

**Dos interesses weberianos dos sociólogos da religião:
um olhar perspectivo sobre as
interpretações do pentecostalismo no Brasil***
*(About religion sociologists' Weberian concerns:
a view of the interpretations of Pentecostalism in Brazil)*

Paulo Gracino Júnior**

Resumo

O objetivo central deste texto é mapear a influência da sociologia weberiana na produção intelectual sobre o fenômeno religioso no Brasil. Mais especificamente, buscaremos compreender de que forma a prédica weberiana que estabelece a “afinidade” do protestantismo pietista com o “desencantamento” das imagens religiosas do mundo e a modernidade capitalista foi apropriada pela Sociologia da Religião, na tentativa de compreender o crescimento do pentecostalismo no Brasil. Assim, rastreamos a produção sociológica, buscando estabelecer um paralelo entre as representações da sociedade e da cultura brasileiras presentes na forma como os pesquisadores recortam e analisam o fenômeno pentecostal. Concentraremos nossas atenções nos trabalhos que seguem a linha teórica traçada por Cândido Procopio de Camargo, que podemos expressar esquematicamente da seguinte forma: conversão, ruptura com o passado tradicional (aqui representada pela pertença impensada a uma religião – catolicismo), desencantamento das crenças, que levaria à individuação e à ação racional e, finalmente, a modernização da sociedade brasileira. Vemos, portanto, que a reflexão procopiana e a de seus seguidores insere-se em um quadro intelectual mais amplo, que remonta à década de 1930, preocupado com as razões do atraso brasileiro e suas possibilidades de superação.

Palavras-chave: Max Weber; Pentecostalismo; Desencantamento; Secularização; Modernização.

* Artigo recebido em 28 de outubro de 2008 e aprovado para publicação em 24 de novembro de 2008.

** Doutorando em Sociologia pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais (PPCIS-UERJ), e-mail: paulogracino@hotmail.com

O estudo das religiões no Brasil: um balanço introdutório

Como o próprio título já anuncia, o objetivo central deste texto é mapear a influência da sociologia weberiana na produção intelectual sobre o fenômeno religioso no Brasil. Mais especificamente, buscaremos compreender de que forma a prédica weberiana, que estabelece a “afinidade” do protestantismo pietista com o “desencantamento” das imagens religiosas do mundo e a modernidade capitalista foi apropriada pela Sociologia da Religião, na tentativa de compreender o crescimento do pentecostalismo no Brasil.

A antropóloga Paula Montero, no artigo “Religiões e dilemas da sociedade brasileira” (MONTERO, 1999), rastreia a produção sociológica e antropológica sobre as religiões no Brasil nas últimas décadas (1970-1990), buscando estabelecer um paralelo entre as representações da sociedade e da cultura brasileiras presentes na forma como os pesquisadores recortam e analisam os fenômenos religiosos contemporâneos. Naquela ocasião, a autora observou que a produção se estruturava a partir de recortes disciplinares, marcos teóricos bem delimitados e com poucas conexões e diálogos.

Assim, enquanto a sociologia se filiava às interpretações weberianas ou marxistas, a antropologia se inspirava nas análises durkheimianas e, posteriormente, bastidianas. Na esteira desses recortes teórico-disciplinares, segundo Montero, podemos dizer que a antropologia dedicou-se majoritariamente ao estudo dos rituais, crenças e práticas da religiosidade dita “popular”, especialmente das religiões afro-brasileiras e “catolicismo rústico”, enquanto a sociologia dividiu-se entre o estudo do protestantismo, no caso dos weberianos, e da relação da Igreja Católica com o Estado ou a sociedade, no caso dos marxistas.

Na época em que Montero escrevia – final da década de noventa (1999) – os estudos do catolicismo ainda ocupavam lugar de destaque nos fóruns de pesquisa, seguidos pelos estudos das religiões afro-brasileiras. Essa polarização não era gratuita; revelava uma oposição no plano disciplinar que antepunha a Sociologia à Antropologia. Ou seja, a sociedade institucionalmente organizada, produtora de agentes políticos, *versus* as crenças e práticas das “camadas populares”. Não é de espantar o fato de que, enquanto as análises sociológicas do catolicismo concentravam-se nas relações políticas entre Igreja e Estado, ou Igreja e agentes sociais, as abordagens antropológicas se voltassem para a análise das cosmovisões que se expressavam a partir dos ritos e das crenças particulares, centrando-se na problemática da cultura e da identidade (MONTERO, 1999, p. 331-332).

Montero também assinala o parco interesse acadêmico que despertava o protestantismo, seja em sua versão missionária ou pentecostal.¹ De fato, a despeito de ter aportado em terras brasileiras ainda no alvorecer do século XX (trazido a São Paulo pelo italiano Luigi Francescon, em 1910, e a Belém do Pará, em 1911, pelos suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg, todos migrados dos Estados Unidos), a presença pentecostal no Brasil não será notada pela academia até bater às portas dos pesquisadores através do censo de 1960. Porém, ocupados com a dependência e, principalmente, com o desenvolvimento da América Latina, cientistas sociais de diversos matizes teóricos viram o crescimento do que julgavam ser religiões mágicas como um “raio no céu aberto” da secularização.

Dessa forma, as primeiras teorias explicativas que tentaram dar conta do fenômeno em terras brasileiras são levadas a efeito por pesquisadores estrangeiros, como o suíço Christian Lavie D’epinay, que estuda o pentecostalismo no Chile e no Brasil, e o alemão Emilio Willems, então professor da Universidade de São Paulo, que desenvolveu pesquisas sobre o protestantismo na América Latina. Não obstante as vicissitudes teóricas, esses primeiros trabalhos analisaram o pentecostalismo como uma espécie de “refúgio das massas” (D’EPINAY, 1970) desamparadas no processo de transição entre a sociedade tradicional e a moderna. Eles propunham, *grosso modo*, a equação que associava variáveis como migração, anomia e conversão.

Nesse sentido, o pentecostalismo era percebido como portador da *função* de adaptação do contingente populacional recém-migrado para a cidade, recriando espaços de sociabilidade aos quais estavam afeitos em seus lugares de origem (WILLEMS, 1967); ou como uma resposta à anomia, uma forma de preparação para a vida nas grandes cidades (CAMARGO, 1973), “uma das alternativas no processo de adaptação individual à sociedade moderna” (SOUZA, 1969, p. 18).

Se levarmos a sério esse paradigma, o pentecostalismo estaria fadado a encolher no fim da narrativa de adaptação das massas à sociedade urbana, levado ao cabo pela extinção do material humano de que se alimentava – o homem tradicional desenraizado. No entanto, não foi bem isso que aconteceu. Passada

¹ Analisando trabalhos apresentados nos últimos dez anos nas reuniões anuais da Anpocs (1985-1996), Paula Monteiro nos oferece a seguinte proporção referente à divisão das temáticas de estudos: 49% tratam do catolicismo, 30% das religiões afro e apenas 15% dos protestantes (pentecostais ou não) (MONTEIRO, 1999, p. 331. *acréscimos nossos*).

a grande onda de migração das décadas de 1960/1970, o pentecostalismo não perdeu seu brilho e alcançou números mais expressivos do que nas décadas anteriores, graças às significativas mudanças introduzidas em sua liturgia, decorrentes principalmente do fenômeno neopentecostal.

Se a faceta funcionalista dessas teorias fez água frente ao renitente crescimento pentecostal, o mesmo não se pode dizer de suas proposições inspiradas na sociologia weberiana, que vão traçar um verdadeiro “círculo de giz” dentro do qual se desenvolverão os estudos posteriores. Concordamos com Montero, quando a autora identifica na obra de Candido Procópio de Camargo, **Católicos, protestantes e espíritas** (1973), o marco inicial da vertente explicativa weberiana, em que pese seu lado funcionalista. No arcabouço teórico montado por Camargo (1973), estavam colocados todos os pressupostos que poderiam fazer da conversão ao pentecostalismo um passaporte para a entrada na sociedade moderna e industrial. Numa equação complicada e ambígua, como veremos mais à frente, Procópio atribuía a conversão religiosa ao pentecostalismo à *possibilidade* de ruptura com o passado, através da “internalização” consciente de novos valores, liberando o universo mental das camadas populares do tradicionalismo da cultura católica brasileira.

Então, podemos expressar esquematicamente os termos dessa equação da seguinte forma: conversão, ruptura com o passado tradicional (aqui representada pela pertença impensada a uma religião, o catolicismo), desencantamento das crenças, que levaria à individuação e à ação racional e, finalmente, a modernização da sociedade brasileira. Vemos, portanto, que a reflexão propiciada e a de seus seguidores insere-se em um quadro intelectual mais amplo, que remonta à década de 1930, preocupado com as razões do atraso brasileiro e suas possibilidades de superação, naquilo que Jessé de Souza (2000) qualificou como “ideologia do atraso brasileiro”.

Menos de uma década separa o quadro pintado por Paula Montero (1999) deste esboço que ora apresentamos, porém muita coisa mudou dentro das ciências sociais nessa virada de milênio. Nos últimos dez ou quinze anos, quase não se tem mais notícias das clássicas e monumentais teses marxistas; muitos chegam mesmo a dizer que seriam objetos em extinção. A Sociologia tem se furtado cada vez mais a empreender teses macrossociológicas, dada a dificuldade em acomodar, em um discurso unívoco, a polifonia de vozes que hoje clamam na arena global (ARRIGHI, 2003), enquanto a Antropologia lança-se cada vez mais ao estudo das sociedades complexas (HANNERZ, 1999;

HALL, 2000; CANCLINI, 2001). É justamente nesse baile promovido pela “modernidade líquida”, para lembrar Baumam (2001), que Sociologia e Antropologia da religião vão se encontrar e permear suas fronteiras.

A partir da década de 1990, ficou cada vez mais difícil ignorar o estrondoso sucesso midiático da Igreja Universal do Reino de Deus – quem não se lembra do pastor Von Helder e seu “famoso chute na santa”? Num discurso que mistura globalização, “novo milênio”, cibercultura, hibridismos e fluxos transnacionais, tentamos entender como exportamos a Umbanda para a Argentina, a Universal para a França, e importamos o já globalizado Guru Sai Baba da Índia.

Esse caldeirão cultural em que o mundo parece ter se transformado mistura as fichas simbólicas, descanoniza o lugar de ideias há muito enraizadas em nossos esquemas mentais (se é que isso é possível na modernidade, perguntariam alguns), produzindo um colorido novo no qual os estudiosos da religião vão se inspirar para pintar os novos quadros da *realidade social das religiões no Brasil*. Um exemplo da multiplicidade de direções e interesses que toma conta hoje da produção acadêmica sobre o fenômeno religioso é expresso pelo ecletismo dos artigos publicados nos últimos números do reconhecidamente importante periódico **Religião & Sociedade**, que vão desde a relação entre pentecostalismo e cinema popular em Gana (MEYER, 2003), até os seguidores do Guru indiano Sai Baba instalados no bairro boêmio de Vila Isabel, eternizado nos versos de Noel Rosa (CALIL JÚNIOR, 2006).

Esse vendaval epistemológico que se abateu sobre a árvore das ciências sociais parece ter derrubado quase todos os pressupostos marxistas e balançado alguns weberianos, que resistem bravamente. Afora o quadro pintado acima, o crescimento da visibilidade da religião na arena pública, com a bancada evangélica e as novas investidas do catolicismo (agora em sua versão “conservadora”), levou muitas mentes a duvidar da validade dos pressupostos weberianos quanto à religião, principalmente das teses de “desencantamento do mundo” e sua irmã siamesa, a secularização (ver STARK; IANNACCONE, 1993, por exemplo) – nem tanto a versão definida pelo próprio Weber em **A ética protestante** (1983), por exemplo, mas as teorizações que dela derivaram, estas sim defendidas com unhas e dentes pelos “guarda-fronteiras” ideológicos.

Nesse sentido, nos últimos anos teve lugar um intenso debate acerca das teses weberianas sobre religião, com as discussões invariavelmente rondando a ideia de que as *previsões* weberianas sobre o destino da modernidade no

Ocidente teriam fracassado. Muitos chegam a afirmar que a racionalização, mediante o desencantamento religioso, seria um passo teórico prévio para a secularização do Estado em Weber (NEGRÃO, 2005), remetendo-nos a uma filosofia da história do tipo hegeliana, da qual sabemos que Weber esmerava-se em se afastar.

Desse modo, nos anos recentes vêm ganhando corpo, em meio aos teóricos que se ocupam do fenômeno religioso, teorias que visam a explicar a diversidade religiosa pela transformação das suas instituições em agências concorrentes, que transformam o antigo fiel em consumidor do produto religioso. Nascida no seio da Sociologia da Religião ianque, essa teoria visa a empregar conceitos da *rational choice* na interpretação do campo religioso, utilizando imagens econômicas e criticando a teoria da secularização – principalmente a representada por Peter Berger (1985). O *marketing model* (FINKE; IANNACCONE, 1993) postula que, em uma situação de pluralismo, ou seja, de livre concorrência, as firmas religiosas se tornam mais fortes e capazes de mobilizar um maior número de consumidores (WENER, 1993, entre outros). Em outras palavras, em um mercado livre, ou seja, sem a intervenção reguladora do Estado, as firmas religiosas em concorrência tendem a mobilizar de forma mais eficaz a atenção do consumidor religioso, de maneira similar ao que acontece no mercado de bens comuns. Assim, a religião não é pensada como propriedade de toda sociedade, mas como criada por grupos específicos, que geram no restante da sociedade a demanda por esses produtos, ou seja, seria a oferta e não a demanda que condicionaria o interesse pela religião. Alguns pesquisadores têm se valido desse cabedal teórico para explicar o crescimento pentecostal no Brasil (CHESNUT, 1997, 2003; MARIANO, 2001) ou para compreender as mudanças na liturgia católica, enquanto estratégia para a manutenção de seus fiéis (GUERRA, 1999, 2004).

Dito isso, passaremos a reconstruir alguns percursos da interpretação weberiana sobre a relação entre religião e possibilidade de mudança de *ethos*, bem como suas imbricações para o processo de modernização, para, a seguir, comentar a interpretação desses pressupostos na interpretação do crescimento pentecostal no Brasil.

“Não vim trazer paz, mas espada”: religião e destradicionalização em Weber

Ao contrário de Durkheim (1983) – para quem as religiões representariam uma projeção da própria sociedade – ou de Marx (2005) – que via a religião

como simples epifenômeno das contradições sociais, Weber analisa a religião como uma entre as variáveis independentes, conferindo-lhe autonomia e capacidade de exercer um papel ativo nos processos sociais. Weber muito provavelmente colocaria em dúvida o postulado de Marx em sua **Introdução à crítica da Filosofia do Direito de Hegel**: “A religião não faz o homem, mas, ao contrário, o homem faz a religião: esse é o fundamento da crítica irreligiosa” (2005, p. 9); porém, não responderia a essa tese com uma inversão simples da causalidade material pela causalidade idealista, como bem observa Cohn (1979), ou nas palavras do próprio Weber:

A natureza dos desejos e valores sagrados foi fortemente influenciada pela natureza da situação de interesse externo e o correspondente modo de vida das camadas dominantes e, assim, pela própria estratificação social. Mas o inverso também ocorre (...). Em geral esses valores religiosos também foram, e com frequência de forma absoluta, decisivos. (WEBER, 1983, p. 330)

Dito isso, não nos cabe aqui percorrer todos os caminhos e trilhas da sociologia weberiana, nem mesmo remontar todos os pontos de suas proposições sobre a religião – o que seria uma tarefa deveras hercúlea para as pretensões deste texto – mas trata-se de perseguir tão-somente algumas pegadas que apontam para a relação entre as imagens religiosas do mundo e a possibilidade de inovação e ruptura com o modo de vida tradicional, uma vez que essa ideia e suas nuances parecem ter dado a tônica da discussão em torno do crescimento pentecostal no Brasil.

É consenso entre a maioria dos estudiosos que um dos principais projetos da sociologia de Max Weber, senão o principal, seria entender a sociedade moderna ocidental no que ela tem de específico: o Estado moderno racional, regido por uma constituição, baseado no princípio da representação e o modo de produção capitalista, fundado na mão-de-obra livre e regido pelas leis de mercado (DOMINGUES, 2003; MARIZ, 2003, por exemplo). Em várias passagens, o próprio Weber destaca o fato de que somente na civilização ocidental a racionalidade parece ter deixado marcas de si em todos os campos, das ciências ao direito, da arte à música. Seja em seu pouco lido² “A cidade – a

² Segundo José Maurício Domingues, o texto “A cidade -- a dominação não legítima” (1991) tem contado com pouca atenção, a despeito de ser um texto muito importante para se compreender o processo de racionalização ocidental na obra de Weber. Porém, segundo o próprio Domingues, a cidade ocidental medieval apresenta-se como um caso aberrante frente à tipologia weberiana, primeiro porque sua racionalização não é fruto direto do processo de desencantamento, depois porque não se enquadra em nenhuma das três “formas de dominação” estabelecidas por Weber: tradicional, carismática e racional-legal. Para maiores detalhes, ver o texto de Domingues (1998).

dominação não legítima” (1991), no qual Weber traça o “tipo ideal” de cidade como sendo a cidade ocidental medieval (em oposição à oriental), na qual se teria desenvolvido uma racionalidade típica que rompeu com a *dominação tradicional*, em sua variante feudal (DOMINGUES, 2003); ou no bastante lido **A ética protestante e o espírito do capitalismo** (1983), Weber se pergunta sobre a especificidade do desenvolvimento do Ocidente: “Qual combinação de fatores a que se pode atribuir o fato de na civilização ocidental, e somente na civilização ocidental haverem aparecido fenômenos culturais dotados (como queremos crer) de um desenvolvimento universal em seu valor e significação” (WEBER, 1983, p. 11).

Em resposta a essa indagação, Weber sugeriu a relação entre cristianismo e a gênese da modernidade ocidental, especificamente a *afinidade* entre protestantismo, em sua versão puritana ascética, e o “espírito do capitalismo”, como um dos motes para o sucesso do capitalismo. Para o autor, esse triunfo depende em parte da disposição dos indivíduos em adotar certos tipos de conduta racional (WEBER, 1983). No entanto, como adverte Weber em vários momentos da **Ética protestante** (1983, 2004),³ essa propensão não se dá de forma natural, espontânea, sendo preciso uma poderosa força, no caso uma grande força de ordem religiosa, para quebrar com o tradicionalismo, ancorado em uma concepção naturalista e mágica do mundo, tornando possível o processo de racionalização social. Como podemos ver nestas passagens:

O adversário com o qual teve de lutar o “espírito” do capitalismo [no sentido de um determinado estilo de vida regido por normas e folhado a “ética”] foi em primeiro lugar [e continuou sendo] aquela espécie de sensibilidade e de comportamento que se pode chamar de tradicionalismo. (...) Eis um exemplo justamente daquela atitude que deve ser chamada de “tradicionalismo”: o ser humano não quer por “natureza” ganhar dinheiro e sempre mais dinheiro, mas simplesmente viver, viver do modo como está habituado a viver e ganhar o necessário para tanto. (WEBER, 2004, p. 51-53)

O interesse de Weber pela religião, segundo Martelli (1995), nasce exatamente da convicção de que as imagens religiosas do mundo exercem um papel fundamental nas sociedades, podendo legitimar comportamentos tradicionais ou romper com eles, promovendo a inovação, como no caso da “Ética”.

Ao olharmos outros textos weberianos, contudo, poderemos observar que Weber não identifica o protestantismo pietista como o portador do gene

³ Utilizo aqui as edições de 1983 e 2004. A primeira por já ter fichamentos de partes importantes, a outra pela melhor qualidade e clareza da tradução; portanto, podem ser encontradas citações nas duas edições.

da racionalidade moderna, mas talvez sua forma mais aguda. Weber escrutina a história das diferentes civilizações e encontra na concepção de deus das religiões do Oriente Médio, mais especificamente no judaísmo, as origens do que vai chamar de “desencantamento do mundo”, ou seja, o processo gradual de eliminação da magia como técnica de salvação (WEBER, 1991). Segundo Souza (1998), Weber se referia aos profetas éticos do judaísmo antigo como os primeiros homens que haviam logrado se libertar do “jardim mágico” em que toda a religiosidade primitiva se inseria. Assim, a junção em uma religião de três elementos peculiares, como transcendentalização, historicidade e racionalização ética, formava para Weber o *leitmotiv* do processo de racionalização do mundo ocidental.

Vejamos como se articula a contribuição da religião para a modernidade ocidental, mesmo que de forma um tanto esquemática. Conforme já observamos, Weber situa no judaísmo antigo o processo seminal de racionalização do Ocidente. Esse *ethos* racionalizante é transmitido ao cristianismo que, para Weber, é uma síntese entre judaísmo e cultura greco-latina. Segundo Martelli (1995), ainda que Weber considere em algumas passagens o cristianismo enquanto um refluxo no processo de desencantamento do mundo, principalmente em sua versão latina, não o toma como um simples retorno ao mágico, mas somente uma racionalização moderada. Nesse sentido, o catolicismo ainda permite ligar o mito à vida cotidiana, legitimando as normas sociais de uma comunidade, permitindo, assim, embora lentamente e de maneira não linear, transformá-las por meio da racionalização ética (MARTELLI, 1995). Martelli ainda adverte-nos sobre um ponto muito importante para Weber, qual seja o caráter escatológico do catolicismo, pois, ao manter a consciência de que a história tem um fim e uma finalidade, contribuiu para formar o modo de pensar do homem ocidental.

Já no âmbito econômico, Weber sempre viu com reservas a possibilidade de contribuição do cristianismo católico para a acumulação capitalista do tipo moderno, colocando-se mesmo, em vários momentos, em franca oposição a essa hipótese. Para Weber, a moral católica sempre considerou o dinheiro como um meio de adquirir outros bens necessários à vida e nunca como um fim em si mesmo.

Só que, segundo ele [Tomás de Aquino], o trabalho é necessário apenas *naturali ratione* {por razão natural} para a manutenção da vida do indivíduo e da coletividade. Na falta desse fim, cessa também a validade do preceito. (...) a forma de “produtividade” suprema dos monges consistia exclusivamente na multiplicação do *thesaurus ecclesiae* [tesouro da Igreja]. (WEBER, 2004, p. 145)

Assim, o pensamento “atichremalista” católico seria uma das razões pelas quais o capitalismo não teria se estabelecido na Itália dos banqueiros toscanos e lombardos (MARTELLI, 1995).

Para Weber, sem dúvida, o protestantismo é que teria promovido a ação racional em um nível mais radical, eliminando antes de tudo a mediação da Igreja Católica e difundindo entre o laicato um compromisso ativo com o mundo. Para Lutero, o cristão não obtém sua salvação se apartando do mundo, numa “ascese extramundana”, mas cumprindo seus próprios deveres da vida cotidiana, numa “ascese intramundana”. Para Weber, esse pensamento está nítido quando Lutero, ao traduzir a bíblia para o alemão, utiliza a palavra *Beruf* para se referir tanto à vocação (chamado de deus), quanto ao trabalho, profissão secular.

Embora valorize o luteranismo como marco importante para o nascimento do “espírito do capitalismo”, Weber o faz com reservas, muitas vezes atribuindo ao luteranismo certo retrocesso.

Assim foi que em Lutero o conceito de vocação profissional permaneceu com amarras tradicionalistas. A vocação é aquilo que o ser humano tem que *aceitar* como desígnio de divino, ao qual tem ele de “se dobrar” – essa nuance eclipsa a outra ideia também presente de que o trabalho profissional seria uma missão, ou melhor, a missão dada por Deus. [...] Algo de negativo, portanto, foi de início o único produto ético a que se chegou aqui: a supressão do afã de suplantar os deveres intramundanos pelos deveres monásticos, ao mesmo tempo em que se pregava a obediência à autoridade e a aceitação das condições de vida dadas. (WEBER, 2004, p. 77)

Todavia, para Weber, seria o calvinismo que introduziria motivações psicológicas novas, que estariam, agora fortemente, ligadas ao impulso decisivo rumo ao capitalismo moderno. Ao eliminar todos os mediadores da salvação e instituir o dogma da dupla predestinação (deus não predestina somente alguns para a salvação, como também os demais à danação eterna), a reforma levada a efeito por Calvino em Genebra daria o mote (através da angústia que criou no crente, em dúvida sobre sua salvação) para o ápice da racionalização do agir religioso e profissional. Nesse sentido, o calvinista era impulsionado a confirmar o próprio *status* de eleito através de sua ação no mundo, buscando o êxito profissional. A opulência financeira representava, para ele, uma comprovação da bênção divina. Enquanto a pobreza, diversamente da moral católica, era vista como um sinal de desgraça e os pobres como culpados pela própria sorte.

Weber destaca que, para os calvinistas, o controle constante da conduta moral foi pré-condição psicológica para a instauração de um racionalismo econômico. Esse ativismo econômico puritano, sem dúvida, foi um poderoso fator de desenraizamento do homem de sua conduta tradicional, que possibilitou a formação do homem capitalista moderno. Para esse homem, o cálculo do tempo e de seu aproveitamento são pressupostos de sua habilidade profissional, na velha prédica de Benjamim Franklin: “Lembra-te que o tempo é dinheiro”. Para o puritano, lucrar está na ordem do dia, desde que de forma honesta.

Se Deus vos indica um caminho no qual, sem dano para vossa alma ou para outrem, possais ganhar nos limites da lei *mais* do que num outro caminho, e vos rejeitais e seguis o caminho que vai trazer ganho menor, então estareis *obstando um dos fins do vosso chamamento (calling)*, estareis *vós recusando a ser o administrador de Deus (stewart)* e a receber seus dons para empregá-los para Ele se Ele assim o exigir. Com certeza não para fins da concupiscência da carne e do pecado, *mas sim para Deus, é permitido trabalhar para ficar rico.* (BAXTER, citado por WEBER, 2004, p. 148)

Weber conclui que haveria uma “afinidade eletiva” entre o protestantismo ascético e o espírito do capitalismo, e seu resultado foi a formação de uma classe de empreendedores e homens de negócios, bem como uma classe de artesãos e operários, para os quais o uso racional do tempo e do trabalho, para a obtenção de lucro, consistia no fim em si mesmo. Uma vez enraizado na sociedade, o capitalismo rompe os vínculos com a religião ou, nas palavras de John Wesley, transcritas por Weber: “Temo: que onde quer que a riqueza tenha aumentado, na mesma medida haja decrescido a essência da religião” (WEBER, 2004, p. 159).

Assim, embora exposta de forma linear e esquemática, a interpretação weberiana nada tem a ver com uma meta-história que rege os acontecimentos. Em Weber, o anão corcunda, do qual nos fala Walter Benjamim, não está embaixo da mesa; ao contrário, a história se abre como um leque de possibilidades: “Não é possível encarar um período histórico como se nele estivesse já configurada a época seguinte” (COHN, 1979, p. 12) ou, nas palavras de Weber: “Ninguém sabe ainda quem no futuro vai viver sobre essa crosta e, se no cabo desse desenvolvimento monstro não de surgir profetas inteiramente novos, ou um vigoroso renascer de velhas ideias e antigos ideais, ou (...) o que vai restar não será uma petrificação chinesa” (2004, p. 166).

Dito isso, passamos às interpretações do legado weberiano.

Da tradição do Cebrap à destradicionalização do Brasil: um eixo explicativo do crescimento pentecostal no Brasil

Deixa de arrastar o teu tamanco
Pois tamanco nunca foi sandália
E tira do pescoço o lenço branco
Compra sapato e gravata
Joga fora esta navalha que te atrapalha
(...) Malandro é palavra derrotista
Que só serve pra tirar
Todo o valor do sambista
Proponho ao povo civilizado
Não te chamar de malandro
E sim de rapaz folgado.
(Noel Rosa. “Rapaz folgado”, 1932)

Diante desses versos de Noel, escritos ainda em 1932, percebemos que a preocupação com a modernização do Brasil não é nova nem habita somente as mentes e os corações dos intelectuais. Ao contrário, são tantas e variadas as passagens que expressam essa ânsia por ver o Brasil uma nação civilizada, que foi bastante custoso escolher essa epígrafe diante, por exemplo, do belo sermão de Padre Vieira (**Sermão do Espírito Santo** – 1657) que, de tão pertinaz aos nossos ouvidos, fez-nos ceder à tentação de transcrever-lhe um trecho:

Há umas nações naturalmente duras, tenazes e constantes, as quais dificilmente recebem a fé e deixam os erros de seus antepassados; resistem com as armas, duvidam com o entendimento, repugnam com a vontade, cerram-se, teimam, argumentam, replicam, dão grande trabalho até se renderem; mas, uma vez rendidos, uma vez que receberam a fé, ficam nela firmes e constantes, como estátuas de mármore: não é necessário trabalhar mais com elas. Há outras nações, pelo contrário — e estas são as do Brasil —, que recebem tudo o que lhes ensinam, com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta que, em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram. (VIEIRA, 1959)

De Padre Vieira até nossos dias, muitos homens obstinados se entregaram à árdua tarefa de aparar a murta, não sendo diferente com aqueles que passo a enumerar aqui. Como dissemos, não tentaremos dar conta de toda a produção intelectual sobre o pentecostalismo no Brasil, somente daquela que percorre o fio deixado por Procópio de Camargo.

Procópio foi um dos pioneiros no estudo do pentecostalismo no Brasil, introduzindo a área de estudos da religião dentro do Cebrap (Centro Brasileiro de Análise e Planejamento), isso em plena ditadura militar. Como se já não bastasse esse fato, as questões lançadas por Procópio no início da década de 1970 ainda fazem eco ao ouvido de uma boa cepa de pesquisadores do fenômeno pentecostal nos dias que correm. É nessa direção que lançaremos nosso olhar agora, sempre lembrando o caráter perspectivo de tal observação.

Desse ponto de vista, podemos traçar uma linha que unifica de forma matizada, é claro, os trabalhos de Cândido Procópio de Camargo (1973), Antônio Flávio Pierucci (1996, 1998 e 2006) e Ricardo Mariano (2001).⁴ Acreditamos que todos esses autores convergem seus estudos para uma questão colocada por Procópio, ou seja, a relação entre a conversão e o impacto nas condutas dos agentes envolvidos, bem como a relação entre religião, destradicionalização e modernidade. Passaremos rapidamente ainda pelo trabalho do inglês David Martin, **Tongues of fire**, que, embora duramente criticado por Mariano (2001), representa sem pudor a tese da pretensa superioridade da civilização anglo-saxônica frente à latina, valendo-se de interpretações que faz da obra de Weber.

Como já assinalamos, Procópio vê-se na difícil missão de dar conta do crescimento do que julgava “religiões mágicas” em uma sociedade que se urbanizava e modernizava, ou seja, o Brasil dos anos 1960/1970. As respostas que Procópio dará a essa equação, como bem observou Mariano (2001), são bastante contraditórias. Por um lado, Procópio vê na adesão das massas urbanas a religiões como pentecostalismo e a umbanda um mote para a ruptura com o estilo de vida tradicional, herdado dos pais, portanto um passo firme rumo à modernização, mas, por outro lado, um retrocesso político, uma vez que os pentecostais se afinavam com o conservadorismo e se abstinham da arena pública.

Segundo Procópio de Camargo (1973), o pentecostalismo crescia ocupando o vácuo deixado pela Igreja Católica, uma vez que essa tinha acompanhado a tendência histórica de secularismo da sociedade brasileira, na tentativa de se adaptar a esse novo cenário. Dessa forma, os “resíduos agrários economicamente atrasados” (CAMARGO, 1973, p. 11), ou seja, a população recém-

⁴ Não passamos ao largo, aqui, do fato de que se trata de uma linhagem de orientação, pois Camargo foi orientador de Pierucci, que foi orientador de Mariano.

migrada e ainda não integrada à vida nas grandes cidades era o grande alvo do proselitismo pentecostal. Nesse sentido, ele acredita ser o pentecostalismo um “mecanismo transitório” de ajustamento social, que integraria o indivíduo à sociedade – notamos que aqui ele se afasta de Weber, para tornar a encontrá-lo logo a seguir. Para Procópio, o pentecostalismo promoveria um assentamento do sujeito na cidade, ajudando-o a romper laços tradicionais, internalizando valores modernos e estimulando a educação formal. Não é difícil prever que todo esse processo desemboca num inerente abandono da visão mágica e sacral do mundo, integrando, portanto, o sujeito à sociedade moderna.

Segundo Pierucci e Prandi (1996), Procópio vê a conversão como um processo de ruptura consciente do indivíduo com os valores de sua religião anterior. O ato de assumir voluntariamente e conscientemente essa nova visão de mundo, ou seja, os novos valores do credo que se abraçou, leva o indivíduo a racionalizar suas condutas religiosas, provocando uma ruptura com o *ethos* tradicional, motivando sua autopercepção como agente, em poucas palavras, transformando a pessoa, no sentido antropológico, no indivíduo sociológico.

Dessa forma, como observa Mariano (2001), no quadro intelectual weberiano, seguido por Procópio Camargo (1973), racionalismo e modernidade mantêm íntima conexão, sendo o racionalismo uma pré-condição para a modernidade. Assim, a expansão pentecostal romperia com o tradicionalismo, racionalizaria a ação religiosa e a modernizaria. Mariano ainda destaca que o quadro teórico pintado por Camargo guarda uma elevada coerência lógica na associação que faz do pentecostalismo com a modernidade (MARIANO, 2001).

Não obstante a observação de Mariano, com a qual concordamos, há um problema empírico, desses que vez por outra acoçam muitos dos sociólogos (ou todos?) que, esquecendo-se do seu ofício, tentam fazer exercícios de “futurologia”, como Marx e, por que não, Procópio. Na tese de Procópio, o pentecostalismo estava marcado para morrer no final da grande narrativa de modernização da sociedade brasileira, pois continha o gene de sua própria destruição – desencantamento do mundo. Assim, quando os “resíduos agrários” fossem assimilados pela sociedade moderna, com a ajuda do próprio pentecostalismo, ele se autodestruiria. Porém, não é a isso que estamos assistindo nos últimos dois decênios. Vemos, isso sim, uma curva de migração campo-cidade em franco declínio e de adesão ao pentecostalismo em uma subida vertiginosa.

Antes de discutir as teses de Pierucci e Mariano, passaremos rapidamente pelo indigesto livro **Tongues of fire: the explosion of protestantism in Latin America** (1990), do inglês David Martin. Já no início de seu livro, Martin estabelece uma oposição fundamental entre a cultura latina e a anglo-saxônica, que segundo ele remontaria ao processo de constituição nacional de espanhóis e portugueses, de um lado, e de ingleses, do outro. Segundo o autor, enquanto os ibéricos uniram fé com nacionalismo na luta contra o islamismo, os saxões fundiram fé com liberdade no processo de Reforma, sendo que essas características teriam sido reproduzidas nas respectivas colônias.

Então teríamos, de um lado, os Estados Unidos como baluarte da igualdade, liberdade, progresso e, pasmem, pacifismo; enquanto nós, latinos, seríamos hierárquicos, autoritários, paternalistas e belicistas. Podemos até dizer que esse escopo não se distancia muito dos “retratos do Brasil” pintados por alguns de nossos compatriotas. Nesse esquema, Martin tributa ao crescimento protestante um papel civilizatório do nosso povo, pois estimularia o compromisso individual, primária pela ética, incentivaria a aquisição da educação formal e a habilidade de se expressar em público, reforçando nossas tendências liberais e democráticas.

Por fim, Martin associa à irracionalidade econômica o machismo latino, a violência de gênero, o alcoolismo, bem como a jogatina e a prostituição (MARTIN, 1990, p. 71). Por esse turno, a adesão ao protestantismo na América Latina seria uma das formas de nos redimir, civilizar e modernizar.

Sem dúvida, o sociólogo Antonio Flávio Pierucci tem dado uma importante contribuição para a Sociologia da Religião no Brasil nos últimos anos, seja pelo esmero na forma como tem tratado a teoria weberiana (procurando distinguir todos os seus matizes), seja pela veemência e acidez com que coloca suas ideias. Em seus trabalhos mais recentes Pierucci tem chamado a atenção para as diferenças entre os conceitos de *secularização* e *desencantamento* (PIERUCCI, 1996, 1998), asseverando que os termos aparecem de forma diversa e com significado diferente na obra de Weber, sendo a *secularização* o processo de retraimento gradativo do poder da religião no espaço público, em especial na esfera jurídica, e *desencantamento* a eliminação da magia como meio de salvação (PIERUCCI, 1998).

Essa distinção é importante, pois Pierucci lança mão dela para contrapor a tese, hoje bastante defendida por um bom número de estudiosos, de que haveria um refluxo no processo de secularização, uma vez que a presença da

religião no espaço público é cada vez maior. Segundo Pierucci (1996, 1998 e 2006), a maior visibilidade da religião nos dias que correm não significa necessariamente sua maior importância para a organização geral do quadro de referência da sociedade. Segundo Pierucci (1996), quanto mais o “fortalecimento” da religião em nossa sociedade depender do aumento da oferta de religiões no mercado religioso ao alcance dos indivíduos, tanto mais a sociedade avançará, não na direção do reencantamento, mas da dessacralização. Nesse sentido, Pierucci vê, no crescimento de religiões soteriológicas, na conversão a essas religiões, um processo de ruptura com o passado, como bem demonstrou em seu artigo “A religião como solvente” (2006):

Para esse tipo de religião, está claro, qualquer acento posto na identidade étnica compartilhada, qualquer resquício de compromisso com um determinado povo ou população, qualquer apego cultural cívico particularista torna-se um empecilho no mínimo desconfortável e, no limite, inconcebível, localismo sem sentido para o universalismo da graça (ou pelo menos da glória) divina. (...) Max Weber o percebe privilegiadamente não como algo que consolida o passado, o herdado e o adscrito, consagrando-os por dentro e para dentro, mas como algo que os conflagra por dentro, aberto que é para fora e para o futuro, para a invenção de uma vida comunitária *nova*, buscada, experimentada e escolhida pelo “indivíduo-agora individualizado” que se disponibilizou a deixar-se levar por um chamado, um convite, um anúncio, vou dizer: por uma *interpelação*, na qual se reconhece e então se converte. Eis uma forma de religião especialmente disruptiva, efetivamente destrutiva. (PIERUCCI, 2006, p. 121-122)

Ricardo Mariano, em sua tese de doutorado, **Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil** (2001), propõe que a desregulamentação do “mercado religioso”, levada a cabo pela secularização, nesse caso entendida como separação entre Estado e Igreja, contribuiu de forma significativa para possibilitar a concorrência entre as novas agências religiosas. Mariano retoma a tese de alguns estudiosos americanos (FINKE; IANNACCONE, 1993; STARK, 1993, entre outros) que propõem, *grosso modo*, que a oferta de produtos religiosos, em um mercado desregulamentado de bens religiosos (leia-se des-sacralizado), condicionaria a demanda por esses bens. Ao utilizar esse paradigma, *market theory of religion* (WARNER, 1993), Mariano desloca de forma bastante instigante a explicação do crescimento pentecostal para fatores de ordem interna ao campo religioso, como a capacidade de mobilização dos agentes religiosos (proselitismo), distanciando-se de Procópio nesse ponto. Porém, como já dissemos, para que se tenha uma livre concorrência das “firmas religiosas” na arena pública, é necessário que se tenha desregulamentado o mercado, o que, no caso do Brasil, só ocorreu com a separação entre a Igreja

e o Estado e a posterior corrosão do *ethos* católico nacional com a chegada dos pentecostais. Aqui voltamos à tese da religião como estopim para a des-traditionalização.⁵

Porém, ao contrário do paradigma postulado por Peter Berger (1985), que sustenta que um maior pluralismo religioso submergiria a religião em uma crise de credibilidade, a interpretação em questão vê na pluralidade religiosa uma condição normal do mercado religioso. Na concepção de Mariano, portanto, uma maior competição no mercado religioso aumentaria o compromisso individual com as “firmas religiosas”, na medida em que parte do pressuposto de que o indivíduo, livre para escolher racionalmente sua filiação religiosa, adere àquela que lhe promover maiores ganhos em face das outras agências concorrentes. Contudo, para Stark e Iannaccone (1993), não se deve confundir um processo de dessecularização com um maior compromisso individual com uma denominação religiosa, quando o Estado, por qualquer motivo, não reconhece as exigências de uma firma monopolista à legitimidade exclusiva. Quando existe uma pluralidade de firmas religiosas, nenhuma tem o poder para manter a sacralização.

Assim, em um ambiente de pluralismo religioso, como encontrado nas grandes cidades brasileiras, a exemplo de Rio de Janeiro e São Paulo, em que a oferta de produtos religiosos é extremamente abundante, a mobilização religiosa individual seria intensa, mas não se refletiria na esfera pública, pois nenhuma dessas agências teria força para incidir na esfera estatal.

Porém, se refletirmos um pouco detidamente nesses dois pressupostos, ou seja, o de que o pluralismo mobiliza os agentes religiosos e o de que, em uma situação de pluralismo, não temos influência das agências religiosas no poder público, veremos que os dados empíricos mais uma vez nos mostram o contrário. Para isso, basta observarmos que as cidades com maior pluralidade religiosa (que em nosso caso significa maior proporção de denominações evangélicas) são exatamente as que demonstram um número mais exacerbado dos que se declaram **sem pertença religiosa**. A cidade do Rio de Janeiro, por exemplo, conta com 15,76% entre as fileiras dos que se denominam sem pertença religiosa, e com uma das maiores cifras do país para a população evangélica, que atinge a casa de 21,98%.

⁵ Certamente, tanto Pierucci quanto Mariano guardam reservas quanto à tese procopiana de que a adesão religiosa ao pentecostalismo pudesse levar à modernização. Porém, ambos acreditariam que essa adesão seria um passo a mais no processo de perda da referência religiosa do mundo.

No mesmo turno, as premissas que advogam a menor influência da religião no espaço público com o pluralismo religioso caem por terra, uma vez que, como já dito, o nosso pluralismo resume-se a um pluralismo cristão, os quais, embora divergindo em vários temas, coadunam em assuntos fundamentais. Quem não se lembra da recente manifestação em São Paulo, que reuniu católicos, evangélicos e espíritas contra o aborto?⁶ Ou do posicionamento das bancadas católicas e evangélicas contra a união civil de pessoas do mesmo sexo?

É claro que os partidários da *market theory of religion* sempre poderiam argumentar que o Brasil encontra-se em um nível de semi-regulação dos mercados religiosos, situação essa que mudaria com a introdução e disseminação de novas agências religiosas de origem não cristã. Não é sem motivo que Mariano (2001) dedica quase dois capítulos de sua tese de doutorado para explicar o processo de secularização brasileiro e suas efemérides.

No entanto, há um outro “senão” que julgamos mais central em toda essa teoria, que seria considerar a atividade religiosa como uma escolha racional dos indivíduos, que avaliam custos e benefícios, tentando, é claro, maximizar os benefícios. Essa ênfase demasiada no papel da agência humana nos processos religiosos, a nosso ver, deixa de avaliar os contextos nos quais indivíduos fazem uma escolha e não outra. Por exemplo, por que o budismo, mesmo estando no Brasil há quase um século, tem seu crescimento restrito à comunidade nipônica em nossas terras? Seria somente por conta da “descontinuidade cultural” e de sua escassa institucionalização, como enfatiza Ursarski (2004), utilizando conceitos da teoria do *marketing religioso*? Então, o que diríamos do candomblé e principalmente da umbanda – religião “autenticamente” brasileira –, que mingam a cada novo censo, mesmo depois de serem adotadas por políticos, intelectuais e artistas, como bem observa o antropólogo Lívio Sansone (2002)?

Considerações finais

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

⁶ Ver: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u133308.shtml>

religioso pentecostal. Nesses mais de 40 anos que nos separam da primeira tentativa de compreender a dinâmica de crescimento evangélico pentecostal no Brasil – empreendida por Emilio Willems (1967) – foram propostas várias fórmulas para compreender os novos contornos da religiosidade brasileira frente ao crescimento pentecostal, que, igualmente, traziam gravadas sobre si a inscrição do tempo em que foram postuladas.

Procuramos demonstrar neste texto como a discussão em torno do fenômeno pentecostal em boa medida pautou-se mais por contornos ideológicos que pelos avanços empíricos vindos do campo de pesquisa. Percorrendo o fio teórico deixado por Camargo, chamamos a atenção para a forma como a temática weberiana, que aponta para a *afinidade* entre protestantismo e modernidade, foi incorporada às análises do pentecostalismo no Brasil, transpondo as conclusões de Weber a respeito da destradicionalização levada à frente pela Reforma Protestante europeia para o contexto brasileiro. Como pensamos ter deixado claro, o mote dessa linha de pensamento atrela o estudo do fenômeno pentecostal quase sempre à sua possibilidade de mudança, ruptura, solvência do *ethos cultural brasileiro*; porém, o que essas pesquisas perdem de vista são as possibilidades de diálogo entre pentecostalismo e cultura local, como bem têm demonstrado Bastian (1993), Birman (1996) e Segato (1991, 1997).

Nessa mesma perspectiva, não acreditamos que a adesão ao pentecostalismo se faça através de rupturas drásticas com o passado pré-conversão, mas por passagens (BIRMAN, 1997), reacomodações de identidades que já haviam sido mexidas por processos ulteriores. Aderir ao pentecostalismo seria, entre outras coisas, uma forma de reatar, de situar-se em meio ao vendaval identitário contemporâneo.

Por fim, vemos esse rearranjo não como uma transição da identidade “católica brasileira” para uma identidade protestante-pentecostal, mas como um campo de batalhas em aberto, no qual instituições dos mais diferentes matizes, entre elas – é claro – as religiosas, digladiam-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 1970, mas, ao contrário, de um rearranjo constante das estruturas teológicas, rituais e organizacionais das igrejas pentecostais, no intuito de atender à diversidade de demandas colocadas pelos diversos grupos sociais, trabalho facilitado pelo apego à exegese pessoal da bíblia.

Abstract

The main purpose of this text is to map the influence of Weberian sociology on the intellectual production of the religious phenomenon in Brazil. Specifically, it endeavors to understand how the Weberian proposition, which establishes the “affinity” of pietist Protestantism with the “disenchantment” of religious images in the capitalist world and modernity, was appropriated by the Sociology of Religion in an attempt to understand the growth of Pentecostalism in Brazil. Thus, we review the sociological production, seeking to establish a parallel between representations of Brazilian society and culture evident in the way researchers consider and analyze the Pentecostal phenomenon. We focus our attention on the works that follow Cândido Procópio de Camargo’s theory, which can be expressed schematically as: conversion, breaking with the traditional past (represented here by belonging thoughtlessly to a religion - Catholicism); disenchantment of beliefs, which would lead to individuation and rational action; and, finally, the modernization of Brazilian society. The conclusion points out that Camargo’s thought and that of his followers are inserted into a broader intellectual framework, which dates back to the 1930s and is concerned with the reasons behind Brazilian underdevelopment and the chances of overcoming it.

Key words: Max Weber; Pentecostalism; Disenchantment; Secularization; Modernization.

Referências

- ANTONIAZZI, A. *et al.* **Nem anjos nem demônios**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.
- ARRIGHI, G. Globalização e macrosociologia histórica. **Revista Sociologia e Política**, Curitiba, n. 20, p. 13-23, 2003.
- BASTIAN J. The metamorphosis of Latin American Protestant groups: a sociohistorical perspective. **Latin American Research Review**, Texas, v.28, p. 33-36, 1993.
- BAUMAN, Z. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.
- BIRMAN, P. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v.17, n.1/2, p. 90-109, 1996.
- BORGATTA, E. F.; BORGATTA, M. L. (Ed.). **Encyclopedia of Sociology**. New York: MacMillan Publishing Company, 1992. v. 4, p. 2029-2037.
- CALIL JUNIOR, A. Entre o público e o privado: Sathya Sai Baba e o oriente no campo religioso brasileiro. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 26, n. 1, p. 115-133, 2006.
- CAMARGO, C. P. F. de. Religiões em São Paulo. In: MARCONDES, J. V. (Org.). **São Paulo: espírito, povo, instituição**. São Paulo: Pioneira, 1968.
- CAMARGO, C. P. F. de. **Católicos, protestantes, espíritas**. Petrópolis: Vozes, 1973.
- CANCLINI, N. G. **Culturas híbridas poderes oblíquos: estratégias para se entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Edusp, 2003.

CANCLINI, N. G. **Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2001.

CANCLINI, N. G. **A globalização imaginada**. São Paulo: Iluminuras, 2003.

CHAVES, M.; GORSKI, P. Religious pluralism and religious participation. **Annual review of sociology**, n. 27, p. 261-281, 2001.

CHESNUT, A. **Born again in Brazil: the Pentecostal boom and the pathogens of poverty**. New Jersey: Rutgers University Press, 1997.

CHESNUT, A. **Competitive spirits: Latin America's new religious economy**. New York: Oxford University Press, 2003.

D'EPINAY, C. L. **O refúgio das massas**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

DOMINGUES, J. M. A cidade: racionalização e liberdade em Max Weber. In: DOMINGUES, J. M. **Do ocidente à modernidade: intelectuais e mudança social**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

DURKHEIM, E. As formas elementares da vida religiosa. In: DURKHEIM, E. **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

DURKHEIM, E. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1987.

FINKE, R. The consequences of religious competition: supply-side explanations for religious change. In: YOUNG, L. A. (Org.). **Rational choice theory and religion: summary and assessment**. New York: Routledge, 1997. p. 45-64.

FINKE, R.; IANNACCONI, L. Supply-side for religious change. **The Annals of American Association of Political and Social Science**, 527, p. 27-39, May, 1993.

COHN, Gabriel. **Crítica e resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber**. São Paulo: T. A. de Queiroz. 1979.

GUERRA SOBRINHO, L. D. **Competição, demanda e a dinâmica da esfera da religião no Nordeste do Brasil**. 1999. 373 f. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

GUERRA SOBRINHO, L. D. Mercado religioso na Paraíba: a competição e o aumento da racionalização das atividades das organizações religiosas. **Religião & Sociedade**, v. 26, n. 2, p. 155-186, 2006.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 6. ed. Rio de Janeiro: PD & A, 2001.

HANNERZ, U. Fluxos, fronteiras e híbridos: palavras-chave para a antropologia transnacional. **Mana**, Rio de Janeiro, v.3, n. 1, p. 7-39, abr. 1997.

MARCONDES, J. V. (Org.). **São Paulo: espírito, povo, instituição**. São Paulo: Pioneira, 1968.

MARIANO, R. **Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando**. 1995. 250 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

- MARIANO, R. **Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil**. 2001. 285 f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- MARIANO, R. Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais. **Civitas**, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 111-122, jun. 2003.
- MARIZ, C. L. A sociologia da religião de Max Weber. In: TEIXEIRA, F. **Sociologia da religião: enfoques teóricos**. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 60-78.
- MARTELLI, S. **A religião na sociedade pós-moderna**. São Paulo: Paulinas, 1995.
- MARTIN, D. **Tongues of fire: the explosion of protestantism in Latin America**. Oxford: Blackwell, 1990.
- MARX, K.; ENGELS, F. **Sobre a religião**. Lisboa: Edições 70, 1969.
- MARX, K.; ENGELS, F. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MEYER, B. Pentecostalismo, prosperidade e cinema em Gana. **Religião & Sociedade**, v. 23, n. 2, p. 11-13, 2003.
- MICELI, S. **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Anpocs, 1999. (Antropologia, 1).
- MONTERO, P. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: MICELI, Sérgio. **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Anpocs, 1999, p. 327-363. (Antropologia, 1).
- MONTERO, P. Max Weber e os dilemas da secularização: o lugar da religião no mundo contemporâneo. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 65, p. 34-4, mar. 2003.
- NEGRÃO, L. Nem jardim encantado, nem clube dos intelectuais desencantados. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 20, n. 59, p. 43-59, out. 2005.
- ORO, A. P.; STEIL, C. A. (Org.). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- PIERUCCI, A. F. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: ORO, Ari Pedro & STEIL, Carlos A. (Org.). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 249-262.
- PIERUCCI, A. F. Secularização em Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 13, n. 37, p. 43-73, jun. 1998.
- PIERUCCI, A. F. A religião como solvente. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, n. 75, p. 12-23, Jul. 2006a.
- PIERUCCI, A. F. Cadê a diversidade religiosa? Comentários ao texto de Marcelo Camurça. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Org.). **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2006b. p. 49-51.
- PIERUCCI, A. F.; PRANDI, R. **A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política**. São Paulo: Hucitec, 1996.

- SANSONE, L. Da África ao afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX. **Afro-Ásia**, Salvador, v. 27, p. 249-269, 2002.
- SEGATO, R. L. Cambio religioso y desetinificación: la expansión evangélica en los Andes Centrales de Argentina. **Religiones Latinoamericanas**, México, n. 1, enero/jun. 1991.
- SEGATO, R. L. Formações de diversidade: nação e opções religiosas no contexto da globalização. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos A. (Org.). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 219-248.
- SEPULVEDA, J. Reinterpreting Chilen Pentecostalism. **Social Compass**, v. 43, n. 3. p. 299-318, Sept. 1996.
- SOUZA, B. M. **A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo**. São Paulo: Duas Cidades, 1969.
- SOUZA, J. Max Weber e a ideologia do atraso brasileiro publicado. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 38, p. 54-75, 1998.
- STARK, R.; BAINBRIDGE, W. **The future of religion: secularization, revival, and cult formation**. Berkeley: University of California Press, 1985.
- STARK, R.; BAINBRIDGE, W. **A theory of religion**. New Brunswick: Rutgers University Press, 1996.
- STARK, R.; IANNACCONE, L. Sociology of religion. In: BORGATTA, E. F.; BORGATTA, M. L. (Ed.). **Encyclopedia of Sociology**. New York: MacMillan Publishing Company, 1992. v. 4, p. 2029-2037.
- STARK, R.; IANNACCONE, L. Rational choice propositions about religious movements. **Religion and Social Order**, v. 3A, p. 241-261, 1993.
- TEIXEIRA, F. **Sociologia da religião enfoques teóricos**. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 60-78.
- TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Org.). **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2006.
- USARSKI, F. O dharma verde-amarelo mal sucedido: um esboço da acanhada situação do Budismo. **Estudos Avançados**, n. 52, p. 303-320, set./dez. 2004.
- WARNER, S. Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States. **American Journal of Sociology**, Chicago, v. 98, n. 5, p. 1044-1093, Mar. 1993a.
- WARNER, S. Book review of *The churching of America, 1776-1990: winners and losers in our religious economy*. In: FINKE, R.; STARK, R. **Journal for the Scientific Study of Religion**, Denver, v. 32, n. 3, p. 295-297, 1993b.
- WEBER, M. **Ensaio de Sociologia**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.
- WEBER, M. **Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva**. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

WEBER, M. **Ensayos sobre sociología de la religión**. 2. ed. Madrid: Taurus, 1992. v. 1.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WILLEMS, E. **Followers of the new faith: cultural changes and the rise of Protestantism in Brazil and Chile**. Nashville: Vanderbilt University Press, 1967.