

Migração e religião: padrões de migração no pentecostalismo mais antigo brasileiro

Norbert H. C. Foerster*

Resumo

Este estudo compara padrões de migração das duas igrejas do chamado pentecostalismo clássico brasileiro, Congregação Cristã no Brasil (CCB) e Assembleia de Deus. Ambas chegaram ao País por volta de 1910, trazidas por imigrantes (a CCB por um italiano, a Assembleia de Deus por dois suecos) que tiveram passagem pelos Estados Unidos, onde sofreram influência do líder pentecostal de Chicago, William Durham. A Assembleia de Deus nasceu como Igreja brasileira, e a CCB ficou durante décadas conhecida como “a Igreja dos italianos”, com o hinário e todo rito na língua italiana. A Assembleia de Deus teve logo seu centro de irradiação no nordeste brasileiro até o Rio de Janeiro, e a CCB se expandiu a partir de São Paulo e também do Paraná, situados no sul e sudeste do País. Um estudo da CCB do final anos de 1970 revela que os membros migram majoritariamente dentro do próprio estado, percorrendo distâncias curtas; já os assembleianos se locomovem mais entre os estados, perfazendo longos caminhos. O presente estudo pretende revistar os padrões de migração dos dois grupos após 20 anos, a partir de dados do Censo 2000, analisando o fluxo migratório em municípios de diversos tamanhos com destaque para o estado de São Paulo, explorando, entre outras questões, se as(os) migrantes se tornam membros dessas igrejas antes ou após a migração, qual a religião anterior e quais os motivos de aderirem a elas.

Palavras-chaves: Pentecostalismo no Brasil; Migração urbana; Padrões migratórios.

Migration and Religion: Patterns of Migration in Older Brazilian Pentecostalism

Abstract

This study compares patterns of migration between two so-called Brazilian classical Pentecostal churches, the Christian Congregation of Brazil (CCB) and the Assembly of God. Both arrived in the country around the year 1910, brought by immigrants (the CCB was by an Italian, the Assembly of God by two Swedish) that spent time in the United States, where they experienced the influence of the Pentecostal leader William Durham. While the Assembly of God was born as a Brazilian Church, the CCB was

* Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo e pesquisador do Grupo Religião Periferia na América Latina (REPAL). E-mail: norbertosvd@gmail.com .

know for decades as an “Italian Church”, with the hymnal and ritual in Italian. While the Assembly of God had as its centre the northeast of Brazil to Rio de Janeiro, the CCB grew from São Paulo, as well as Paraná, located in the south and southeast of the country. A study of the CCB in the 80’s reveals that its members migrated, in general, within the defined state, and, as such, traveled for short distances, while the members of the Assembly traveled between states, facing long travel. The present study plans to take a new look at patterns of migration of these two groups after 20 years, based on the data of the 2000 Census, analyzing the migratory flow cities of diverse sizes, but emphasizing the state of São Paulo, researching, amongst other questions, whether the migrants became members of these churches before or after migrations, their previous membership in churches, what was the former church membership, and what were the motives of church membership.

Keywords: Pentecostalism in Brazil; Urban migration; Migratory patterns.

Migración y religión: patrones de migración en el pentecostalismo brasileño más antiguo

Resumen

Este estudio establece una comparación entre los patrones migratorios de dos iglesias pertenecientes al llamado pentecostalismo clásico brasileño: la Congregación Cristiana de Brasil (CCB) y la Asamblea de Dios. Ambas llegaron al país alrededor de 1910 y fueron introducidas por inmigrantes (la CCB por un italiano, la Asamblea de Dios por dos suecos) que permanecieron por algún tiempo en los Estados Unidos, lugar en el que recibieron la influencia de un líder pentecostal de Chicago, William Durham. Desde su nacimiento, la Asamblea de Dios fue reconocida como una iglesia brasileña, sin embargo, durante décadas, la CCB fue identificada como “la iglesia de los italianos”. Esta institución, en sus inicios, mantuvo el himnario y todo el rito en la lengua italiana. Mientras la Asamblea de Dios establecía su centro de irradiación en el nordeste brasileño y se extendía hasta Río de Janeiro, la CCB lo hacía en los territorios de São Paulo y Paraná, situados al sur y sudeste del país. Un estudio de la CCB, realizado en los años 80, revela que sus miembros emigran mayoritariamente dentro del propio estado o provincia, viajando distancias cortas; mientras que los asambleanos se desplazan hacia el exterior del estado, recorriendo extensos trayectos. El presente estudio pretende revisar los patrones de emigración de esos dos grupos después de 20 años, a partir de datos ofrecidos por el Censo del año 2000, analizando el flujo migratorio en municipios de diversos tamaños. Se le prestará especial atención al estado de São Paulo. Entre otras cuestiones, se intenta saber si tales emigrantes adquirirían la membresía en sus correspondientes iglesias antes o después de haber emigrado; si antes de tornarse cristianos(as) profesaban otra religión, cuál era el tipo de religión que practicaban y cuáles eran las razones que los(as) llevaba a adherirse al cristianismo.

Palabras clave: Pentecostalismo en Brasil; Migración urbana; Patrones migratorios.

Introdução

Este estudo compara padrões de migração entre as duas igrejas pentecostais mais antigas do Brasil, Congregação Cristã no Brasil e Assembleia de Deus.¹ Na primeira parte, retratamos brevemente a imigração dos fundadores das duas igrejas dos países de origem para os Estados Unidos e daí para o Brasil. Ambas chegaram ao País por volta de 1910, trazidas por imigrantes (a CCB por um italiano, a AD por dois suecos) que tiveram passagem pelos Estados Unidos, onde sofreram influência do líder pentecostal de Chicago, William Durham. A Assembleia de Deus nasceu como Igreja brasileira, e a CCB ficou durante décadas conhecida como “a Igreja dos italianos”, com o hinário e todo o rito na língua italiana. A Assembleia de Deus teve logo seu centro de irradiação no norte e nordeste Brasileiro até o Rio de Janeiro; já a CCB se expandiu a partir de São Paulo e também do Paraná, situados no sul e sudeste do País.

Na segunda e terceira partes, apresentamos e analisamos um estudo da CCB do fim dos anos 70 que revela que os membros migram majoritariamente dentro do próprio estado, percorrendo distâncias curtas; os assembleianos, por sua vez, se locomovem mais entre os estados, perfazendo longos caminhos. Descrevemos as semelhanças e as diferenças das duas igrejas no fim dos anos 70 (parte 2) e apresentamos seus padrões de migração (parte 3) nessa época.

Na quarta parte, revistamos os padrões de migração dos dois grupos vinte anos após o estudo anterior, a partir de dados do Censo 2000, analisando o fluxo migratório em municípios de diversos tamanhos com destaque para o estado de São Paulo, a partir dos seguintes itens: quem sempre morava no município; quem dos migrantes nasceu no município e no estado de SP; a origem dos migrantes que não nasceram em SP; a última residência dos migrantes; e a moradia dos migrantes em 1995.

Na parte 5 comparamos os dados dos fins dos anos de 1970 e 1990, e na parte 6 discutimos os dados apresentados antes, no contexto da reflexão atual sobre a migração e sua relação com a religião, explorando a presença da AD e CCB nos municípios, estratificados por tamanho, a questão dos migrantes e seus laços sociais e a das atitudes dos membros da CCB.

Consideramos importante definir aqui o uso da palavra “migração”. Se, na Europa, compreende a mudança entre países, é costume, no Brasil, referir o conceito também ao processo no qual pessoas e famílias migram de um estado a outro ou dentro de um estado de um município a outro. De fato, compreendemos somente na primeira parte o conceito de migração no sentido específico de emigração ou imigração.

¹ Em seguida, abreviamos a Congregação Cristã no Brasil como CCB e a Assembleia de Deus com AD.

Em segundo lugar, é preciso ressaltar que o processo migratório não afeta somente os próprios migrantes, mas também a sua comunidade de origem e a comunidade de chegada. Abedelmalek Sayad (1998) demonstrou esse processo, muitas vezes dramático e trágico, para o caso dos migrantes da Argélia para a França; também Luiza Maria de Assunção e Ricardo Vicente Ferreira (2004), citando José de Souza Martins (2002), retomam a questão. Neste estudo, porém, nos será possível focalizar somente os próprios migrantes. Também a forma como a migração afeta de maneira diferente homens e mulheres não poderá ser analisada em profundidade aqui.

Os fundadores da Congregação Cristã no Brasil e da Assembleia de Deus: da Europa aos Estados Unidos, dos EUA ao Brasil

Retratamos aqui brevemente a imigração dos fundadores das duas igrejas dos países de origem para os Estados Unidos e daí para o Brasil. Levamos em conta também as autobiografias de Luigi Francescon (*Histórico da obra de Deus*) e de Adolf Gunnar Vingren, publicado por seu filho Ivar Vingren (*Diário do pioneiro*), apesar de os dois textos terem fortes traços do mito do herói, como Saulo Baptista (2002) constata com razão.

O fundador da CCB: o italiano Luigi Francescon

Luigi Francescon nasceu no dia 29 de março de 1866 em Cavasso Nuovo, vilarejo situado ao norte da Itália, na região de Friuli-Vêneto, província de Udine, hoje (desde a subdivisão de Udine em 1968) província de Pordenone, numa época em que o Estado italiano estava se formando ainda. De fato, a região à qual Cavasso Nuovo pertence foi anexada à Itália justamente no ano em que Francescon nasceu; Friuli, no sentido estreito, região na fronteira imediata com o então Império austríaco, foi anexado somente em 1918. A Itália começou a existir politicamente, mas não era ainda uma unidade cultural, nem possuía língua unificada; a língua de Francescon deve ter sido o *friuli* e não o italiano. Sintomático para a fragmentação da Itália é o fato de que a palavra *paese* pode significar tanto o vilarejo ou local de origem como o país da Itália: ainda muitos anos após a unificação da Itália, muitos italianos se identificaram mais com o vilarejo ou local de origem do que com a nação italiana. Além disso, o país foi marcado por uma profunda divisão entre o norte, mais rico e industrializado, e o sul, rural e pobre e julgado atrasado pelo norte que se considerou mais nobre.

Francescon aprendeu a profissão de mosaicista e cumpriu o serviço militar. Fugir desse serviço era para muitos jovens italianos um dos motivos principais para emigrar. Emigrar era uma prática do dia a dia naqueles

dias, principalmente em direção aos países vizinhos da Europa. Francescon, antes do serviço militar, já tinha visitado a Áustria e a Hungria (Budapeste) à procura de trabalho. Voltando do serviço militar, decidiu emigrar para a América. Naqueles dias, *Merica* compreendia tanto a América do Norte como a América do Sul, e muitos emigrantes não sabiam onde iriam desembarcar. O caso de Luigi Francescon provavelmente era diferente, porque um irmão dele, Oswaldo, também mosaicista, já vivia nos Estados Unidos (Chicago), e foi lá que chegou no dia 3 de março de 1890, em meio à “Grande Imigração”. Estamos diante de um padrão migratório importante: Francescon não se arisca ir a um lugar totalmente desconhecido, mas vai à cidade onde já mora um parente onde, portanto, ele pode logo contar com uma rede de apoio.

Outro padrão da emigração italiana importante naqueles anos era que italianos não iriam morar simplesmente num bairro ou numa região onde já viviam outros conterrâneos, mas italianos de uma região ou de uma cidade ou vilarejo específicos iriam se juntar com aqueles da mesma região, cidade ou vilarejo de origem. Como vimos acima, a identificação não era “a Itália”, como queriam os nacionalistas, mas uma localidade específica da Itália. “Os ímãs mais poderosos permaneceram as vilas de origem, não os locais de trabalho na Europa ou a *Merica*”, escreve Donna Gabaccia (2000, p. 72). Thomas Guglielmo (2004, p.16) informa: “Italianos iam a Chicago porque seus familiares e *paesani* já estavam lá. A ampla maioria de imigrantes italianos a Chicago construiu cuidadosamente cadeias intrincadas de migração, de cidades específicas na Itália para vizinhas específicas nos Estados Unidos”.

O conflito de segregação racial estava a pleno vapor nos EUA no fim do século XIX. Os imigrantes do norte da Itália eram “brancos na chegada” (título do livro de Thomas GUGLIELMO, 2004), vistos como “celtas” nórdicos, em contraste com os “ibéricos”, ou “*meridionali*” ou gente do “*Mezzogiorno*” do sul (GUGLIELMO, 2004, p. 23). Os próprios italianos não se interessavam muito pela categoria de “*la razza bianca*”, mas o diário de Chicago em língua italiana a promovia. O que marcava os italianos não era sua cor, mas a sua *italianità*. Dentro desse contexto, tem consistência a hipótese da existência “de uma tradição evangelical italiana” nos Estados Unidos e especificamente em Chicago, hipótese que Key Yuasa (2001) levanta e da qual Francescon, que na Itália deve ter sido católico formal, começou a fazer parte. Isso favorece e torna plausível também o chamado divino que Francescon acredita ter recebido (CONGREGAÇÃO CRISTÃ NO BRASIL, 2002, p. 38): “Naquele tempo enquanto se esperava a promessa, o Senhor fez saber ao irmão W. H. Durhan e outros que Ele me havia chamado e preparado para levar sua mensagem à colônia italiana; após fui eu mesmo também confirmado por Deus”.

Assim, Francescon inicia sua missão na América Latina, junto com G. Lombardi, em Buenos Aires. Uma segunda viagem missionária os leva ao Brasil, em 1910. Na Estação da Luz, eles evangelizam um italiano que os convida para sua casa em Santo Antônio da Platina, no Paraná. Enquanto Lombardi segue para Buenos Aires, Francescon, numa difícil viagem, vai para o Paraná. Em Santo Antônio da Platina, ele é perseguido pelos católicos, mas mesmo assim batiza onze pessoas “confirmadas com sinais do Altíssimo. Estas foram as primícias da grande Obra de Deus naquele país” (CONGREGAÇÃO CRISTÃ NO BRASIL, 2002, p. 46).

De volta a São Paulo, ele visita uma Igreja Presbiteriana na Rua Al-fândega, no Brás, bairro de maior concentração de operários italianos. São Paulo era, naquela época, nas palavras de João Fábio Bertonha, uma “cidade italiana”: “em 1916, os nascidos na Itália eram mais de 187 mil, cerca de 37% da população” (2004, p. 32; cf. BERTONHA, 2005).

Francescon é expulso da Igreja após sua pregação, mas um grupo de vinte, formado por presbiterianos, metodistas e alguns católicos, sai com ele: é o início da Congregação Cristã do Brasil em São Paulo. A Congregação cresce rapidamente, como movimento de italianos. Meio ano mais tarde Luis Francescon volta aos Estados Unidos, mas vai regularmente visitar o Brasil e a CCB por ele fundada. No total, são dez visitas, das quais oito demoram mais que dez meses. Dos primeiros anos “italianos” da CCB até 1935, quando ela inicia a produção do primeiro material estatístico, sabe-se muito pouco. Somente nas duas últimas passagens de Francescon no Brasil o perfil da CCB é fixado por escrito (*Resumo da convenção*, de 1936, e *Reuniões e ensinamentos*, de 1948), sucessivamente impressos até hoje. A partir dos anos de 1930, a CCB começa a introduzir a língua portuguesa no hinário e nos cultos.

Um dos fundadores da AD: o sueco Adolf Gunnar Vingren

Adolf Gunnar Vingren nasceu em 8 de agosto de 1879 em Ostra Husby, na Suécia. Jardineiro como o pai, emigra para os Estados Unidos em 1903 e vai morar com o tio Carl Vingren em Kansas City. Encontramos aqui o mesmo padrão migratório como no caso de Luigi Francescon: seguir um parente que já estava lá. Um ano depois se muda para Chicago, onde ingressa no seminário teológico dos batistas suecos e participa da “igreja batista sueca dali” (VINGREN, 2005, p. 24), prova que já houve uma colônia razoável de suecos nos EUA.² Em Chicago, faz parte do grupo pentecostal de William

² Conforme o pesquisador da imigração sueca para os EUA, H. Arnold Barton, os suecos também seguiam na sua emigração a rota de outros suecos que já haviam ido, porém, sem um localismo tão forte como os italianos e sem desenvolver algo semelhante à mentalidade da pertença à *italianità* destes.

Durham³, onde conhece também Daniel Berg, com quem fundaria as AD no Brasil, e no verão de 1909 recebe o batismo com o Espírito Santo. Ambos mudam-se temporariamente para a cidade de South Bend, Indiana. Escreve Vingren (2005, p. 27):

Um outro irmão, Adolfo Uldin, recebeu do Espírito Santo palavras maravilhosas, e vários mistérios sobre o meu futuro lhes foram revelados. Entre outras coisas, o Espírito Santo falou através desse irmão que eu deveria ir para o *Pará*. Foi-nos revelado também que o povo para quem eu testificaria de Jesus era de um nível social muito simples. (...) O que faltava era saber onde estava situado o *Pará*. Nenhum de nós o conhecia. No dia seguinte eu disse ao irmão Adolfo: “Vamos a uma biblioteca aqui na cidade para saber se existe algum lugar na terra chamada *Pará*”. Nossa pesquisa nos fez saber que no Norte do Brasil havia um lugar com esse nome.

No dia 19 de novembro de 1910 Vingren e Berg chegam no *Pará*. Um pastor metodista americano os leva a um pastor batista que também fala inglês. Continua Vingren (2005, p. 38s):

Um mês após nossa chegada ao *Pará*, um desses irmãos, chamado Adriano Nobre, membro da Igreja Presbiteriana no *Pará*, nos convidou para acompanhá-lo numa viagem à casa de seus pais, num local onde trabalhavam com borracha, situado três dias de viagem de Belém. (...) Testificamos também para o missionário batista (...) Esse missionário era sueco, mas havia sido enviado dos Estados Unidos para o Brasil. O seu nome era Erik Nilsson.⁴

Até aqui seguimos o diário de Gunnar Vingren, editado por seu filho Ivar. Há indícios de que os fatos históricos são bem diferentes. Referindo-se a pesquisas de Paul Freston e retomado por Saulo Baptista (2002, p. 24), escreve Siepierski (1999):

Na realidade, “*Pará*” era uma palavra muito conhecida na região de Chicago. Desde o aperfeiçoamento do processo de vulcanização efetuado por Charles Goodyear em 1839 a borracha havia se tornado um insumo industrial essencial. Entre 1860 e 1910 a Amazônia reinou absoluta como fornecedora de borracha

³ Na igreja de Durham havia um ancião escandinavo que mantinha um periódico, *Folke Vennen*, por meio do qual a mensagem de Durham atingia as diversas congregações escandinavas do centro-oeste americano (cf. SIEPIERSKI, 1991).

⁴ Vindo dos Estados Unidos na última década do século XIX, Erik Nilsson fundou, em Belém, a Primeira Igreja Batista do *Pará* e “certamente, enviava relatórios periódicos para a sede da sua missão” (BAPTISTA, 2002, p. 24).

para a indústria mundial – esse é também o período em que Chicago se torna o centro industrial dos Estados Unidos – e o tipo “Pará” era considerado o padrão mundial de qualidade dessa matéria-prima. No início deste século, longe de ser um local desconhecido no canto do mundo, Pará, como Belém (Santa Maria de Belém do Grão Pará), era conhecida naquela época, abrigava centenas de casas de exportação, que estavam em contato com o mundo todo. O nome “Pará” era uma constante nos centros industriais, como Chicago, principalmente em 1910, quando o governo brasileiro através da política conhecida como “valorização” forçou o preço da borracha tipo “Pará” acima de seis dólares por quilo, triplicando o preço em relação aos anos anteriores.

Em South Bend, especificamente, onde em 1910 Olof Adolf Uldin profetizou para Vingren e Berg que eles deveriam ir para “Pará”, havia uma fábrica de automóveis, a Studebaker Automobile Company, que usava muita borracha oriunda do Brasil. Em Mishawaka, cidade contígua a South Bend, havia também uma grande importadora de borracha tipo “Pará”, a Mishawaka Woolen Manufacturing Company, que era a maior empregadora da cidade e fabricava artefatos de borracha, como sapatos, botas, capas de chuva, pneus, etc... Como a borracha era um insumo muito caro, havia várias fábricas de reaproveitamento das sobras de borracha. Em Mishawaka havia a Rubber Regenerating Company, que começou a operar em 1909. Uma de suas competidoras, a Bloomington Rubber Company, da Pensilvânia, colocou no mercado em 1914 um tipo de borracha reaproveitada de pneu sólido denominado “Black Pahrah”, em clara referência à qualidade da borracha tipo “Pará”.

Em 1910 a borracha era um assunto importante em South Bend, como uma rápida olhada nos jornais da época revela.

Permitimo-nos essa longa citação porque ela mostra como todos os elementos citados no diário de Vingren (South Bend, borracha e Pará) estão aí. Diante do forte vínculo da Amazônia com os Estados Unidos da América pelo comércio de exportação da borracha, assunto diário dos jornais da época, é muito improvável que Uldin, Berg e Vingren não fizessem ideia onde ficava o Pará e tivessem que ir numa biblioteca para saber. Além disso, Berg e Vingren encontraram logo um missionário sueco, o que reforça a suspeita de que os dois não foram para um lugar totalmente desconhecido, mas seguiram uma rota já familiar.

Se Vingren cita, no seu diário, ainda os três elementos de ligação (South Bend, borracha e Pará), sem evidenciar vínculo comercial entre eles, a matéria-prima do elo comercial some por completo na *História das Assembléias de Deus no Brasil*, escrito por Emílio Conde (1960). Nessa obra, a palavra “borracha”

não é citada nenhuma vez no contexto da chegada de Vingren e Berg⁵, e a possibilidade de Vingren ter seguido uma rota comercial é obscurecida de vez. Além disso, a AD não recrutava, nos seus primórdios em Belém, os seus membros de um povo “de um nível social muito simples”, como Vingren escreveu no seu diário, mas de classes influentes da cidade e do Estado.

Diferentemente de Francescon, Vingren e Berg não entenderam sua missão como dirigida aos suecos. Desde o início, a Assembleia de Deus, que até 1914 se chamava Missão Fé Apostólica, se dirigia aos brasileiros. Nas primeiras três décadas, porém, dominavam nela lideranças suecas, e a passagem do controle para mãos brasileiras nordestinas e autoritárias⁶ não ocorreu sem conflitos. De Belém, a AD se espalhou no Norte e Nordeste e, acompanhando o trajeto dos migrantes nordestinos, veio ao Sul.

A AD e a CCB no fim dos anos de 1970: semelhanças e diferenças

Entre 1976 e 1977, Reed Elliot Nelson fez, no Estado de São Paulo, um estudo de campo do pentecostalismo brasileiro, pesquisando membros dos dois então dominantes grupos pentecostais do Brasil, Congregação Cristã no Brasil e Assembleia de Deus. Apresentamos, neste parágrafo, as principais conclusões dessa pesquisa.

Enquanto a maior parte da informação apresentada foi adquirida usando os métodos etnográficos tradicionais, dados de um levantamento são incluídos para reforçar alguns pontos. O levantamento foi aplicado a membros de ambos os grupos assim como também a um grupo de controle de Católicos Romanos no

5 A única citação da palavra “borracha” na *História das Assembleias de Deus no Brasil* se encontra no capítulo IV, com o título “Territórios – Rondônia”, onde se lê (p. 70): “Mais cedo do que se supunha a mensagem Pentecostal alcançou os Territórios do extremo Norte do Brasil, fixando-se definitivamente vitorioso nessas paragens, o Evangelho de Cristo através das atividades incessantes das Assembleias de Deus. Rondônia, que também se chamou Guaporé, formou-se de terras pertencentes aos Estados do Amazonas e de Mato Grosso. Ao tempo em que os primeiros pentecostais alcançaram o extremo Norte, essa região ainda desfrutava um pouco da fama, prestígio e riqueza que a borracha assegurou, por largos anos, às regiões amazônicas, mas logo depois a queda do latex terminou com o esplendor econômico da vasta região.”

6 O modelo autoritário de organização da AD se reflete, para Baptista (2002), na longa duração dos mandatos presidenciais na igreja-mãe, em Belém. Também Nelson, nos seus vários textos (p. ex. 1979, 1989), não se cansa de destacar o caráter autoritário da liderança do pastor assembleiano. Para ele, a autoridade do pastor da AD se baseia no modelo *patron-client* (patrão-empregado) que rege a igreja. Ele interpreta, seguindo a argumentação de *LaLine* (1970), a função do pastor como substitutiva pelos caudilhos rurais que o nordestino deixou para trás ao migrar aos centros urbanos.

Estado de São Paulo em junho de 1977. Membros dos diferentes grupos foram pesquisados a respeito de suas atitudes frente à participação nos eventos principais da vida nacional Brasileira e frente a valores religiosos. Dados a respeito da participação no lugar de trabalho, do nível de educação e dados demográficos também foram colhidos. Trinta e três membros da Congregação Cristã no Brasil foram entrevistados, e quarenta e quatro membros da Assembléia de Deus e grupos pentecostais relacionados preencheram uma versão por escrito do roteiro da entrevista. Trinta e três Católicos Romanos foram entrevistados para providenciar dados de base. (NELSON, s.d., p. 3s).

Informa o autor ainda que a CCB foi estudada mais detalhadamente; os membros da AD e grupos relacionados – conjunto que o autor chama de “pentecostais integrados” ou “institucionais” – eram todos estudantes do Seminário de Avivamento Bíblico do qual participavam virtualmente todos os grupos pentecostais maiores no Brasil, com exceção da CCB. Por causa disso, os dados foram corrigidos por “pesagem” e submetidos à análise de variância, e os resultados comparativos analisados, todos significativos a um nível de 0,05 ou menos. O estudo chegou aos resultados apresentados a seguir.

Ambos os grupos tiveram em comum a aceitação e prática da doutrina pentecostal tradicional; abundância de manifestações de profecia, curas e glossolalia; adesão à austeridade na vestimenta e no código moral; prática de batismo por imersão, renascimento pelo Espírito, liberalismo bíblico e fé na volta imediata de Jesus. Ambos recrutaram seus membros das classes baixas e médias baixas e tiveram um crescimento astronômico a partir dos anos de 1930 (NELSON, s.d., p. 5).

Do outro lado, o estudo revelou profundas diferenças entre os dois grupos: a CCB se mostrou resistente a uma integração maior na sociedade global, e a AD caminhou em direção a uma aceitação e participação maior nos valores e na vida nacional.

Os membros da CCB atribuíram muitos eventos na sua vida a forças externas. A expressão “Deus vai preparar um milagre na sua casa” era (e continua sendo) recorrente nos cultos; a planos fracassados era (e continua sendo) atribuído, nos testemunhos, que “Deus não preparou”; e a própria conversão era (e continua sendo) entendida como passivo “obedecer ao chamado” e não como ativa adesão. Os pentecostais integrados, ao contrário, insistiram na pregação da moral puritana. Assim também a vida política era (e continua sendo) vista como imutável pela CCB. Por isso, interferência nela não faz sentido e era (e continua sendo) interdita, com exceção dos deveres do cidadão que devem ser obedecidos, como o ato de votar, ou a CCB publicar o relatório anual, no qual ainda nos anos de 1960 estava estampado: “para dar a César o que é de César”.

Membros da CCB demonstraram uma tolerância por ambiguidade significativamente inferior a dos pentecostais integrados. A recorrente promessa do pregador nos cultos da CCB, “Volte para sua casa, que Deus já escutou a sua causa e enviou alívio”, era (e continua sendo) uma solução simbólica de problemas diários dos membros, reforçada pelos testemunhos anteriores que contam como a palavra de Deus, ouvida em outros cultos, se realizou – mesmo se na vida real o prometido alívio não vem. O autor avalia a necessidade de que toda ação precisa ser confirmada pelo Espírito como consequência dessa baixa tolerância por ambiguidade que livra, de passagem, o indivíduo da responsabilidade (NELSON, s.d.). Outros indicadores confirmam essa baixa tolerância, resultado de classificação binária: à questão se a sua igreja era a única verdadeira, 69% dos membros da CCB responderam positivamente, contra apenas 2% dos pentecostais integrados e 35% católicos. Setenta e cinco por cento de membros da CCB consideraram o uso de maquiagem por mulheres um perigo para sua salvação, contra 30% dos pentecostais institucionais; e à pergunta se uma moça não casada não deve viver fora da casa dos pais, deu a mesma porcentagem, indicando uma orientação conservadora da CCB. Igualmente foi levantado que os pentecostais institucionais frequentam o culto duas vezes por semana, contra três vezes dos membros da CCB (NELSON, s.d.).

O autor encontrou indícios de que a CCB exigia dos membros integração total no grupo, reduzindo os laços relacionais com o ambiente; já a AD permitiu e até encorajou os membros de ocuparem múltiplos papéis em outras organizações. Assim, a CCB condenou praticamente qualquer lazer não-religioso: esporte, jogos, TV (somente 53% dos membros da CCB tinham TV, contra 76% dos pentecostais institucionais e 97% da população geral), rádio (apenas 46% dos membros da CCB possuíam rádios, contra 89% dos pentecostais institucionais e 93% da população geral) e jornais ou revistas (somente 11% dos membros da fizeram assinatura, contra 38% dos pentecostais integrados). Igualmente, o estudo não foi valorizado na CCB, onde se insiste que o ignorante humilde, por sua confiança apenas na sabedoria divina, confunde o inteligente que confia na própria sabedoria. Os membros da CCB tiveram os índices mais baixos na porcentagem de trabalho fora de casa; por sua vez, os pentecostais integrados lideravam até sobre a população geral (62% da AD contra 38% da população; CCB: 34%).

A partir desses dados, conclui-se que os membros da AD e da CCB possuem diferentes tipos de personalidade ou atitudes perante a realidade: os pertencentes à CCB consideram que o controle dos eventos é externo, resultando numa atitude conservadora, submissa, passiva, intolerante com ambiguidades e evitando comportamentos de risco, “sem precisar dos múlti-

plos e frequentemente contraditórios papéis, característicos de uma sociedade industrial” (NELSON, s.d., p. 14). A AD enfatiza o foro interno e a eficácia do esforço individual e leva os membros assim a uma alta tolerância à ambiguidade, orienta para a mobilidade e relaciona o esforço individual com a posição na sociedade, preparando-os para a inclusão parcial na sociedade moderna. O autor insiste em que as duas igrejas apenas reforçam essas distintas personalidades, mas que estas são variáveis antecedentes. Do mesmo modo, haveria, de um lado, uma afinidade eletiva entre o coronelismo no Nordeste (de onde provem a maioria dos migrantes membros dessa Igreja) e o autoritarismo ou a relação patrão-empregado predominante na AD, e, do outro, uma afinidade entre o modelo da família extensa predominante no Brasil tradicional e o tradicionalismo e a prevalência do carisma tradicional na CCB (NELSON, 1989).

Resta a pergunta “por que as duas organizações atraem clientelas tão diferentes, apesar da doutrina e das origens na mesma classe social quase idênticas. A resposta se encontra no mecanismo como os dois grupos lidam com seu ambiente, particularmente suas práticas de recrutamento” (NELSON, s.d., p. 16). A CCB não faz proselitismo público, mas recruta os membros pelas redes capilares de parentes da família extensa e amigos, atraindo assim pessoas do mesmo perfil já existente. Os pentecostais integrados usam também os meios de comunicação de massa e proselitismo público em praças e ruas, e fazem aderir um grupo muito mais heterogêneo. O autor pressupõe que os fortes laços familiares que a CCB mantém e incentiva impedem a integração no novo ambiente e preservam padrões culturais tradicionais⁷; a orientação para a mobilidade começa justamente cortando os laços com a família extensa.

A AD e a CCB no fim dos anos de 1970: padrões de migração

Reed Elliot Nelson chama atenção para os diferentes padrões de migração dos membros da CCB e da AD:

Muitos membros da amostra da CCB (48%) migraram até sua residência atual, mas a maioria não se moveu mais do que 100 milhas⁸, normalmente de um distrito rural a uma cidade do interior ou a São Paulo, mudança esta que não constitui um rompimento com os laços de parentesco. (...) Do outro lado, 41%

⁷ Recentemente, Valéria Esteves Nascimento Barros (2003a e 2003b), analisando a conversão de uma tribo indígena guarani na terra indígena Laranjinha/PR à CCB, argumenta que os indígenas conseguiriam integrar o sistema de crença da CCB na sua cosmovisão tradicional tribal anterior que se manteria como estrutura principal – algo questionado por Dickie (2003), que lembra o caráter intransigente da CCB com respeito a outras crenças.

⁸ Uma milha corresponde a 1.609 metros.

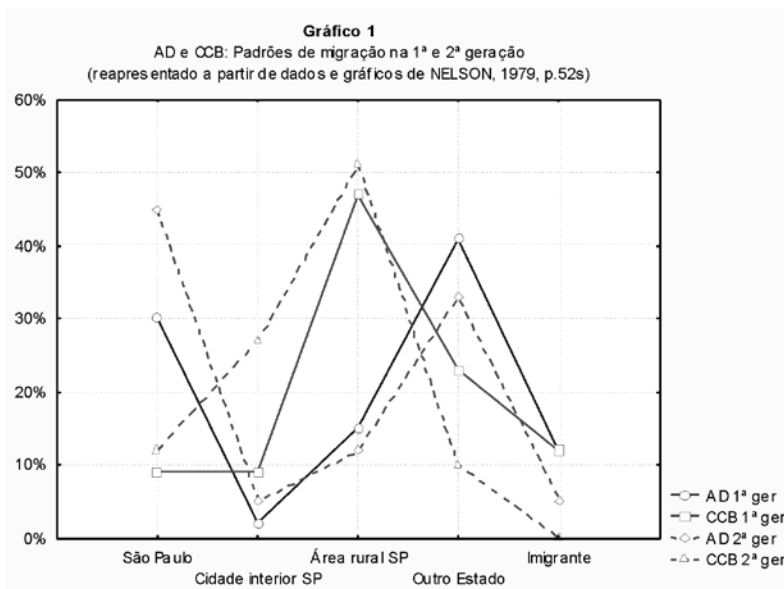
da amostra institucional migraram mais do que mil milhas, vindas de outro Estado. Apesar de este tipo de migração ser facilitado, às vezes, pela família, ele representa uma ruptura muito mais forte com o passado, aumentando assim as chances de perda de laços de sangue por isolamento geográfico ou por evitação voluntária.

Conforme o autor, a distância da migração atenua os laços de parentesco, além de estes inibirem atitudes modernizantes e mudanças mais radicais de visão do mundo. Conseqüentemente, migrantes com laços de parentesco mais fracos se afiliam mais facilmente a um grupo pentecostal que recruta fora dos laços de sangue tradicionais, enquanto

a CCB, com sua ênfase pesada na família extensa e características tradicionalistas, pode de fato servir como meio para lidar com mudanças na sociedade que tornam a vida difícil para uma pessoa de orientação mais tradicional. (NELSON, 1979, p. 19s)

A AD e a CCB assumiriam, portanto, funções opostas, apesar da doutrina quase idêntica e de atingir os mesmos estratos sociais: aquela se integra à sociedade modernizante, esta facilita a resistência a atitudes modernizantes.

O autor elaborou ainda, a partir de sua amostra, os padrões de migração para as primeiras duas gerações da AD e da CCB (NELSON, 1979, p.52s) e os apresentou em gráficos que aqui rerepresentamos:

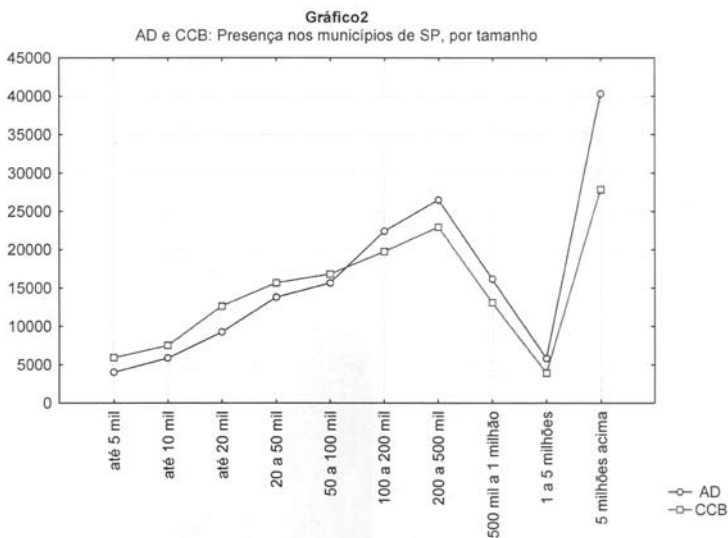


Vemos que mais do que 70% dos membros da AD vêm da cidade de São Paulo ou de outro estado. Trinta por cento dos assembleianos vêm de São Paulo e 40% de outro estado na 1ª geração, relação que se inverte na 2ª geração, com 45% de nascidos em São Paulo e 32% em outro estado. Diferentemente, a grande maioria dos membros da CCB vem da área rural (pouco menos que 50% na 1ª geração e pouco mais que 50% na 2ª). A porcentagem dos membros da CCB provenientes de cidades do interior mais que dobra da 1ª para a 2ª geração, e o número dos que vêm de outro Estado diminui quase pelo mesmo fator. Além disso, na 2ª geração não há mais imigrante na CCB.

Passamos agora a comparar esses padrões de migração dos dois grupos pentecostais com os dados levantados vinte anos depois da pesquisa de Nelson, no Censo 2000.

A AD e a CCB no fim dos anos de 1990: padrões de migração

Das 4.038.217 pessoas do estado de São Paulo cujos dados foram levantados no último Censo (2000), 159.820 (3,95%) eram da AD e 146.155 (3,6) da CCB. A AD possui, portanto, 52,23% e a CCB 47,77% do total dos dois grupos. Os dois grupos da amostra se distribuem da seguinte maneira nos municípios, por tamanho destes⁹:



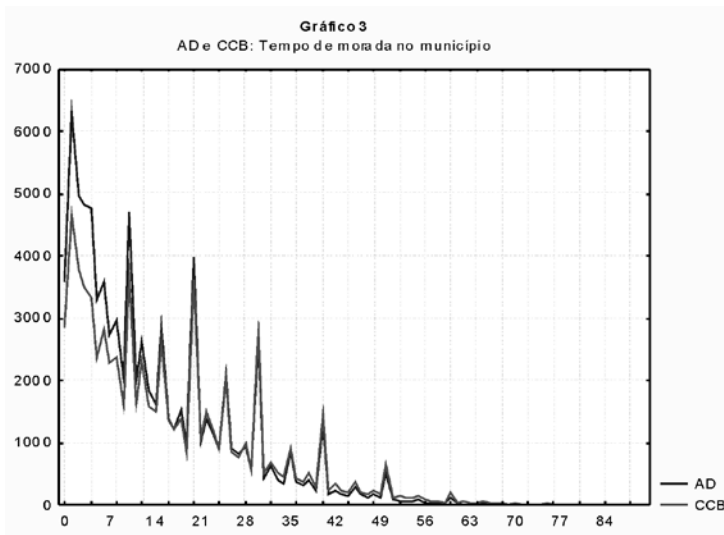
⁹ Todos os gráficos dos dados do Censo 2000 da nossa autoria foram elaborados com o programa *StatSoft, Inc. (2007). STATISTICA (data analysis software system), version 8.0. www.statsoft.com.*

Notamos, portanto, que a CCB soma mais membros no total dos municípios até cem mil habitantes do que a AD em todas as faixas (até 5 mil; entre 5 e 10 mil; entre 10 e 20 mil; entre 20 e 50 mil; e entre 50 e 100 mil habitantes); a partir do total dos municípios com mais de 100 mil habitantes, o número dos membros da AD é maior do que o da CCB em todas as faixas (100 a 200 mil; 200 a 500 mil; 1 a 5 milhões; mais de 5 milhões). Observemos em seguida os padrões de migração.

Quem sempre morava no município

Perguntamos, em primeiro lugar, quantos membros de cada grupo sempre moravam nesse município: 47,41% dos que pertencem à AD sempre moravam ali (contra 52,59%), e esse foi o caso para 49,30% da CCB (contra 50,70%). Nesse aspecto, os membros da AD possuem, portanto, mobilidade maior do que os da CCB.¹⁰

Em segundo lugar, indagamos a respeito do tempo que os membros da AD e CCB moram no município. O gráfico abaixo mostra que o número de fiéis da AD com pouco tempo de moradia supera largamente o dos pertencentes à CCB; a partir dos 28 anos de moradia no município, os índices da CCB são maiores.¹¹

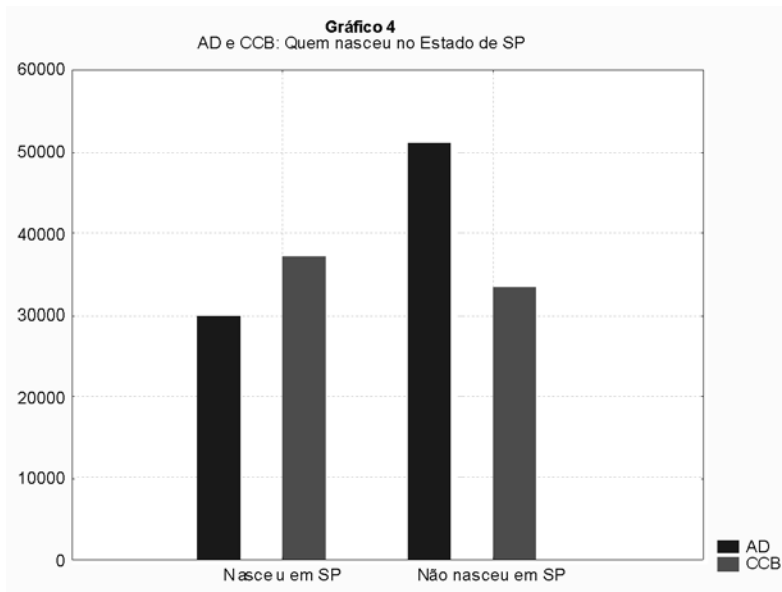


10 Da população geral, a porcentagem dos que sempre moravam no município é maior ainda: 52,56% (contra 47,44).

11 Os índices da população geral, até os 38 anos, se encontram, em geral, entre os índices da AD e da CCB, mais próximos da CCB; após os 38 anos, os valores percentuais são mais altos ainda do que os da CCB.

Quem dos migrantes nasceu no município e no estado de SP

A respeito do lugar de nascimento dos migrantes, 3,73% da AD afirmam que nasceram no município (contra 96,27% originários de outro); a porcentagem entre os migrantes da CCB é levemente maior: 4,88% nasceram no município e 95,12% fora dele.¹² As diferenças ficaram enormes, porém, com respeito ao número de migrantes que nasceram no estado de São Paulo: somente um terço dos migrantes da AD nasceu no estado de São Paulo (36,81% contra 63,19%), mas mais do que da metade, no caso da CCB, nasceu no estado (52,85% contra 47,15% para a CCB) – uma taxa bem mais alta até do que a da população geral.¹³



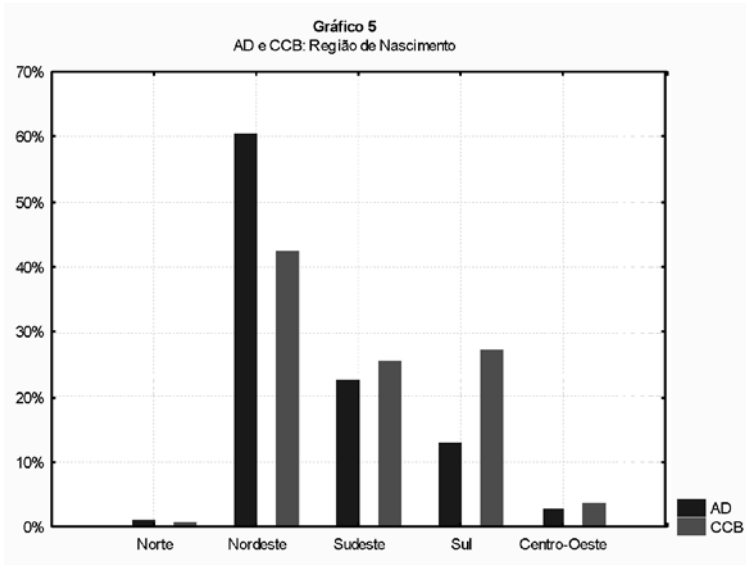
A origem dos que não nasceram em SP

Dos que não nasceram no estado de São Paulo (51.129 dos 159.820, ou 32% da AD; e 33.236 dos 146.155 membros, ou 22,7% da CCB), percebemos que pouco menos que dois terços (60,27%) dos membros da AD nasceram no Nordeste, apenas 22,49% no Sudeste (sem SP) e 13,04% no Sul. As porcentagens da CCB são quase invertidas: apenas 42,30% dos membros

12 Da população geral, a taxa dos migrantes que nasceram no município é maior ainda: 5,14% nasceram no município e 94,86% fora dele.

13 Os índices da população geral encontram-se entre aqueles da AD e os da CCB: 46,79% dos migrantes nasceram no estado de São Paulo e 53,21% não.

nasceram no Nordeste, mais da metade nasceu no Sul ou Sudeste: 25,57% no Sudeste (sem SP) e 27,16% no Sul.¹⁴



A última residência

Olhando a última residência dos migrantes e dos que moram no estado há menos de dez anos (20.172 membros, ou 12,6% da AD; e 10.639 membros, ou 7,3% da CCB), o quadro é o seguinte:

A soma desses migrantes do Sudeste, Sul e Centro-Oeste é menor que a metade dos nordestinos para a AD, mas supera os migrantes nordestinos em mais que 50% na CCB.¹⁵

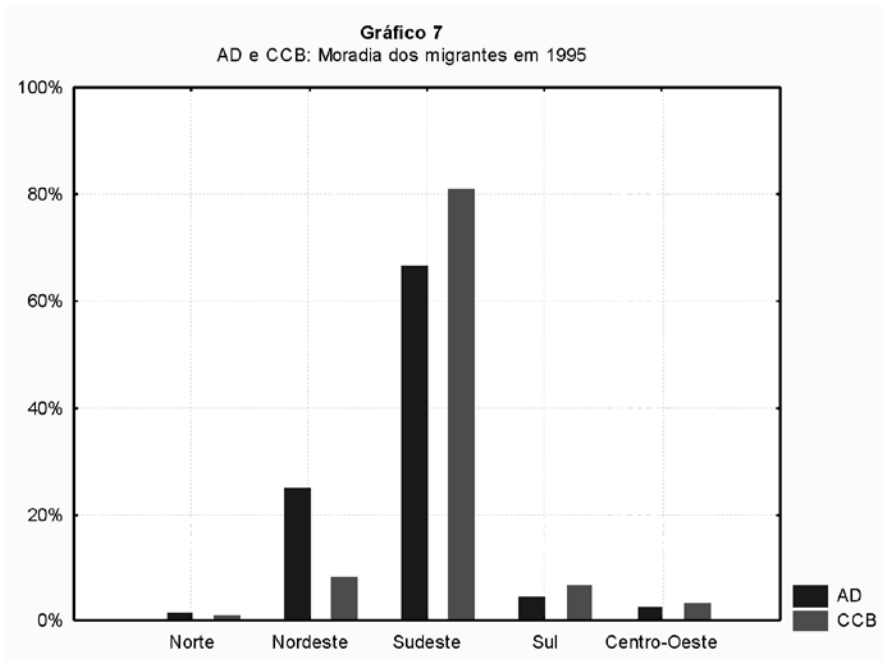
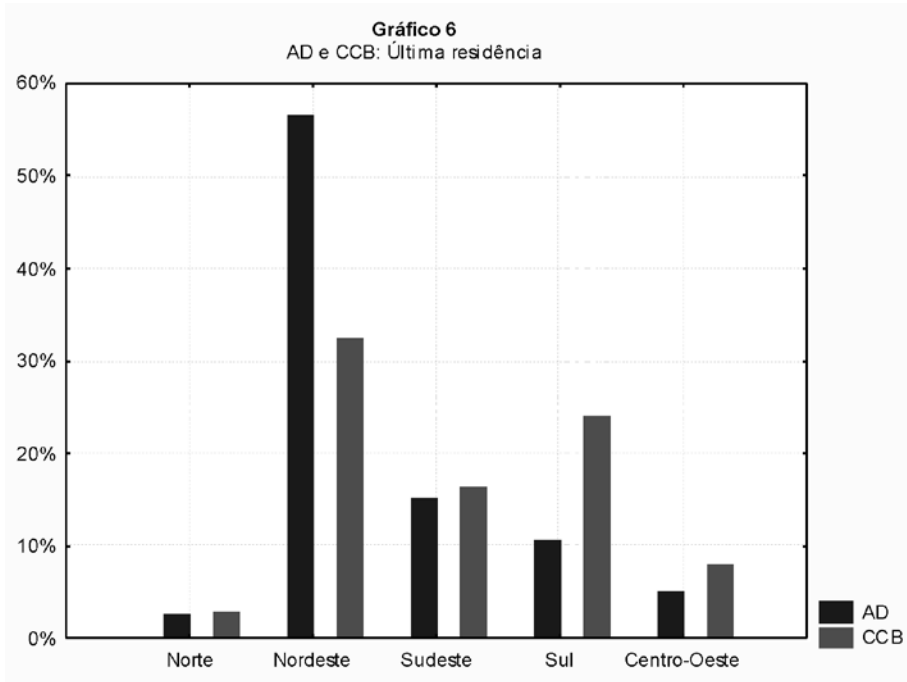
Moradia dos migrantes já nascidos em 1995

Finalmente o Censo levanta onde moravam os migrantes hoje residentes em SP que já haviam nascido nessa data, em 31/07/1995. Um quarto (24,69%) dos membros da AD morava no Nordeste e dois terços (66,36%) no Sudeste e mais 4,22% no Sul; no caso da CCB, quatro de cada cinco membros (80,66%) moravam no Sudeste, 6,71% no Sul e apenas 8,16% moravam no Nordeste¹⁶:

¹⁴ Os índices da população geral de SP encontram-se entre aqueles da AD e da CCB: 53,70% nasceram no Nordeste, 24,06% no Sudeste e 15,01% no Sul.

¹⁵ Também nesse item, os índices da população geral de SP encontram-se entre aqueles da AD e CCB: 49,98% tiveram sua última residência no Nordeste, 16,48% no Sudeste e 13,23% no Sul.

¹⁶ Também aqui os índices da população geral de SP encontram-se entre aqueles da AD e CCB: 18,61% moravam no fim de julho de 1995 no Nordeste, 71,87% no Sudeste e 4,72% no Sul.



Comparação dos dados dos fins dos anos de 1970 e 1990

Apesar de Nelson ter trabalhado com um número bastante reduzido de casos, os seus dados a respeito da migração se sustentam mesmo 20 anos depois: os cinco índices por nós pesquisados (moradia no município; nascimento no estado de SP; origem dos que não nasceram em SP; última residência; e moradia dos migrantes em 1995) indicam maior mobilidade dos membros da AD, ou seja, os membros da CCB migram menos. Eles moram no município há mais tempo; bem mais migrantes da CCB do que da AD nasceram no estado de SP; a origem da maioria dos membros da CCB que não nasceram em SP é significativamente mais próximo do estado do que a origem dos respectivos membros da AD; e em 1995 bem mais membros da CCB do que da AD moravam em SP ou perto do estado. A observação astuta de Nelson (s.d., p. 19), segundo a qual “o tipo de migração deve ser especificado”, é um elemento diferenciador válido entre a AD e a CCB até hoje. Chama ainda a atenção que, referente ao estado de São Paulo, a maioria dos membros da AD continua recrutado fortemente entre nordestinos, e os fiéis da CCB mantêm-se majoritariamente recrutados no Sudeste e no Sul.

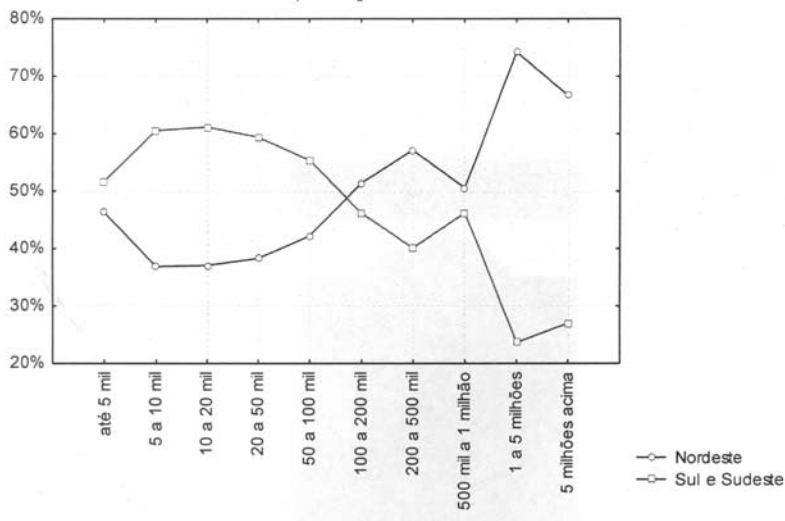
Discussão dos dados

Passamos agora a discutir os dados apresentados acima no contexto da reflexão atual sobre a migração e sua relação com a religião.

Discussão da presença da AD e CCB nos municípios, estratificados por tamanho

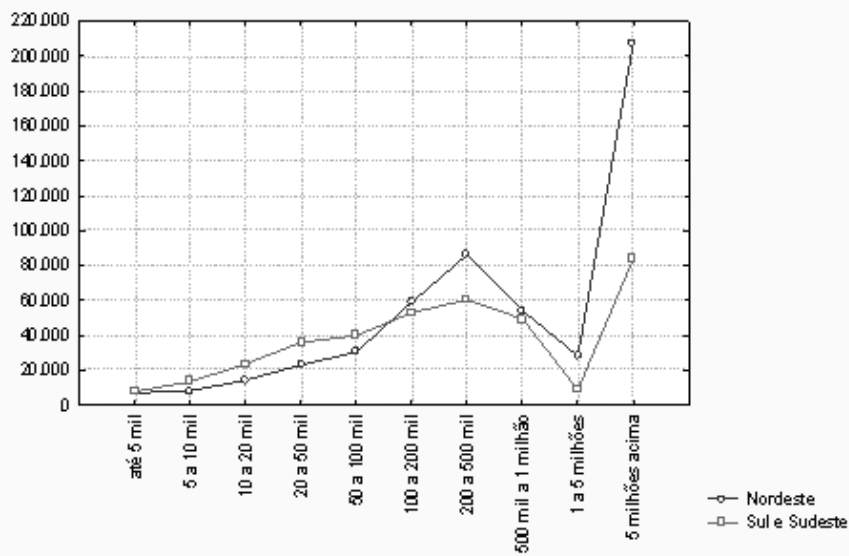
Vimos que, com respeito à presença nos municípios estratificados por tamanho, a CCB supera, no total dos municípios até cem mil habitantes, em todas as faixas, a AD; esta, por sua vez, tem mais membros em todas as faixas dos municípios acima de cem mil habitantes. A grande maioria dos membros migrantes da AD é nordestina, e no caso da CCB eles vêm majoritariamente do Sul ou do Sudeste. Levando em conta esses dados, decidimos investigar, pelo índice de estado de nascimento, como o total dos migrantes da população geral em cada faixa dos municípios, estratificados por tamanho, se diferencia conforme a origem daqueles. (Devemos lembrar que a Região Sudeste compreende, aqui, somente Rio de Janeiro, Minas Gerais e Espírito Santo, uma vez que os nascidos no estado de São Paulo não são contabilizados como migrantes.)

Gráfico 8
Total dos migrantes, por tamanho de município,
diferenciado pela origem destes



Comparando como os migrantes de origem diferente se distribuem nos municípios estratificados por tamanho, temos o seguinte quadro:

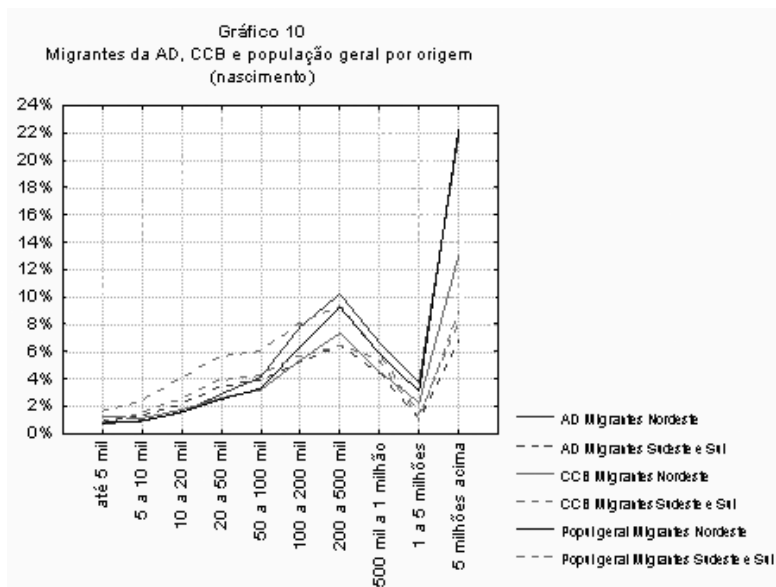
Gráfico 9
Origem dos migrantes (Nascimento) nos municípios de SP,
estratificados por tamanho



Vemos, portanto, que o gráfico da origem dos migrantes da população geral, medida por seu nascimento, se assemelha bastante ao da presença da AD (correspondendo à curva do Nordeste) e da CCB (correspondendo à curva do conjunto Sul e Sudeste) nos municípios (cf. Gráfico 2 acima). A maior diferença com o gráfico 2 – no qual a CCB aparece na cidade de São Paulo, quando levado em consideração o total dos seus membros, com valores mais altos do que os migrantes do Sul e Sudeste no Gráfico 8 – pode ser explicada pela inclusão dos membros da AD e CCB nascidos no Estado de São Paulo, o que não ocorre no Gráfico 8. Lembramos que o Gráfico 4 mostra que significativamente mais membros da CCB nasceram em SP do que membros da AD.

Como os migrantes do Nordeste e do conjunto Sul e Sudeste da AD e CCB se distribuem nos municípios de diferentes tamanhos? Já vimos que os locais com população em torno de 100 mil habitantes são um divisor de água: até esse número, a CCB prevalece sobre a AD, depois inverte-se a relação. Também, nos municípios com até 100 mil habitantes, os migrantes do conjunto Sul e Sudeste prevalecem sobre os nordestinos na população geral, depois disso se inverte.

De fato, o Gráfico 10 mostra que até na AD – igreja onde predominam largamente os nordestinos entre os migrantes –, entre os municípios com população de até 100 mil habitantes, os migrantes do conjunto Sul e Sudeste prevalecem sobre os do Nordeste. Percebemos também que, no caso da CCB, os migrantes do conjunto Sul e Sudeste só não prevalecem nos municípios com mais que 1 milhão de habitantes.



Mesmo assim, consideramos, de certa maneira, surpreendente esse paralelismo entre a presença diferenciada das duas igrejas e de migrantes do Nordeste ou Sudeste e Sul da população geral, respectivamente, nos municípios estratificados por tamanho. A razão é que nos últimos trinta anos houve uma acentuada diminuição do impacto da migração no estado de São Paulo, como mostra a seguinte tabela, elaborada por da Cunha (1997) e rerepresentada por Assunção e Ferreira (2006, p. 1).

Volume e taxa média anual de imigração interestadual segundo região de última residência – Estado de São Paulo – 1970/95

Região de residência anterior	Período da imigração					
	1970/1980		1981/91		1991/95	
	Volume	Taxa (%)	Volume	Taxa (%)	Volume	Taxa (%)
Nordeste	1.255.890	0,59	1.235.795	0,43	558.301	0,34
Paraná	720.274	0,34	365.003	0,12	164.641	0,10
Minas Gerais	598.684	0,28	405.843	0,14	165.593	0,10
Norte	21.818	0,01	39.099	0,01	21.281	0,01
Rio de Janeiro/ Espírito Santo	131.922	0,06	116.240	0,04	47.295	0,03
Centro-Oeste	143.925	0,07	102.235	0,03	47.533	0,05
Sul (menos Paraná)	49.735	0,02	41.708	0,01	21.058	0,01
Outros	131.833	0,06	41.428	0,01	13.875	0,00
Total	3.054.081	1,42	2.347.351	0,82	1.039.577	0,64

Fontes: Fundação IBGE; Censo demográfico (1980; 1991); e PNAD (1995).

Enquanto isso, a AD continua crescendo vigorosamente; a CCB também cresce, mas em escala bem menor. É esse aumento de fiéis pelo menos em boa parte desacoplado dos fluxos migratórios? Se essas duas igrejas pentecostais já eram predominantemente de migrantes – o que, como vimos, diz mais respeito à AD do que à CCB, pelos dados levantados –, hoje o são menos? Olhando mais detalhadamente a tabela, vemos que o fluxo migratório das regiões onde a CCB recruta majoritariamente os membros (Sul e Sudeste; mas também no Centro-Oeste mais que a AD) teve redução mais forte que o do Nordeste, onde a AD é mais forte nesse recrutamento. Pode-se dizer: a expansão da CCB é mais modesta, porque a migração dos estados de onde veio tradicionalmente a maioria dos seus membros migrantes arrefeceu muito. A AD continua crescendo vigorosamente, porque o fluxo migratório do Nordeste diminuiu, mas em escala pequena. O crescimento dessas duas igrejas não seria, portanto, desacoplado dos fluxos migratórios. De fato, Rosana Baeninger (1997, p. 60) afirma que “houve uma ligeira diminuição, mas o

padrão migratório não mudou, continuando ainda a tendência de movimentos do nordeste em direção ao estado, especialmente para aquela RM [Região Metropolitana].” Isso significa que o fluxo migratório para a RM de São Paulo, especialmente para a sua fronteira, mostra um quadro diferente daquele para o estado de São Paulo, como já mostrou Haroldo Torres (2005).

Em estudo recente, Negrão (2001) já não consegue enxergar diferenças quantitativas entre os migrantes e os não-migrantes com relação à mudança religiosa, porque a maioria dos não-migrantes (60%) é também formada de mutantes religiosos. Mesmo assim, Assunção e Ferreira (2006, p. 3s) consideram que a relação entre religião e migração continua sendo significativa, porque

a migração pode ainda ligar-se ao fenômeno da mudança, do trânsito entre as religiões, bem como ao fenômeno das duplicidades/multiplicidades religiosas. Isso pode ocorrer da seguinte forma: os não migrantes apresentariam este tipo de comportamento porque já vivem num espaço de diversidade religiosa, e os migrantes passariam a ter tal comportamento quando chegam para viver em tal espaço. (...) Para saber se isto se realiza de fato, a pesquisa terá que verificar, então, de onde vieram os migrantes, de que contextos religiosos eles saíram (se de contextos de monopólio ou de um mínimo de pluralidade), e quais eram aí os seus comportamentos religiosos.

Deve-se pesquisar, portanto, o trajeto migratório: se os migrantes vieram de sua terra natal diretamente para São Paulo ou se passaram antes por outros lugares, e se mudaram de religião antes mesmo de migrarem ou após a chegada em São Paulo. A pesquisa de Assunção e Ferreira (2006, p. 17) teve como resultado que, para os migrantes,

a exclusividade na origem religiosa continua a ser do catolicismo, diferentemente dos não migrantes, para os quais a socialização religiosa acontece normalmente em mais de uma religião. ... Outro fato diferenciador é, na situação religiosa atual, a participação marcante de pentecostais entre migrantes e de adeptos de religiões orientais entre não migrantes.

Os não-migrantes apresentam um quadro bastante difuso e disperso das trajetórias religiosas; no caso dos migrantes, parece haver certo padrão de trajeto, que vai do catolicismo ao protestantismo com destaque para o pentecostalismo. Os autores concluem (2006, p. 21):

Não há, realmente, a suposta relação direta entre migração e mudança religiosa, tal como supunham os autores funcionalistas, pois se houvesse tal relação,

os migrantes mudariam mais de religião, mas é exatamente o contrário o que acontece: são os não migrantes que mais mudam e o fazem de forma mais diversificada. Mas isto não significa que não haja relação alguma entre a condição de migrante ou não, diante da diversidade religiosa urbana. Neste estudo vimos ocorrer a seguinte situação: o deslocamento dos migrantes acontece de um local onde não há diversidade religiosa (pluralidade), ou onde ela é muito baixa, para um local onde é grande a “pluralidade religiosa”.

Acreditamos que os estudos de Assunção e Ferreira e também de Negrão merecem atenção. Eles, porém, parecem não levar em conta um importante fator: o lugar social do bairro do qual se está falando. A diversidade religiosa, especialmente no que diz respeito a religiões não-cristãs, como as orientais, é significativamente menor em regiões de maior vulnerabilidade social, e nitidamente menor ainda quando tal região se situa afastada das áreas mais abastadas. Pode-se generalizar que os(as) migrantes mudam de religião para se tornarem pentecostais, e só isso, e os(as) não-migrantes mudam mais de religião e tendem a religiões orientais, ou essa tendência verifica-se somente nas regiões mais nobres? Vimos que 47,41% dos membros da AD e 49,30% dos da CCB no estado de São Paulo sempre moravam no município e não podem ser considerados migrantes, portanto. Mesmo assim, temos certeza de que eles normalmente, no bairro onde moram, não encontram a diversidade religiosa discutida por Assunção e Ferreira e também por Negrão. Por isso, os resultados desses autores não podem ser generalizados, e vê-se a necessidade de pesquisar o complexo temático “religião e periferia”, porque a periferia continua negligenciada por muitas pesquisas.

Migrantes e seus laços sociais

Nelson pressupõe, como vimos, que a atenuação dos laços sociais é proporcional à distância percorrida na migração. Assim, os membros da CCB que, na média, migraram pouco, mantêm laços de família e parentesco forte; já os laços familiares dos membros da AD, majoritariamente migrantes do Nordeste, frequentemente se rompem e são substituídos pela comunidade de fé.

Pesquisas recentes, porém, revelam outros dados. Tanto Almeida e D’Andrea (2004) como Lavalle e Castello (2004) comprovam, no caso da favela Paraisópolis (Morumbi), em São Paulo, que também os nordestinos que migram para cá já têm parentes, familiares ou amigos no local do destino, onde serão acolhidos. De fato, muitas vezes são grupos e associações religiosos que melhor integram o migrante no novo ambiente e o inserem na estrutura de oportunidades por circuitos de troca de informações, recomendações de trabalho etc., baseados na reciprocidade entre os fiéis. Também

na CCB, conhecemos casos em que um membro, sabendo que procura-se mão de obra para certos serviços, propõe logo um irmão da fé da própria Igreja. Sabe-se, do outro lado, que tanto a AD, e talvez ainda mais a CCB, são parcialmente restritivos na formação de laços sociais e tentam restringi-los (inclusive os mais fortes, como casamentos etc.) ao próprio grupo religioso, reduzindo a possibilidade de o fiel interagir com o entorno social mais amplo. A redundância de poucas informações e a restrição a outras informações além-grupo constituem o que poderia ser chamado a fraqueza dos laços fortes. Ressaltamos aqui que na década de 1970, Nelson, como vimos acima, viu essa restrição como característica da CCB, em oposição à AD que favoreceria laços mais fortes com o entorno mais amplo; em 2004, tanto Almeida e D'Andrea como Lavallo e Castello afirmam, ao contrário, a restrição desses laços justamente para a AD, porque na favela Paraisópolis não está mencionado nenhum templo da CCB.

Atitudes dos membros da CCB

Nos fins dos anos de 1970, Nelson afirmou, conforme já apontado, que na CCB muitos eventos são atribuídos a forças externas; que há nela uma baixa tolerância por ambiguidade; que os membros da CCB têm índices nitidamente menores de inclusão na sociedade moderna, medidos por itens como presença de TV, rádio e revista nas casas e pela pouca valorização do estudo acadêmico.¹⁷

Consideramos ainda hoje a atribuição de eventos a forças externas e a baixa tolerância por ambiguidade onipresentes nos cultos da CCB, tanto nas pregações como nos testemunhos. A tentativa de afastar os membros dos meios de comunicação social como a TV não conseguiu se manter ao longo dos últimos trinta anos; apesar da tradição escrita não ceder nada nesse ponto, sabemos que a tradição oral mudou significativamente: sabemos de membros da CCB que os anciãos hoje possuem nas próprias casas aparelhos de TV e que eles aconselham que “pode assistir, mas sem pôr o coração” Gloecir Bianco (2005, p. 78) afirma o contrário para o caso de Santo Antônio

¹⁷ Queremos registrar aqui apenas que essa discussão que Nelson faz dos índices de modernidade é bem diferente da discussão da relação modernidade e protestantismo em torno dos itens progresso, democracia e secularização que se faz normalmente no meio acadêmico. Autores protestantes da década de 1960 equacionam o protestantismo na hora da sua chegada no Brasil com modernidade, capitalismo, democracia, secularização contra o catolicismo visto como tradição, propriedade senhorial, patriarcalismo, sacralização da sociedade. A partir dos anos de 1990, porém, essa visão do protestantismo como provocador de progresso é justamente contestado para o caso contemporâneo, e lhe é atribuído conservadorismo e fundamentalismo, por outros autores protestantes da década de 90. Veja a respeito a discussão em Mariano (1998).

da Platina, vilarejo onde o fundador da CCB, Luigi Francescon, batizou os primeiros fiéis:

As casas dos “crentes” são extremamente simples, os móveis antigos, algumas fotos, nenhum enfeite adicional ou quadros nas paredes. A bíblia grande, com zíper decora a estante sem televisão e sem rádio.

Se essa observação de campo for correta, acreditamos se tratar de uma exceção – tradição talvez mantida neste vilarejo para salvar “o mito de origem”, título que o próprio autor dá às páginas que descrevem os apontamentos a respeito da CCB em Santo Antonio da Platina.

Com respeito à pouca valorização do estudo acadêmico, conhecemos jovens da CCB que estão em universidades, e sabe-se que os pentecostais em geral ingressaram, na última década, silenciosamente no meio acadêmico.

Podemos resumir que, referente ao uso da TV e rádio e ao estudo, estamos evidentemente diante do fim de algumas tradições da CCB. Não possuímos dados de campo a respeito da AD.

Conclusão

Este artigo mostrou que, apesar de Reed Elliot Nelson, no estudo do fim dos anos de 1970, ter trabalhado com um número bastante reduzido de casos, os dados a respeito da migração se sustentam mesmo vinte anos depois, especialmente quanto à CCB. Com respeito aos padrões da AD, estudos recentes questionam hipóteses levantadas por Nelson. Foi visto que, mesmo se não há mais uma relação quantitativa tão forte entre migração e religião como trinta anos atrás, permanece um vínculo qualitativo entre elas: a migração parece resultar em mudanças e trânsitos religiosos diferentes dos que são encontrados entre não-migrantes. A verificação desses padrões diferentes de mudança religiosa, assim também como de mudanças nos padrões migratórios, deve ser verificada por uma pesquisa qualitativa mais ampla entre membros dos dois grupos pentecostais.

Referências

- ALMEIDA, Ronaldo de; D'ANDREA, Tiaraju. Pobreza e redes sociais em uma favela paulistana. *Novos Estudos do CEBRAP*. São Paulo, n. 68, 2004.
- ASSUNÇÃO, Luiza Maria de; FERREIRA, Ricardo Vicente. *A importância da migração na interpretação do trânsito religioso*. Trabalho apresentado no XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP, realizado em Caxambú – MG – Brasil, de 18 a 22 de setembro de 2006. Disponível em: http://www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2006/docspdf/ABEP2006_497.pdf. Acessado em 26/10/2007.

BAENINGER, Rosana. Cenário migratório recente: O que a PRAD revela. In: PATARRA, Neide et al. (org). *Migrações, condições de vida e dinâmica urbana. São Paulo 1980-1993*. Campinas: Unicamp, 1997.

BAPTISTA, Saulo de Tarso Siqueira. “Fora do mundo” - dentro da política. Identidade e “missão parlamentar” da Assembleia de Deus em Belém. 2002. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Universidade Federal do Pará, Belém, 2002.

BARROS, Valéria Esteves Nascimento. A conversão ao pentecostalismo entre os guarani na terra indígena Laranjinha/PR. In: DICKIE, Maria Amélia S. (org). *Etnografando pentecostalismos: Três casos para reflexão. Antropologia em Primeira Mão*. Florianópolis, n. 63, p. 7-14, 2003a. Disponível em: www.cfh.ufsc.br/~antropos/63.%20maria%20amelia.pdf. Acessado em 26/10/2007.

_____. Da casa de rezas à Congregação Cristã no Brasil: o pentecostalismo guarani na terra indígena Laranjinha/PR 2003. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2003b. Disponível em: www.tede.ufsc.br/teses/PASO0131.pdf. Acessado em 26/10/2007.

BARTON, H. Arnold. *A Folk Divided*. Homeland Swedes and Swedish Americans, 1840-1940. Carbondale: Southern Illinois University Press 1994.

BERTONHA, João Fábio. *A imigração italiana no Brasil*. São Paulo: Saraiva, 2004.

_____. *Os italianos*. 2.ed. São Paulo: Contexto, 2005.

BIANCO, Gloecir. Um véu sobre a imigração italiana no Brasil. 2005. Dissertação de Mestrado. Ciências da Religião. Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2005.

CONDE, Emílio. *História das Assembleias de Deus no Brasil*. 1. ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 1960.

CONGREGAÇÃO CRISTÃ NO BRASIL. Histórico da obra de Deus, revelada pelo Espírito Santo, no século passado. Resumo da convenção realizada em fevereiro de 1936. Reuniões e ensinamentos realizadas em março de 1948. Pontos de doutrina e da fé que uma vez foi dada aos santos. Histórico da obra de Deus, revelada pelo Espírito Santo, no século passado. Mensagens. 1ª edição unificada. São Paulo: Congregação Cristã no Brasil, 2002.

CUNHA, José Marcos P. da. População e mobilidade especial: características e transformações dos fluxos migratórios nas regiões paulistas. In: PATARRA, Neide et al. (org). *Migrações, condições de vida e dinâmica urbana. São Paulo 1980-1993*. Campinas: Unicamp, 1997.

GABACCIA, Donna R. *Italy's many diasporas*. Seattle: University of Washington Press, 2000.

GUGLIELMO, Thomas. *White on arrival*. Italians, race, color and power in Chicago, 1890-1945. New York: Oxford University Press, 2004.

IBGE. *Censo 2000. Microdados*. 2 DVD. Rio de Janeiro: IBGE, 2006.

LALIVE, Christian D'Épinay E. *O refúgio das massas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

LAVALLE, Adrián Gurza; CASTELLO, Graziela. As Benesses Desse Mundo: Associativismo religioso e inclusão socioeconômica. *Novos Estudos do CEBRAP*. São Paulo, n. 68, 2004.

LISBOA, Maria Regina A. Questões para o debate In: DICKIE, Maria Amélia S. (org). *Etnografando pentecostalismos: Três casos para reflexão. Antropologia em Primeira Mão*. Florianópolis, n. 63, p. 32-34, 2003. Disponível em: www.cfh.ufsc.br/~antropos/63.%20maria%20amelia.pdf. Acessado em 26/10/2007.

- MARIANO, Ricardo. O futuro não será protestante. Trabalho apresentado na mesa-redonda MR06 "Dilemas do protestantismo latino-americano". VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo, 22 a 25 de setembro de 1998. Disponível em: <http://www.iquadragular.sdnnet.com.br/estudos/O%20futuro%20n%E3o%20ser%E1%20protestante.doc>. Acessado em 26/10/2007.
- MARTINS, José de Souza. *A sociedade vista do abismo*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- NEGRÃO, Lísias N. *Urdindo novas tramas: trajetórias do sagrado*. Relatório científico anual de projeto temático. São Paulo: FFLCH/USP, 2001.
- NELSON, Reed Elliot *Cultural environment and organization design in a Brazilian Pentecostal sect: the Congregação Cristã no Brasil*. 1979. (Tese de Masters of Arts). Departamento de Estudos Latino-americanos, Brigham Young University, EUA, 1979.
- _____. Organization-Environment Isomorphism, Rejection, and Substitution in Brazilian Protestantism. *Organization Studies*, n° 10/2, 1989.
- _____. Social Structure, Personality and Organizational Preference among Brazilian Pentecostals. Paper. s.l., s.d..
- SAYAD, Abdelmelek. *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: EDUSP, 1998.
- SIEPIERSKI, Paulo D. A emergência da pluralidade religiosa. *Reflexão e Fé: revista teológica do Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil*. Recife, ano 1, n. 11.999. Disponível em: <http://bmgil.tripod.com/spd26.html>. Acessado em 26/10/2007.
- TORRES, Haroldo. A fronteira paulistana. In: MARQUES, Eduardo e TORRES, Haroldo (org). *São Paulo. Segregação, pobreza e desigualdades sociais*. São Paulo: SENAC, 2005.
- VINGREN, Ivar. *O diário do pioneiro - Gunnar Vingren*. 5.ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2000.
- YUASA, Key. Louis Francescon. A theological biography. 1866-1964. Edição revisada. Tese de doutorado em Teologia apresentada na Faculté Autonome de Théologie Protestante de l'Université de Genève. Genebra: Université de Genève, 2001.