
COMUNICAÇÃO

Pentecostalismo brasileiro clássico e secularização

Norbert H. C. Foerster*

Resumo

Nosso ensaio é constituído de três partes. Na primeira, conceituamos o pentecostalismo brasileiro clássico a partir de dados do Censo 2000 e de estudos históricos, demonstrando que a ênfase dos cientistas da religião e da mídia no neopentecostalismo, em detrimento do pentecostalismo clássico, é inversamente proporcional ao tamanho deste e daquele, de fato. Na segunda parte, discutimos o conceito de secularização, a partir dos dois cientistas sociais clássicos Durkheim e Weber, destacando-se o *conceito modular de secularização*, elaborado por Olivier Tschannen, que nos parece mais feliz e adequado que a interminável guerra entre defensores da secularização e da dessecularização que parece uma cama de Procristo na qual os dados atuais não cabem mais. Na última parte, analisamos tendências de secularização no pentecostalismo brasileiro clássico, partindo de afirmações de cientistas religiosos sobre “o pentecostalismo” – mas com validade, de fato, somente para o neopentecostalismo – a partir de sete itens: secularização como destraditionalização, secularização como mundanização; “dessecularização” como adaptação à visão do mundo tradicional e encantada; secularização como a promoção de uma religião do self; secularização como abandono da submissão à autoridade rumo à liberdade; secularização e as relações de gênero; secularização e a construção das relações de poder. Finalizamos com a conclusão.

Palavras-chave: Pentecostalismo clássico; neopentecostalismo; secularização.

Pentecostalismo brasileño clásico y secularización

Resumen

O nosso ensaio é constituído de três partes. Na primeira, conceituamos o pentecostalismo brasileiro clássico a partir de dados do Censo 2000 e estudos históricos, demonstrando que a ênfase dos Cientistas da Religião e da mídia no neopentecostalismo, em detrimento

* Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (área das Ciências Sociais da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo.

do pentecostalismo clássico, é inversamente proporcional ao tamanho deste e daquele, de fato. Na segunda parte, discutimos o conceito de secularização, a partir dos dois cientistas sociais clássicos Durkheim e Weber, e damos destaque ao *conceito modular de secularização*, elaborado por Olivier Tschannen, que nos parece mais feliz e adequado do que a interminável guerra entre defensores da secularização e da dessecularização que parece uma cama de Procrustes na qual os dados atuais não cabem mais. Na última parte, analisamos tendências de secularização no pentecostalismo brasileiro clássico, partindo de afirmações de cientistas religiosos sobre “o pentecostalismo” – mas com validade, de fato, somente para o neopentecostalismo – a partir de sete itens: secularização como destradicionalização; secularização como mundanização; “dessecularização” como adaptação à visão do mundo tradicional e encantada; secularização como a promoção de uma religião do self; secularização como abandono da submissão à autoridade rumo à liberdade; secularização e as relações de gênero; secularização e a construção das relações de poder. Finalizamos com a conclusão.

Palabras-llave: pentecostalismo clásico; neopentecostalismo; secularización.

Classic brasilian pentecostalism and secularization

Abstract

Our paper is constituted of three parts. In the first one, we develop the concept of classic brasilian pentecostalism, having como starting point the census of the year 2000 and historical studies. We show that the emphasis that scholars of the sciences of religion give to neopentecostalism, in detriment of classic pentecostalism, is inverted propotional to the real amplitude of both pentecostalisms. In the second part, we discuss the concept of secularization, departing from the two classis social scientists Durkheim and Weber, privileging the *modular concept of secularization*, proposed by Olivier Tschannen, which seems to us more adequate than the endless war of defensors of secularization and dessecularization, appearing a Procrustean bed where the actual data are not fitting in. In the last part, we analyze tendencies of secularization in classic brasilian pentecostalism, departing from affirmations of cientists of religion about “pentecostalism” – valid, however, only for neopentecostalism. We look at seven itens: secularization as detraditionalization; secularization as mundanization; “dessecularization” as adaption to a traditional and enchanted worldview; secularization as promotion of a religion of *self*; secularization as abandonment of submission to authority, giving the way free to liberty; secularization and gender relations; secularization and the construction of relations of power. We finalize with a conclusion.

Keywords: classic pentecostalism; *neopentecostalismo*; secularization.

Listas de abreviaturas

AD	Assembléia de Deus
CCB	Congregação Cristã no Brasil
DA	Deus é Amor
IEBC	Igreja Evangélica Brasil Para Cristo
IEQ	Igreja do Evangelho Quadrangular
IURD	Igreja Universal do Reino de Deus

1. Introdução

Este ensaio surgiu como trabalho final de um colóquio de doutorado que teve como tema “Secularização e recrudescimento dos fundamentalismos religiosos no Brasil”, cujo objetivo geral proceder à análise do fenômeno religioso na modernidade com ênfase na tensão entre o processo de secularização e a afirmação dos fundamentalismos no contexto brasileiro, com a finalidade específica de analisar a literatura recente sobre religião e modernidade, diagnosticar e analisar a tensão entre secularização e fundamentalismo, por meio do estudo de determinados movimentos religiosos. Nessa temática geral, o tema específico proposto para nosso ensaio era *Pentecostalismo brasileiro clássico: tensões entre secularização e dessecularização*.

Consideramos, como um dos resultados da investigação, que o termo *dessecularização* é inadequado para o caso do pentecostalismo brasileiro clássico. A partir de uma linha de pensamento weberiana, o conceito de *dessecularização* não faria sentido de qualquer jeito, porque os fenômenos e tensões englobados por ele fazem, para Weber, parte do processo de secularização que ele não concebeu de maneira alguma como linear, como demonstra Pierucchi (2002).

2. A respeito do Pentecostalismo

2.1. Dados do Censo 2000

Os dados do Censo 2000 mostram que os pentecostais são um fenômeno de periferia. A concentração dos pentecostais nos bairros periféricos, com os piores níveis de condições de vida, é um padrão que se repete em todas as capitais. Por causa da forte presença de fiéis desse grupo religioso nas periferias, pode-se falar verdadeiros *anéis pentecostais* em torno das áreas centrais das capitais. A intensidade desse processo pode apresentar matizes diferentes, mas o fenômeno é o mesmo (Cf. Jacob *et al.*, 2006, p. 237). Vejamos o caso para a região metropolitana de São Paulo:

Religiões Evangélicas Pentecostais

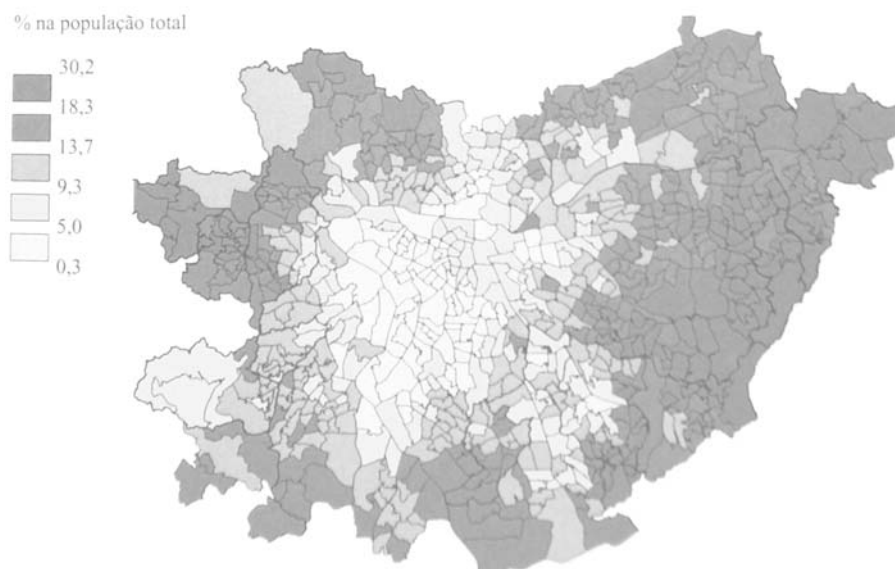


Figura 1 – O anel pentecostal de São Paulo (Fonte: Jacob *et al.*, 2006, p.161)

Nesses bairros de periferia, os sem-religião são vizinhos dos pentecostais. Afirmam Jacob *et al.* sobre eles (2006, p. 238):

No que diz respeito aos sem-religião, verificou-se enorme recorrência quanto ao padrão de sua localização, na maioria das capitais. Eles se concentram nas áreas periféricas mais distantes, que se caracterizam pelos mais baixos níveis de renda e escolaridade. Na realidade, os mapas dos perfis de religião nas capitais mostraram que, com muita frequência, os sem-religião se localizam nos mesmos espaços em que se encontram os pentecostais.

Com referência à renda, educação e habitação, em todas as capitais, os pentecostais destacam-se pelos mais baixos níveis de renda e educação. Na periferia, os evangélicos pentecostais e os sem-religião habitam principalmente em setores residenciais denominados subnormal (favelas, palafitas etc.). Aqui, a presença de migrantes e de pessoas de cor não-branca, com os mais baixos níveis de rendimentos e de educação, é mais acentuada.

Jacob *et al.* (2006, p. 239) levantam a hipótese de que a Igreja Católica estaria deixando um vácuo, principalmente por dois motivos: 1. falta de estrutura que acompanhe o intenso crescimento populacional nessas áreas; 2.

alto custo e longa duração da formação dos padres, vácuo que é preenchido nas periferias metropolitanas por um enorme crescimento de pentecostais e dos sem-religião. Essas áreas apresentariam uma maior presença de migrantes que, originários freqüentemente de um Brasil muito católico, estariam se desenraizando na cidade grande e ao deixarem para trás família e amigos, estariam perdendo suas referências culturais, tornando-se, assim, mais susceptíveis a mudarem de religião. Diante da ausência ou da presença insuficiente da Igreja Católica nessas áreas, os migrantes pobres, vivendo em uma situação de extrema carência, seriam atraídos pelas igrejas pentecostais que realizam aí um intenso trabalho de conquista de fiéis.¹ Além disso, as comunidades pentecostais dessas áreas carentes da periferia proveriam uma extensa rede de solidariedade, que ajudaria os mais pobres a enfrentar situações de dificuldade, como doença, desemprego ou violência, e faria com que essas populações se sintam pertencentes a um grupo social, de ajuda mútua. Os pentecostais conseguiriam obter um quadro suficiente de pastores por não investirem em sua formação, que seria cara e demorada.

Conforme essa hipótese, portanto, não haveria, de fato, um crescimento do pluralismo religioso. Afirmam os autores (2006, p. 239):

Pode-se pensar que não estaria ocorrendo no Brasil um real crescimento do pluralismo religioso, ... pode-se supor que o crescimento do pentecostalismo seja mais uma face do modelo de segregação socioespacial existente nas capitais brasileiras, uma vez que ele se dá principalmente nas camadas carentes das periferias urbanas.

Não seriam, portanto, os pobres das periferias urbanas que estariam abandonando a Igreja Católica, mas a instituição não estaria dando a devida atenção a essa camada social. Os autores levantam até dúvidas “em que medida as igrejas pentecostais estariam trabalhando para pôr fim à segregação socioespacial, ou, ao contrário, se teriam interesse na sua manutenção com o propósito de se expandirem”² (2006, p. 239). Outras hipóteses possíveis a respeito da causa que

- ¹ Contra a enumeração de causas *externas* do crescimento acentuado do pentecostalismo, presente também, como vimos, no estudo de Jacob *et al.*, Ricardo Mariano, na sua tese de doutorado (2001), defende como causas principais razões *internas* dos pentecostais.
- ² Aqui, talvez, a sociologia da religião, a que os autores se propõem, esteja passando a ser sociologia religiosa, no sentido duramente criticado por Pierucci (1995). Não podemos esquecer que o presente volume é editado por três editoras católicas (Editora PUC-Rio, Loyola e CNBB) e prefaciado pelo presidente da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil católica. De qualquer jeito, merece estudo a questão como, em um país supostamente leigo, secular e religiosamente neutro, os dados de um Censo Nacional são repassados, de maneira privilegiada, ao domínio de pesquisadores sociais ligados a somente uma denominação religiosa.

gerou os cinturões de miséria existentes em torno das capitais do país seriam a ausência do Estado como promotor social das populações carentes das periferias, ou a crise da economia brasileira nas últimas décadas.

2.2. Uma breve história do pentecostalismo brasileiro

Paul Freston (1994, p.70s) divide o pentecostalismo brasileiro em três ondas:

O pentecostalismo brasileiro pode ser compreendido como a história de três ondas de implantação de igrejas. A primeira onda é a década de 1910, com a chegada quase simultânea da Congregação Cristã (1910) e da Assembléia de Deus (1911). (...) A segunda onda pentecostal é dos anos 50 e início de 60, na qual o campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza e três grandes grupos (em meio a dezenas de menores) surgem: a Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). O contexto desta pulverização é *paulista*. A terceira onda começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Suas principais representantes são a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e um outro grupo expressivo é a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980). ... O contexto é fundamentalmente *carioca*.

Lembramos que Antônio Gouvêa Mendonça (1990) inclui ainda a Quadrangular e Brasil para Cristo no pentecostalismo clássico.

Conforme o Censo 2000, as Igrejas das três ondas se distribuem na atualidade, da seguinte maneira:

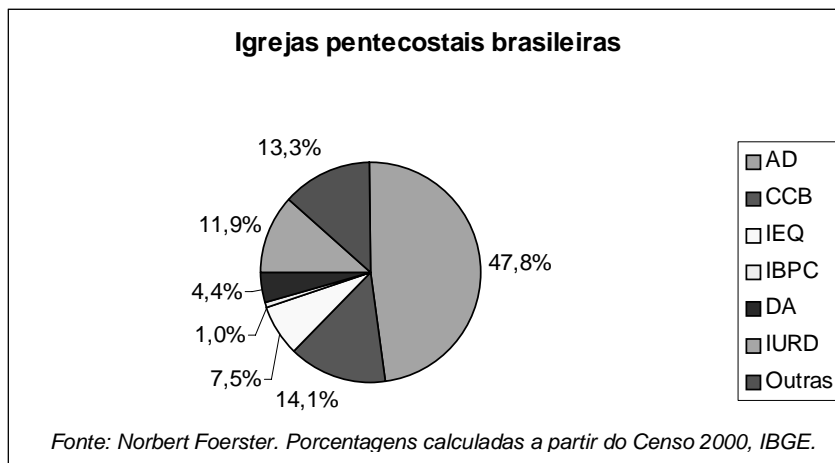


Figura 2 – Igrejas pentecostais brasileiras em %

Fonte: Norbert Foerster. Porcentagens calculadas a partir do Censo 2000, IBGE.

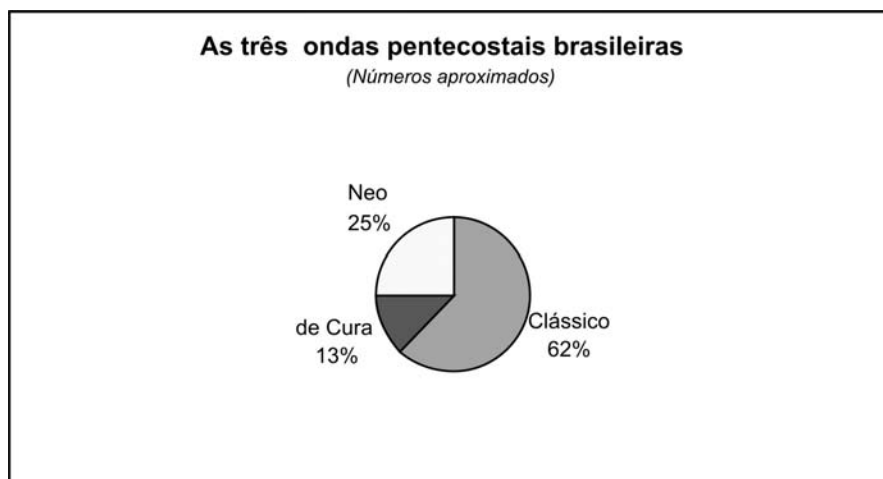


Figura 3 – As três ondas pentecostais brasileiras em %

Fonte: Norbert Foerster. Porcentagens calculadas a partir do Censo 2000, IBGE.

Temos a impressão que, mesmo no meio acadêmico, às vezes se esquece que, de longe (62%!), o pentecostalismo clássico é o maior no Brasil, apesar da Iurd ter apresentado a maior taxa de crescimento na década de 1991 a 2000 (mais que 680%, contra 246% da AD e modestos 52% da CCB). Mesmo levando-se em conta que o neopentecostalismo deva ter diminuído a diferença em relação ao pentecostalismo clássico, nos seis anos que se passaram desde o Censo, não se justifica que a maioria dos pesquisadores nacionais e internacionais, ao falar do “pentecostalismo”, refira-se ao neopentecostalismo e não ao pentecostalismo clássico aqui por nós analisado.

2.3. A primeira onda

Entre 1910 e 1950, o pentecostalismo clássico reinava absoluto; não se pode esquecer que, nos anos iniciais, a CCB era mais forte que a AD. Eram características das duas igrejas sua ênfase no dom de línguas, a crença na volta iminente de Cristo, a crença na salvação paradisíaca (até hoje, nos cultos da CCB, se introduz cada testemunho com uma fórmula que expressa a esperança de “alcançar a coroa da vida eterna”), um comportamento de radical sectarismo e um ascetismo de rejeição do mundo exterior.

Enquanto as tradições da CCB sofreram apenas algumas alterações, a AD comportou mudanças mais bruscas em direção a uma dessectarização e acomodação social: ingresso na política partidária; uso dos meios de co-

municação de massa, especialmente da rádio; procura de visibilidade pública e – ultimamente de maneira mais visível – estudo teológico e faculdade de teologia; são transformações tão profundas que se suspeita que a AD esteja se transformando em uma igreja evangélica histórica.

Pode-se dizer que as primeiras duas ondas pentecostais apresentam, na teologia, diferenças nas ênfases que cada qual confere a um ou a outro dom do Espírito Santo: enquanto a primeira enfatiza o dom de línguas, a segunda ressalta o dom de cura e é, por isso, também chamada de “Pentecostalismo da cura divina” ou “Agências de cura divina” (Mendonça, 1990, p. 54).

Propomo-nos, neste trabalho, a analisar o pentecostalismo clássico (primeira onda), diante de tensões entre secularização e dessecularização, com um destaque para a CCB. Por isso, segue a elaboração do conceito de (des)secularização.

3. Secularização: o que é?

Fala-se de secularização (ou dessecularização), hoje, em dois níveis: 1) nível público ou estrutural. 2) nível mental (“na mente”).

Secularização é, conforme Robert Hefner, “o mais escorregadio de todos os conceitos analíticos” (1998, p. 150). O “modelo herdado” – termo cunhado por Bryan Wilson (1985) – da teoria da secularização apoiou-se muito nos escritos de Emile Durkheim.

3.1. Secularização em Durkheim³

De Durkheim, o modelo desenvolveu sua imagem de modernização da sociedade como a diferenciação e a especialização progressivas de estruturas sociais. Nessa visão, comércio e industrialização levam a uma crescente divisão de trabalho, que, por sua vez, promove uma ‘diferenciação’ generalizada (separação e especialização) de instituições sociais. Parentesco, política, educação e emprego, todos eles se separam de uma unidade original e assumem uma variedade atordoada de formas especializadas. No processo, a sociedade humana é transformada, de uma coletividade simples e homogênea, nas entidades plurais que conhecemos hoje. Para Durkheim e os teóricos posteriores da secularização, esse processo de diferenciação estrutural e funcional envolve não somente ajustes na organização social, mas a fragmentação e a pluralização de mundos de vida, sentidos e experiência. Enquanto, antigamente, existia um dossel sagrado compartilhado (P. Berger, 1985) que estabilizava a experiência humana, nos tempos modernos, o dossel está rachado e as bases coletivas de moralidade e identidade se perderam. Durkheim mesmo acreditava se tratar

³ Seguimos nesse ponto a argumentação de Robert Hefner (2001).

de uma disfunção temporária dos inícios da modernização e pensava que surgiria uma religião civil que reestabeleceria a coerência e a estabilidade, mesmo na ausência de um dossel teístico algo como a religião civil.

Teóricos mais céticos, porém, se apoiaram nas idéias de Max Weber a respeito da racionalização instrumental. Enfatizaram que a ciência e a tecnologia e o capitalismo moderno colaboraram não só para diferenciar nosso mundo, mas para despersonalizá-lo e desencantá-lo, levando a uma fragmentação irrecuperável dos mundos de vida moderna, resultando na privatização ou no declínio da religião.

3.2. *Secularização em Max Weber: Notas de A. Flávio Pierucci*

A. Flávio Pierucci (1998) lembra que, apesar de usar a palavra “secularização” – sempre no sentido de “processo” – muito menos que o conceito de “desencantamento”, ela constitui um conceito central no pensamento de Max Weber. A secularização é parte do processo societário de diferenciação de esferas culturais-institucionais.

Lembrando “daquele tempo em que o Além era tudo” (1986a, p. 163), já nos anos de Weber a religião estava bastante desvalorizada. Estavam em vigor processos de racionalização das diferentes esferas culturais de valor e dos modos de levar a vida. Um dos pontos mais originais no pensamento de Weber é a percepção da interface entre racionalização religiosa e racionalização legal: a racionalização religiosa implica a dessacralização do direito e põe de pé o moderno Estado laico como *domínio da lei* – que deixa de ser divina e torna-se *revisável*.

É bom estar atento à diferença entre os conceitos weberianos de *secularização* e de *desencantamento*. Para Weber, o *desencantamento* do mundo ocorre justamente em sociedades profundamente religiosas, é um processo essencialmente religioso, e, conforme Pierucci, tem seu início nos profetas do Antigo Testamento. *Secularização*, por outro lado, implica abandono, redução, subtração do *status* religioso; significa *sortie de la religion* (Gauchet, 1985); é defecção, uma perda para a religião e emancipação em relação a ela.⁴

⁴ Temos a impressão que Gauchet usa os conceitos de desencantamento e secularização com sinais trocados em relação a Weber. Para Gauchet, o desencantamento do mundo não inicia, como em Weber, com os profetas do Antigo Testamento, mas com o início de uma convivência mais estruturada dos humanos. É a política que, desde sua alvorada, expulsa a religião e provoca sua saída. A raiz da *secularização*, ao contrário, é interna ao cristianismo – apesar da própria secularização ultrapassá-lo. Diz o autor a respeito da mente secularizada (1997, p.59s): “Eu, porém, sustento que esta compreensão ‘secular’ da realidade e da teia social é essencialmente constituída a partir de dentro do campo religioso,

Enorme relevância histórica tem a secularização do associativismo voluntário que Weber põe em destaque ao tratar das seitas protestantes nos Estados Unidos. Diz esse autor (1986b, p.217):

A moderna posição dos clubes e sociedades seculares, que se completam por votação, é em grande parte produto de um processo de *secularização* da importância muito mais exclusiva do protótipo dessas associações voluntárias, ou seja, as seitas.

Nesse sentido, podemos dizer que, conforme Max Weber, foram justamente pessoas de fé revitalizada, membros de seitas fervorosas, que puseram em marcha processos extremamente relevantes de secularização.

3.3. *Olivier Tschannen sobre secularização*

Olivier Tschannen é um dos maiores conhecedores das teorias da secularização, tema sobre o qual fez seu doutorado, publicado em livro no ano de 1992. Clarificando o que entende por *teoria da secularização*, o autor lembra que a maior parte dessas teorias data dos anos 1960 e 1970, e cita como principais autores Bryan Wilson, Peter Berger, Thomas Luckmann, David Martin, Talcott Parsons, Robert Bellah e Richard Fenn. Apesar destas teorias divergirem em muitos pontos, Tschannen leva em consideração um conjunto de convergências. Essa espécie de “corpus conceitual consensual” (2004, 355), mais que uma teoria expressa, forma de fato um *paradigma* no sentido kuhniiano: os elementos, as idéias e os conceitos permitem pensar o problema da religião no mundo moderno de maneira que os teóricos que assumem este paradigma têm uma certa perspectiva em comum. Tschannen cita sete elementos fundamentais desse paradigma: 1. a racionalização (a partir da tradição weberiana); 2. a mundanização no sentido de preocupar-se mais com questões materiais que espirituais; 3. a diferenciação (de origem funcionalista); 4. a pluralização de ofertas religiosas, levando a uma livre concorrência desregulada (Berger); 5. a privatização da religião que sai do espaço público (Luckmann); 6. a generalização como movimento oposto à privatização, que leva a religião para fora de sua própria esfera, resultando

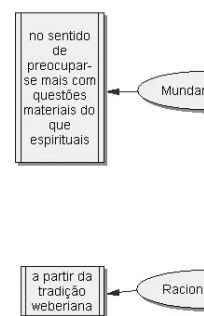
seja ela nutrida pela substância da religião ou desprezada como uma expressão de uma de suas fundamentais potencialidades. Por isso, o cristianismo é uma *religião para sair da religião*. A mente secular é uma expressão concreta de uma transcendência em processo de transformação, e ela fez uso da verdade religiosa para se formar a si mesma, tanto como fez o culto oficial ou o discurso eclesialístico.” E a respeito da sociedade secularizada (1997, p. 134): A sociedade autônoma que se auto-regula “porém, nunca era capaz de eliminar a legitimidade de uma sociedade secular, organizada sobre fundamentos cristãos, apesar de independente e completamente mundano nas suas pretensões”.

em uma *religião civil* (teorias durkheimianas: Parsons, Bellah e, moderadamente, Luckmann); 7. o declínio da prática e da crença e a indiferença religiosa (Wilson). Graficamente, podemos apresentar a análise de Tschannen da seguinte maneira:

Figura 4 – Teoria da secularização conforme Tschannen em 1992

Revisitando o tema da secularização quase dez anos depois (2001), Olivier Tschannen assume a teoria da secularização como ponto de vista para organizar sua percepção a respeito de três temas: a interpretação do pentecostalismo, a questão do regulamento da religião e a evolução das crenças e práticas religiosas dos jovens europeus. Essa discussão o leva às seguintes conclusões: 1. a irrupção das forças das religiões na esfera pública parece mostrar que a privatização não é necessariamente um correlato da modernização. 2. a explosão pentecostal parece mostrar que a racionalização não “pegou” no espaço popular, mas que seu sucesso se limitou ao espaço das elites;⁵ 3. o caso dos jovens da Europa mostra que a religião favorece

⁵ Nesse ponto, discordamos do autor. Acreditamos que a racionalização ‘pegou’, sim, no espaço popular. Talvez não na forma sistematizada ou intelectualizada, mas como “agir racional”: agir conduzido por interesses práticos no cotidiano, conforme M. de Certeau (1994) e Bernice Martin (1998).



a constituição de um eu não social, mas de autenticidade e sinceridade individual; 4. sobra, porém, como centro da secularização a idéia da *diferenciação*, em nível institucional, dos domínios político e religioso, ou, em outras palavras, a idéia da *laicidade* (o que não quer dizer que o Estado possa ignorar a religião).

Graficamente, podemos apresentar essa reelaboração de Tschannen da seguinte maneira:

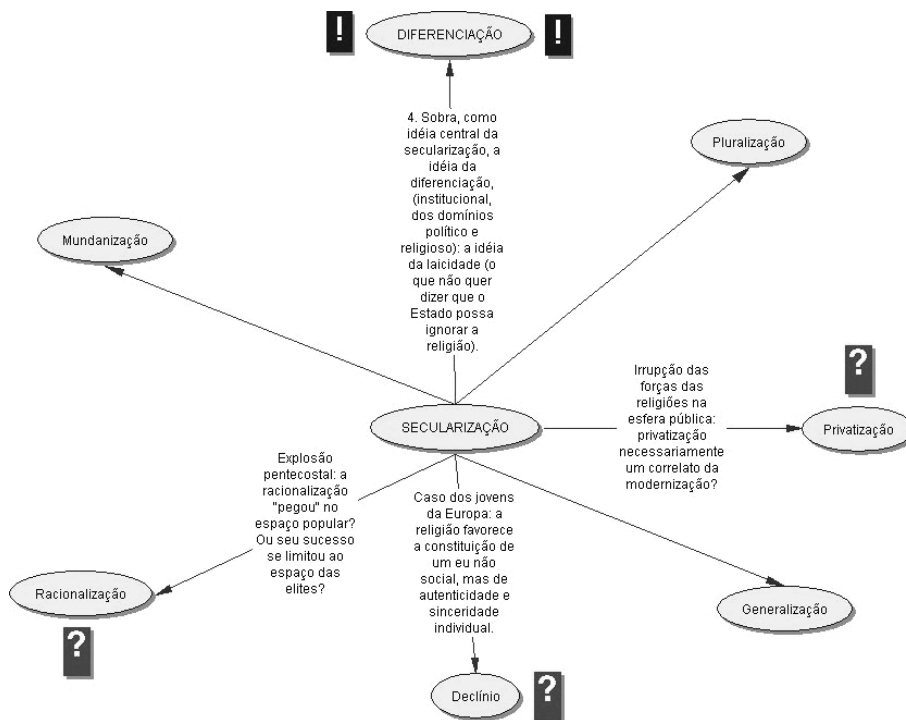


Figura 5 – Teoria reelaborada da secularização conforme Tschannen em 2001

Mais que defender a tese da secularização, mostra-se, portanto, a utilidade heurística do conceito de secularização. Tschannen propõe, assim, reconstruir um conceito *modular* de secularização, desenhando o seguinte mapa religioso atual: no *tipo ideal de uma sociedade totalmente secularizada*, a religião seria assunto privado. O Estado, leigo, não interfere de maneira nenhuma nas práticas e crenças religiosas. A esfera pública funciona perfeitamente conforme lógicas coerentes da razão instrumental; crenças e práticas religiosas são apenas residuais e interessam apenas a uma minoria de pessoas,

enquanto a maioria tem preocupações mundanas e materiais. A Europa ocidental parece se aproximar desse ideal.

Uma variante possível seria uma sociedade secularizada referente à esfera pública, mas na qual uma grande parte da população teria crenças e práticas religiosas. Este modelo, da *esfera pública secularizada*, parece ser o caso dos Estados Unidos.

Uma outra variante possível seria uma sociedade com esfera pública secularizada, mas cuja maioria da população segue uma religiosidade comunitária pouco transcendental, porém, preocupada com o bem-estar material: seria o caso de uma *secularização da esfera pública acompanhada de uma religiosidade comunitária mundanizada*, a exemplo da Costa do Marfim.

Finalmente, poderia existir uma sociedade com um Estado leigo, mas uma esfera pública somente parcialmente secularizada, na qual o Estado procura uma aura religiosa para aumentar sua legitimidade: seria o caso de uma *secularização da esfera pública apenas parcial, acompanhada de uma forte comunitarização de uma religiosidade talvez de tipo mundana*. Esse parece ser o caso da América Latina.

Esse conceito modular de secularização permite entre as posições diametralmente opostas (secularização contra dessecularização) uma ampla gama de possibilidades intermediárias, retratando com maior fidelidade as situações religiosas plurais da atualidade. Investigamos, em seguida, a partir de alguns itens, de que maneira a secularização está presente no pentecostalismo clássico brasileiro,

4. Qual secularização? O caso do pentecostalismo clássico brasileiro - Assembléia de Deus e Congregação Cristã

4.1. Secularização como destradicionalização

Sylvie Pédrón-Colombani (2001, p. 185) afirma: “A comunidade pentecostal permite aos convertidos romper com seu passado, com as antigas pertenças, e entrar no mundo moderno afirmando uma identidade nova que ultrapassa toda herança cultural”. Nesse sentido, o pentecostalismo seria secularizador. Reflexões recentes de A. Flávio Pierucci a respeito do neopentecostalismo apontam na mesma direção: religião como solvente que dissolve os laços tradicionais (2006).

Consideramos, porém, que, de fato, no pentecostalismo clássico brasileiro, os convertidos rompem com seu passado e com as antigas pertenças. As narrativas de conversão são, como S. Cucchiari (1988, p. 418) o coloca, “o idioma mítico pelo qual eles validam suas novas identidades religiosas e sociais”.

Mas Reed Elliot Nelson (1989) mostra como as ADs são marcadas pelo coronelismo típico do Nordeste, e a CCB, pelo modelo da família extensa, típica dos italianos. Em ambas as igrejas, há, portanto, uma continuidade do ambiente cultural de origem da grande maioria dos seus membros iniciais. Há, tanto *ruptura* quanto *continuidade*.

4.2. Secularização como mundanização

Marion Aubrée (2001) constata uma forte correspondência entre o referencial simbólico protestante e o sucesso material. As narrativas de experiências místicas, por sua vez, empobreceram muito em relação àquelas de 20 anos atrás: hoje, elementos materiais se impõem sobre componentes espirituais com referência aos bens obtidos pela graça divina. Nesse sentido, o pentecostalismo aciona transcendências menos amplas que o catolicismo; no caso do neopentecostalismo, a transcendência pode ceder totalmente à imanência. Pode-se falar de uma afinidade eletiva entre o pentecostalismo e uma certa concepção de modernidade.

Não afirmariamos, para o caso da CCB, que nos testemunhos elementos materiais se impõem sobre componentes espirituais com referência aos bens obtidos pela graça divina. Nos cultos que acompanhamos na CCB, as graças citadas nos testemunhos costumam não ser nem estritamente materiais nem estritamente espirituais: referem-se freqüentemente ao espaço familiar (conversão do marido e dos filhos etc.) – especialmente no caso de mulheres –, a situações sentidas como anomia (desemprego, assalto) e à conversão – encontro do caminho que significa tanto a salvação quanto a pertença à comunidade.

4.3. “Dessecularização” como adaptação à visão do mundo tradicional e encantada

Para J. P. Bastian (2001), o pentecostalismo parece se adaptar bem ao mundo tradicional com sua onipresença de feitiçaria e com sua obsessão de libertação de doenças e de toda sorte de males. Sem promover qualquer eticização, o pentecostalismo operaria a “difusão de uma religiosidade emocional que enriquece (pela noção pentecostal de ‘guerra espiritual’) um imaginário povoado de demônios e de representações mágico-religiosas” e permite “manter fatores tradicionais de coesão social”. Outro autor já citado, Olivier Tschannen (2004), afirma que, no pentecostalismo, a religiosidade ética está sendo engolida pela religiosidade popular. Ele avalia essa tendência como sinal de avanço da secularização, com certeza de descristianização e talvez também de desmodernização. Sem dispensar os termos de secularização e modernização, Tschannen postula, tanto para a Europa quanto para

a América Latina, uma religião cada vez menos preocupada com questões metafísicas, mas em prestar serviços mágicos e taumatúrgicos. Além disso, em sociedades que trazem ainda marcas tradicionais, a conversão a uma religião monoteísta, como o pentecostalismo, pode ajudar a escapar de mecanismos da “solidariedade comunitária”, como distribuir a própria renda entre os membros da família estendida – obrigação freqüentemente encontrada em sociedades tradicionais.

Contra a argumentação desses autores sustentamos que não se constata no pentecostalismo clássico nenhuma “onipresença de feitiçaria” com sua “obsessão de libertação de doenças e de toda sorte de males”, nem um “imaginário povoado de demônios e de representações mágico-religiosas”. Lembramos que sua marca principal não é a cura. Situações adversas são, sim, identificadas com o diabo (chamado, na CCB, muitas vezes, “o inimigo”). Lembra o próprio Tschannen, que, conforme Max Weber, todas as religiões originais se preocuparam mais com o “aqui em baixo” e que foram especialistas religiosos intelectuais que transformaram a religiosidade emocional em religiosidade ética (da qual o protestantismo puritano é o protótipo). No pentecostalismo clássico brasileiro, a religiosidade ética não está “sendo engolida pela religiosidade popular”, mas encontram-se elementos das duas emaranhados. Também não se verificam, no pentecostalismo clássico, tendências de prestar serviços mágicos e taumatúrgicos. Aqui, como um dos maiores milagres é tido a conversão (e pertença ao grupo). Uma vez que foram os especialistas religiosos intelectuais que transformaram a religiosidade emocional em religiosidade ética, essa evolução não se deu dessa maneira na AD e na CCB, provavelmente por falta de especialistas religiosos intelectuais. A religiosidade de ambas as igrejas é tanto emocional quanto ética. A respeito da teoria que o pentecostalismo pode ajudar a escapar de mecanismos da “solidariedade comunitária”, acreditamos que essa negação da tradição da “solidariedade comunitária” seja uma marca apenas do neopentecostalismo. Como veremos, o pentecostalismo clássico, ao contrário, opera justamente o enquadramento do homem (irresponsável, inclinado à bebida e ao jogo etc.) na “solidariedade comunitária” com a própria família (especialmente esposa e filhos).

4.4. Secularização como a promoção de uma religião do self

É verdade que pentecostais não conseguem – e nem pretendem – mudar as macroestruturas que criam suas condições de vida, mas eles podem alterar suas respostas a essas condições. Pentecostais, sem dúvida, melhoram suas condições sociais, especialmente quando a mulher e o homem aderem

juntos, como mostrou Maria das Dores C. Machado (1996). Além disso, pentecostais adquirem iniciativa microempresarial, um nível elevado de automotivação, flexibilidade para enfrentar empregos inseguros e mobilidade.

4.5. *Secularização como abandono da submissão à autoridade rumo à liberdade*

Pastores pentecostais são tipicamente autoritários no seu tom, mas, conforme Salvatore Cucchiari, sua autoridade é empregada para proteger as fronteiras da comunidade de fé. Além disso, a autoridade do pastor é limitada pela liberdade dos sujeitos – qualquer um que discorda pode se separar e iniciar uma congregação nova e autônoma.

Os fiéis são zelosamente policiados pelos pastores e pelas congregações que se consideram os guardiões dos seus irmãos. Mesmo assim, tem-se a impressão que as regras são essencialmente *auto-impostas*. Conforme essa teoria, a autoridade do pastor ou da congregação salvaria os indivíduos de si mesmo até ter aprendido caminhar sozinho com confiança. Esses indivíduos querem abraçar a *disciplina*, porque abdicaram o *fatalismo* típico do pobre que não se regenerou ainda. O código moral estrito e o autoritarismo do pastor salvariam o redimido das incursões da antiga corrupção e da nova desordem que prevalece no ambiente. Eles são o fundamento que possibilita a autodeterminação e o controle real sobre a própria vida: o objetivo é que sejam *internalizados*. Nesse sentido, Cucchiari (1988, p. 418) descreve a conversão pentecostal como “processo paradoxal, implicando um *self* mais autônomo adquirido pela rendição ou entrega às exigências da ordem moral”.

4.6. *Secularização e as relações de gênero*

O pentecostalismo prega a doutrina estrita paulina que o homem é a cabeça da mulher, que mulheres devem ser submissas a seus maridos, que sexo deve ser confinado ao matrimônio monogâmico.

Mas estudos sobre grupos pentecostais demonstram que a realidade do cotidiano das relações de gênero na família e na igreja é que mulheres são *empoderadas*, e suas vidas melhoram, enquanto os homens experimentam uma nova dignidade e o senso de responsabilidade, assim como uma nova integração na esfera doméstica.

Conforme Bernice Martin (2001), Elizabeth Brusco foi, talvez, a primeira a perceber a extensão na qual um novo patriarcado cristão, na prática, serviu para *feminizar* a personalidade masculina.

Temos sérias reservas na formulação que, no pentecostalismo, a personalidade masculina seja “feminizada”, mas nos parecem certas as afirmações

a seguir: pela dinâmica do pentecostalismo, o homem convertido é empurrado para longe do mundo do machismo da rua e do bar; ele é pacificado e domesticado. O pentecostalismo aceita as premissas da dominação masculina, mas, ao mesmo tempo, ele transforma a cultura de uma permissividade masculina irrestrita em direção a uma cultura na qual o corolário necessário da autoridade (mais que dominação) masculina é a responsabilidade de liderança, e o dever de consultar aqueles pelos quais os homens assumem responsabilidade (por exemplo, mulher e filhos). O patriarcalismo no pentecostalismo não é, portanto, irrestrito, mas *voluntariamente compartilhado*. As mulheres optam por compartilhá-lo porque melhoraram sua posição diante dos homens, no dia-a-dia, ao suportarem um patriarcado cristão oficial. Os homens, do seu lado, fazem enormes concessões aos interesses e necessidades das mulheres, enquanto desfrutam ainda da segurança de um código de gênero oficial que encena superioridade masculina.

4.7. Secularização e a construção das relações de poder

O poder formal na AD e na CCB é do tipo patriarcal. Teologicamente, a autoridade masculina apóia-se no monopólio do ministério da Palavra.

No pentecostalismo, porém, os dons do Espírito Santo são mais valorizados que a Palavra. Nesse item, as mulheres têm seu domínio quando falam em línguas, curam (na CCB e AD, pouco) ou invocam a cura divina por seus clamores, na oração, e profetizam. Essa identidade de gênero pentecostal, na qual uma ordem moral ganha seu corpo, é tão importante justamente porque é diferente das identidades de gênero que o mercado comercial propõe. Aos homens em crise por causa do esquema de honra e vergonha, o patriarcado paulino *de jure* ajuda a superá-la, e o reconhecimento em casa e na igreja recompensa pela pacificação ou domesticação da personalidade masculina *de fato*. Não podemos esquecer que aos homens é atribuído, pelo pentecostalismo, um *acréscimo de poder patriarcal* em casa, também *de fato*. No caso da CCB, porém, esse poder patriarcal em casa é minado, em parte, por um poder *informal* da mulher.

5. Conclusão

Tentamos demonstrar, neste ensaio, que o pentecostalismo brasileiro clássico é uma religião paradoxal, secularizadora e resistente à secularização ao mesmo tempo, a partir dos seguintes itens: há racionalização e destradicionalização, mas elas são limitadas; há mundanização, mas ela é limitada; o pentecostalismo brasileiro clássico reforça tanto elementos tradicionais quanto modernos; tem tanto traços mágicos quanto éticos; tem traços de uma

religião do *self*, ele favorece ao mesmo tempo a submissão à autoridade como coloca em liberdade; ele é ambíguo referente às relações de gênero e quanto à conjugação do poder formal e poder informal na igreja e em casa. Nossa investigação parece indicar que falar de dessecularização não é adequado, no caso do nosso objeto de estudo (pentecostalismo clássico). Trabalhando com o conceito modular de secularização, proposto por Tschannen (2004), fica evidente que os 62% dos pentecostais brasileiros que pertencem ao pentecostalismo clássico passam por um processo de secularização bem diferente e muito mais reduzido que os 25% de neopentecostais, tido pela quase totalidade dos cientistas da religião nacionais e internacionais como paradigma do pentecostalismo brasileiro contemporâneo.

Referências bibliográficas

- AUBRÉE, Marion. Sectas y transformación religiosa en Brasil. In: BASTIAN, Jean-Pierre (org). *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004. p. 189-199.
- BASTIAN, Jean-Pierre. *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994. 351 p.
- BASTIAN, Jean-Pierre (org). *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004. 368 p.
- BERGER, Peter L. *O dossel sagrado*. Elementos para uma teoria sociológica da religião. Trad. José Carlos Barcellos. São Paulo: paulinas, 1985.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Artes de fazer. Trad. de Efraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1994. 351 p.
- CUCCHIARI, Salvatore. Adapted for heaven: conversion and culture in western Sicily. *American Ethnologist*, Berkeley, v. 15, p. 417-441, 1988.
- _____. Between shame and santification: patriarchy and its transformation in Sicilian Pentecostalism. *American Ethnologist*, Berkeley, v. 17, p. 687-707, 1990.
- FRESTON, Paul. Breve historia do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 67-159.
- HEFNER, Robert. Secularization and citizenship in Muslim Indonesia. In: HEELAS, Paul e MARTIN, David (eds). *Religion, modernity and postmodernity*. Oxford: Blackwell, 1998. p.147-168.
- JACOB, Cesar Romero, HEES, Dora Rodrigues, WANIEZ, Philippe; BRUSTLEIN, Violette. *Religião e sociedade em capitais brasileiras*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola; Brasília: CNBB, 2006. 250 p.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e pentecostais. Adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas: Autores Associados e Anpocs, 1996. 221 p.
- MARIANO, Ricardo. *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*. 2001. (Tese de doutorado em sociologia) FFLCH, USP, São Paulo, 2001. 285 f.

- MARTIN, Bernice. From pre- to postmodernity in Latin America: the case of Pentecostalism. In: HEELAS, Paul, MARTIN, David (eds). *Religion, modernity and postmodernity*. Oxford: Blackwell, 1998. p. 102-146.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Evolução histórica e configuração atual do protestantismo no Brasil. In: _____ VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola e Ciências da Religião, 1990. p. 11-59.
- NELSON, Reed Elliot. Organization-Environment Isomorphism, Rejection, and Substitution in Brazilian Protestantism. *Organization Studies*. Berlin e New York, v. 10, n. 2, p. 207-224, 1989.
- PÉDRON-COLOMBANI, Sylvie. Pentecostalismo y transformación religiosa en Guatemala. In: BASTIAN, Jean-Pierre (org). *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. México: Fondo de cultura económica, 2004. p.175-188.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Religião como solvente – uma aula. *Novos Estudos do CEBRAP*. São Paulo, n. 75, p.111-127, 2006.
- _____. Secularização em Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. In: *Coleção Revista Brasileira de Ciências Sociais*, <\textos\rbs37_03.htm>. São Paulo: Anpocs, 2002. 1 CD-ROM.
- _____. Sociologia da religião – área impuramente acadêmica. In: MICELLI, Sérgio (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995). Volume II: Sociologia*. São Paulo: Editora Sumaré e Anpocs; Brasília: Capes, 1999, p. 237-286.
- TSCHANNEN, Olivier. Conclusión. La revaloración de la teoría de la secularización mediante la perspectiva comparada Europa latina – América Latina. In: BASTIAN, Jean-Pierre (org). *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004. p. 307-318.
- _____. *Les théories de la sécularization*. Genebra: Droz, 1992. 407 p.
- WEBER, Max. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: _____. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. v. 1. 8. ed. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986a [1920]. p. 17-206.
- _____. Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus. In: _____. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. v 1. 8. ed. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986b [1920]. p.207-236.
- WILSON, Bryan. Secularization: the inherited model. In: HAMMOND, Phillip E. *The Sacred in a Secular age*. Berkeley: University of California Press, 1985. p. 9-20.