

A estreita relação entre movimento migratório e pentecostalismo em dois estados do sudeste brasileiro

Denise dos Santos Rodrigues

Mestre em Ciência Política pelo IUPERJ e doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPCIS) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, vinculada à Linha de Pesquisa Religião e Movimentos Sociais em Perspectiva.

Endereço para correspondência: Rua Dias da Cruz 335 ap. 315 bloco B, Meier, Rio de Janeiro, RJ, CEP 20730-010.

denise.rodrigues@oi.com.br

Paulo Gracino Júnior

Mestre em Memória Social pela Unirio e doutorando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPCIS) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, vinculados à Linha de Pesquisa Religião e Movimentos Sociais em Perspectiva.

Endereço para correspondência: Rua Senador Nabuco, 150/103. Vila Isabel. Rio de Janeiro. Cep. 20551-230.

paulogracino@hotmail.com

Recebido em 03/2008. Aceito em 07/2008.

1 - Da hegemonia católica ao Estado laico republicano

Desde sua fundação, o Brasil teve o catolicismo como religião oficial, admitindo somente a imigração daqueles que se declarassem católicos, exigindo que indivíduos de outras confissões religiosas, como judeus e africanos fossem batizados para poderem se estabelecer no território nacional. Durante muito tempo nacionalidade e opção religiosa estiveram intrinsecamente ligadas e, com isso, os membros do clero eram funcionários públicos e o juramento católico era incutido em toda colação de grau de nível superior. Segundo José Oscar Beozzo (2000:109), a conversão das populações pagãs ao catolicismo era obrigatória, se impondo, mais do que o casamento entre igreja e estado, uma "*definição de cidadania*". Para o autor, "*um súdito do Estado deve necessariamente tornar-se fiel da igreja*", o que reforça que a religião estava presente não só na administração e na vida política da Colônia, mas interferia em todas as esferas sociais. São inúmeros os relatos colhidos por historiadores que dão conta dos

expedientes político-religiosos, como o Tribunal de Santo Ofício¹ e o Tribunal de Devassa, utilizados aqui tanto como elemento coercitivo político quanto para manter - ou conseguir - a homogeneidade religiosa católica (MELLO e SOUZA, 1999). Adiante, no Império, o catolicismo começou a perder suas forças quando liberais, positivistas e republicanos viam o catolicismo, ao lado do ex-colonialismo predatório, do analfabetismo, da mistura racial e da escravidão, como uma das principais fontes do atraso social e econômico do Brasil, e da América Latina. Embora não seja unanimidade, alguns intelectuais da época viam nos missionários evangélicos aspectos menos repulsivos que os demais representantes do que eles consideravam como “*retrogrado cristianismo*” (MARIANO, 2001). Mas o baque maior no catolicismo aconteceu após a Proclamação da República, em 1889, quando o Brasil começou a conhecer um Estado laico. Com a assinatura do decreto de 1890, editado ainda durante o Governo Provisório, foi extinto o Padroado, separando as funções do Estado e Igreja. No ano seguinte, com a promulgação da primeira constituição republicana, outros atos importantes para laicização do Estado foram levados a efeito, como a instituição do casamento civil e do ensino leigo nas escolas públicas, a secularização dos cemitérios e a retirada das subvenções estatais aos cultos e igrejas. Outra medida importante nesse sentido foi a proibição da expedição de toda e qualquer comunicação oficial referente à religião ou culto, bem como a concessão de plenos direitos civis a todos os cidadãos de todos os credos.

2 - Da instalação dos evangélicos ao advento dos sem religião

A despeito de ter aportado em terras brasileiras ainda no alvorecer do século XX, através do italiano Luigi Francescon, trazido para São Paulo em 1910, e pelos suecos Grunar Virgren e Daniel Ber, que em 1911 trocaram os Estados Unidos por Belém do Pará, a presença pentecostal no Brasil não foi notada pela academia até bater às portas dos pesquisadores através do recenseamento demográfico nacional de 1960. Porém, ocupados com a dependência e, principalmente, com o desenvolvimento da América Latina, cientistas sociais de diversos matizes teóricos viram o crescimento do que julgavam serem religiões mágicas como um “raio no céu aberto” da secularização. Desta forma, as primeiras teorias explicativas que tentaram dar conta do fenômeno do crescimento pentecostal em terras brasileiras foram propostas por estudiosos estrangeiros, como o suíço Christian Lavie D'Épinay, em seus estudos sobre esse grupo religioso no Chile e no Brasil, e o alemão Emilio Willems, então professor da Universidade de São Paulo, que desenvolveu pesquisas

¹ Segundo LAURA DE MELLO E SOUZA (1999), as visitas do Santo Ofício ao Brasil foram raras, sendo instrumento mais comum o Tribunal de Devassa.

sobre o protestantismo na América Latina - nota-se que tanto D'Epinau quanto Willems não distinguem protestantismo histórico e pentecostalismo².

Não obstante as vicissitudes teóricas, esses primeiros trabalhos analisaram o pentecostalismo como uma espécie de *Refúgio das Massas* (D'EPINAY, 1970) desamparadas no processo de transição entre a sociedade tradicional e a moderna. Eles propunham, *grosso modo*, a equação que associava variáveis como migração, anomia e conversão. O pentecostalismo era percebido como portador da *função* de adaptação do contingente populacional recém-migrado para a cidade, recriando espaços de sociabilidade aos quais estavam afeitos em seus lugares de origem (WILLEMS, 1967). Ou, ainda, como uma resposta à anomia, uma forma de preparação para a vida nas grandes cidades ou mesmo "*uma das alternativas no processo de adaptação individual à sociedade moderna*" (SOUZA, 1969: 18). De acordo com tal paradigma, o pentecostalismo estaria fadado a encolher no fim da narrativa de adaptação das massas à sociedade urbana em consequência da extinção do material humano de que se alimentava - o homem tradicional desenraizado. No entanto, não foi bem isso que aconteceu. Passada a grande onda de migração das décadas de 1960/1970, o pentecostalismo não perdeu seu brilho e alcançou números mais expressivos do que nas décadas anteriores (JACOB, 2003), graças às significativas mudanças introduzidas em sua liturgia, decorrentes principalmente da emergência do fenômeno neopentecostal³.

Foram justamente essas mudanças significativas em sua estrutura, marcada principalmente pela flexibilização frente aos costumes, pelo uso intensivo dos meios

² Vários autores identificam historicamente como pentecostal o movimento sócio-religioso surgido no início do século passado (1906), na cidade de Los Angeles, Estados Unidos. Com seus fundamentos no cristianismo primitivo, ele reafirma a atualidade dos "dons" do Espírito Santo, tendo como principal ponto identificador o "dom de falar em línguas" estranhas (glossolalia), ou estrangeiras (xenoglossia), eventos que têm suas raízes em Atos II e Corinto. Não obstante a tal conceituação, existem inúmeras divergências classificatórias embasadas na intensa dinâmica do campo pentecostal, que tem alimentado calorosos debates entre os estudiosos. No presente trabalho, tomamos como pentecostais os movimentos cristãos que dão ênfase às experiências de recebimento dos dons do Espírito Santo (MARIZ, 1998).

³ Para FRESTON (1996) o neopentecostalismo é uma vertente que congrega denominações oriundas de desdobramentos do pentecostalismo clássico ou mesmo das igrejas protestantes tradicionais. Surgidos nos Estados Unidos, por volta da década de 1960 (sessenta anos após início do movimento pentecostal clássico no princípio do século XX) os neopentecostais não se afastam das coisas mundanas, fazem forte uso da mídia e, principalmente, reivindicam o cumprimento das promessas divinas neste mundo. No Brasil as principais igrejas neopentecostais são: Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Apostólica Renascer em Cristo, Igreja Internacional da Graça de Deus, Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra, Igreja Evangélica Cristo Vive, Missão Cristã Pentecostal e Igreja Pentecostal de Nova Vida.

de comunicação e pela “Teologia da Prosperidade”⁴, ou mais precisamente, por sua relação com o dinheiro, que conduziram o pentecostalismo a um crescimento vertiginoso durante as décadas de 1980/1990. Uma das principais expoentes do neopentecostalismo no Brasil, a Igreja Universal do Reino de Deus - IURD, impressiona, de acordo com Alexandre Brasil Fonseca (2003: 259) “*pelo gigantismo e ousadia, responsável por uma série de adaptações, inovações e rupturas no fazer das igrejas evangélicas*”. Embora originariamente tenha estado associada ao uso do rádio, essa igreja não se limitou a esse veículo, levando sua mensagem também às emissoras de televisão e, simultaneamente, imprimindo-a nos seus semanários que, nas comemorações dos seus 15 anos de circulação, já ultrapassaram os 2 milhões de exemplares⁵. A IURD é conhecida por muitos pesquisadores, conforme Ricardo Mariano (2003: 239-240), “*como aquela que comanda uma organização religiosa e empresarial com fins lucrativos e aproveita-se de seu poder eclesiástico para enriquecer diante da exploração financeira de seus seguidores*”. Muito frequentemente envolvida em polêmicas, pode-se dizer que a IURD amplia as fronteiras do religioso quando mobiliza a mídia, a política, a justiça, entre outros atores sociais. Para Mariano, essa “empresa” é organizada, sobretudo, a partir de uma sociedade estabelecida com Deus, que consiste em “*ser fiel no pagamento do dízimo e generoso nas ofertas financeiras à igreja*” (MARIANO, 2003: 244-5). Ao cumprir suas cláusulas contratuais como dizimistas, esses sócios aguardam a sua recompensa: as bênçãos providenciadas por deus, o único que pode repreender o demônio responsável pelas misérias humanas. Vale destacar que a IURD, ao lado da Assembléia de Deus, está entre as igrejas que congregam os maiores números de membros, com sua capacidade de arrebatar uma miríade de símbolos e interesses através de uma estrutura organizativa descentralizada. A despeito disso, nada impede que a própria igreja Católica ocupe esses espaços, como já vem fazendo com as comunidades leigas, seja através das Comunidades Eclesiais de Base, ou da própria Renovação Carismática Católica, com suas incursões nos meios de comunicação de massa e suas inovações na dinâmica dos rituais católicos. É importante enfatizar que vemos, assim, esse rearranjo, não como uma transição da identidade católica-brasileira para uma identidade protestante-pentecostal, como chegam a afirmar alguns pesquisadores norte-americanos (STOLL, 1990; MARTIN, 1990), mas como uma substituição dos antigos dispositivos discursivos identitários universais por micronarrativas de todos os matizes.

⁴ Essa corrente teológica defende a crença que o cristão, além de liberto do pecado original pelo sacrifício de Cristo, adquiriu o direito, nesta vida, à saúde física perfeita, à prosperidade material e a uma vida abundante, livre do sofrimento.

⁵ A *Folha Universal* (que também está disponível na internet (www.folhauniversal.com.br) chegou a 2.681.500 de tiragem no nº 184 de sua edição nacional de 11 a 17 de maio de 2008.

3 - Da secularização à efervescência religiosa

Como frisam alguns estudiosos (GIUMBELLI, 2002), o processo de secularização do Estado brasileiro não se deu de forma imediata, logo após o fim do padroado, uma vez que a Igreja Católica passou um longo período ainda imiscuída dentro da política e da vida cultural do país, ou através da aliança com os poderes constituídos - quem não se lembra da estreita relação de Vargas com o Cardeal Leme? - ou através dos colégios religiosos, que formaram gerações das elites dirigentes do país. Fato é que o processo e *secularização* das instituições brasileiras se deu aos "trancos e barrancos", com infundáveis nuances e retrocessos⁶, dos quais não cumpre-nos abordar aqui. Para nossos propósitos, todavia, é importante observar e distinguir dois processos, o de laicização do espaço público, do qual tratamos até aqui, e o de "desmágicização" da cultura ou das consciências individuais, o que pode ser interpretado através dos conceitos tornados clássicos pela sociologia weberiana: *secularização* e *desencantamento*.

É importante salientar que para o próprio Max Weber, o *desencantamento do mundo* ocorre em sociedades profundamente religiosas, sendo um processo desencadeado pela própria religião, como pode ser observado em seus escritos sobre religião (PERUCCI 1998). De fato, esses conceitos têm sido alvo de intenso debate na sociologia da religião (PIERUCCI, 1999; NEGRÃO, 2005) quanto à sua atualidade e exegese na obra weberiana. Neste trabalho, consideramos *secularização* como o processo de retraimento gradativo do poder da Igreja no espaço público (PIERUCCI, 1998) e, *desencantamento do mundo*, como a eliminação da magia como meio de salvação ou, nas palavras do próprio Weber (1983: 70), um processo histórico-religioso que "*começa com os profetas do antigo judaísmo e, em associação com o pensamento científico helenístico, repudiou todos os meios mágicos de busca da salvação como superstição e sacrilégio*". Nessa perspectiva, observamos que na evolução do cenário religioso brasileiro, o catolicismo não logrou muito êxito em sua empreitada de desmágicização do imaginário coletivo, como o fizeram as "*seitas protestantes*" na Europa ou nos Estados Unidos. Nessas paragens, a pesada estrutura burocrática católica, o batismo obrigatório, assim como a presença de um clero escasso e mal formado, distante dos preceitos e dogmas católicos, dificultou o processo de aculturação, ao mesmo tempo em que possibilitavam a invenção religiosa de toda sorte (QUEIROZ, 1965; 1988). A historiadora Laura de Mello e Souza, em seu livro *O diabo e a terra de Santa Cruz*, fornece um panorama muito nítido da dificuldade que o "*catolicismo institucional*" teve para conter os "*desvios da fé católica*" (1999: 89).

⁶ Aqui utilizada sem qualquer conotação pejorativa, apenas no sentido de um retorno, um refluxo do processo de separação Estado-Igreja.

Segundo a autora, curava-se, por meio mágico toda a sorte de males como insolação, dor de dentes, mas também, armavam-se feitiços. Não nos cabe aqui amontoar exemplos históricos do relativo fracasso do catolicismo em extirpar a magia do imaginário religioso nacional.⁷

Diversos textos produzidos por Weber nos mostram que o autor parece escrutinar a história das diferentes civilizações e encontra na concepção de deus das religiões do Oriente Médio, mais especificamente no judaísmo, as origens do que vai chamar de "*desencantamento do mundo*" (WEBER, 1974). O autor se referia, então, aos profetas éticos do judaísmo antigo como os primeiros homens que havia logrado se libertar do "*jardim mágico*" em que toda a religiosidade primitiva se inseria. Assim, a junção em uma religião de três elementos peculiares como transcendentalização, historicidade e racionalização ética, formava para o autor o *leitmotiv* do processo de racionalização do mundo ocidental. Dessa forma, ele mostrou que, ao mesmo tempo que as religiões se constituíam como fontes de explicação para a realidade, fundavam uma ética particular e uma racionalidade referente a valores, capaz de justificar condutas no mundo. Conforme o próprio Weber, é bastante difícil para nós "*homens de nosso tempo*" (nos termos e tempo de Weber), imaginarmos o quanto foram religiosos os nossos antepassados. Se assim o é, quando percebemos na contemporaneidade o Brasil atual como um Estado laico com uma cultura e um imaginário coletivo muito desencantado, como compreender o significado da aparente efervescência religiosa vivida pelo país nas últimas décadas?

Ao contrário das igrejas tradicionais, que procuravam na comunidade estratégias de sobrevivência para os tempos difíceis, as novas agências religiosas concentram-se nas resoluções dos problemas pela via privada (surto de aconselhamento que promovem soluções biográficas), incitando o sujeito a um mergulho mais fundo no individualismo contemporâneo, na sua intimidade. Ao negligenciar a solução final do paraíso e ao concentrar nas medidas alternativas para os problemas cotidianos, respondendo às demandas de uma sociedade em que se volta para o '*curto prazo*', tais formas de manifestação da religiosidade abdicam do principal *locus* da religião em nossa sociedade, ou seja, fornecer alento para nossas incertezas e ansiedades existenciais. Convém ressaltar que tal individualismo, que precede mesmo a história ocidental, reflete, sobretudo, um rearranjo de valores ditos modernos, ou mais precisamente, atuais. Trata-se, do ponto de vista de Louis Dumont (1993:37) do que ele considera como "*ser moral independente, autônomo e, por conseguinte, essencialmente não-social, portador dos nossos valores supremos, e que se encontra em primeiro lugar em nossa*

⁷ WEBER distingue entre magia e religião em caráter típico-ideal, não acreditando assim em uma religião inteiramente livre de elementos mágicos.

ideologia moderna do homem e da sociedade". Ou seja, valores que se consolidaram ao longo de séculos de cristianismo e que ainda estão sujeitos a ressignificações, como vem ocorrendo na esfera da religião, onde o indivíduo sente-se cada vez mais responsável por cuidar de si mesmo. valorização do corpo e da alma, o que se reflete na filosofia de alguns dos novos movimentos religiosos.

Teoricamente o individualismo reforça a tensão entre indivíduo, contudo, quando referimo-nos às ondas de efervescência religiosa presente nos tempos atuais, precisamos considerar que muitas delas se contrapõem a aspectos do individualismo clássico, principalmente quando compreendidas dentro dos chamados movimentos de Nova Era, que estimulam o exercício da afetividade, a integração à comunidade e ao meio ambiente. Ainda conforme o autor (DUMONT,1993:50), "*o mundo moderno subvertera o primado tradicional das relações entre os homens, substituindo-o pelas relações entre os homens e as coisas*", o que indica que o desenvolvimento capitalista no Ocidente, aliado ao iluminismo, ao pensamento científico como única fonte comprovada de conhecimento da realidade, em oposição às explicações religiosas e ao senso comum, foram determinantes para a reestruturação da sociedade atual.

A constante entrada e formação de novos grupos religiosos no país possibilitou a instalação do que é considerado, por muitos autores, como um verdadeiro mercado religioso, marcado pela concorrência da oferta de produtos e, mesmo, pela intelectualização de seus produtores. Segundo Peter Berger (1985), o pluralismo coincide com o processo de secularização, podendo ser seu facilitador por estimular, de certa forma, uma espécie de barganha cognitiva entre grupos diferentes interagindo num mesmo território. Esse convívio de diversos grupos religiosos também pode suscitar um discurso ecumênico, ou não religioso, o que indica que, quando não há uma religião forte, o campo religioso enfraquece o que explicaria o crescimento paralelo do grupo de pessoas que se designam como sem religião.

4 - As oscilações evidentes nos recenseamentos brasileiros

Se na sua colonização o Brasil era constituído por uma massa católica, capaz de interferir em todas as esferas da sociedade, no século XXI ele se apresenta como um Estado fortemente plural, onde vários grupos religiosos coabitam, alguns dos quais ameaçando a hegemonia católica. Nesse cenário, como já sinalizado, há três grupos em evidência (católicos, evangélicos e sem religião), o que nos leva, ainda, a pensar se o declínio de um poderia estar vinculado ao crescimento do outro.

Primeiramente, convém lembrar que até 1950 os sem religião eram tabulados junto com aquelas pessoas sem declaração de religião, ou que não informavam a

religião, das quais foram separadas somente no recenseamento da década seguinte. Em tal período os evangélicos já começavam a ocupar espaço no território; entretanto, só alcançaram os maiores percentuais a partir da década de 1990 (9,1%). De 1950 até 2000 houve uma redução de 20% dos católicos em contraposição ao crescimento de 12% de evangélicos. A tabela a seguir, reproduzindo o quadro censitário evolutivo dos grupos católicos, evangélicos e sem religião num período de 50 anos, mostra detalhadamente as oscilações desses grupos no cenário nacional.

Religiões/Censos (%)	1950	1960	1970	1980	1991	2000
Católicos	93,5	93,1	91,8	89,0	83,8	73,6
Evangélicos	3,4	4,0	5,2	6,6	9,1	15,4
Sem religião	*	0,5	0,8	1,6	4,8	7,4

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 1950-2000

(*) Até o Censo de 1950, os sem religião eram tabulados junto com as pessoas sem declaração de religião.

A partir da década de 1960 o Brasil ganhou uma nova categoria censitária variada, marcada pela ausência de pertencimento religioso, mas não obrigatoriamente de crença, que passou a competir, em ritmo de crescimento, com os evangélicos pentecostais. É preciso ressaltar, contudo, que diferentemente das outras categorias existentes entre os grupos religiosos discriminados pelo recenseamento, muitas vezes subdivididos em denominações os sem religião constituem, de fato, uma categoria residual, de tudo o que não é religioso. Como mencionou César Romero Jacob (2003: 115), *"o fato de um indivíduo se declarar sem religião não significa, ipso facto, que ele seja ateu"*, isso porque uma parcela daqueles que se declaram sem religião, acreditam em deus *"sem participar, no entanto, das instituições"*, não abolindo necessariamente a magia de suas vidas. Com isso, trata-se de uma categoria residual e variada. Em pesquisa qualitativa recente foi ratificado que o referido grupo é constituído por *"um grupo de indivíduos de tipos diferentes que, se por um lado tem em comum a ausência de pertencimento institucional, por outro percebem o transcendente, aqui compreendido como deus, uma força superior ou afins, de forma diferenciada"*. (RODRIGUES, 2007: 53), o que demonstra a existência de segmentos da população com mentalidades secularizadas, nos termos de Peter Berger. Nesse sentido, parecem-nos prováveis duas hipóteses para o surgimento do grupo: a primeira delas é que os sem religião, que se avolumam paralelamente ao crescimento pentecostal, possam ser ex-católicos em trânsito para o próprio pentecostalismo, como observou Reginaldo Prandi em seu artigo, *Religião Paga Conversão e serviço*

(1996), ao chamar a atenção para o fato de que os indivíduos, ao se desvincularem do seu antigo credo, não transitam de forma imediata para outro, ficando durante algum tempo experimentando algumas opções de pertença, até se fixarem (ou não) a uma única denominação. A segunda é que, em um ambiente em que o monopólio religioso foi quebrado diante da possibilidade de pertencimentos religiosos múltiplos, o indivíduo sente-se livre para relativizar os discursos das diversas religiões em oferta, passando a *bricolar* vários preceitos religiosos, expressando assim uma religiosidade própria. Nessa vertente, importantes trabalhos como os da socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger (1993; 1999), que aponta para a possibilidade de que ela classifica como *peregrino*, ou sujeitos que não se fixam a obrigações institucionais do tipo religiosa, organizando-se a partir de uma religiosidade interna, uma necessidade de conhecimento interior. Embora o reforço dessa categoria recente possa ser observado em várias cidades do país, constatamos que seus índices de representatividade oscilam de uma região para outra, tal qual ocorre com os evangélicos, o que nos incita refletir sobre os motivos que poderiam deflagrar tais desníveis.

O recenseamento de 1980 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE foi o primeiro a distinguir os evangélicos em diferentes categorias: pentecostais e protestantes. Porém, os pentecostais ainda apareciam como minoria no grupo dos que se declaravam protestantes no Brasil. Dos 6,6% de evangélicos apontados por aquele recenseamento, 3,4% eram “protestantes históricos”, contra 3,2% pentecostais⁸. No entanto, nas últimas duas décadas essa situação mudou bastante. Se observarmos cuidadosamente o último Censo nacional (2000), verificamos que a presença dos evangélicos na população brasileira saltou dos 6,6% de 1981 para 15,42%, distribuindo-se em 10,37% de pentecostais e 4,09% de evangélicos de missão. Nesse contexto, podemos dizer que a chegada e a multiplicação dos pentecostais no Brasil instaurou o pluralismo institucional, uma vez que, antes disso, esse processo era mais sutil. Tratava-se mais de uma diversidade de grupos diluídos numa massa católica, sem fazer muito alarde, sem desafiar a hegemonia desse grupo “primogênito”. Conforme relatório da Fundação Getúlio Vargas de 2007, com base nos Censos do IBGE, a taxa de católicos é maior em meio rural (84,26%) e em centros urbanos pequenos (81,04%), do que em cidades grandes, uma vez que a taxa das capitais das regiões metropolitanas está em 67,96%. Os sem religião, por sua vez, estão mais presentes

⁸ Estão entre os pentecostais os fiéis de igrejas como Assembléia de Deus, Congregação Cristã do Brasil, Deus é Amor, Maranata, O Brasil para Cristo, Casa da Bênção, Comunidade Evangélica, Comunidade Cristã, Casa da Oração, Avivamento Bíblico, Igreja do Nazareno, Cadeia da Prece; entre os evangélicos de missão ou protestantes históricos, os membros das igrejas Batista, Adventista, Luterana, Presbiteriana, Metodista, Congregacional, Menonita, Anglicana e do Exército da Salvação.

nas regiões metropolitanas, com 10,14% nas periferias e 9,91% nas capitais, contra 4,71% no meio rural. O mesmo ocorre com os evangélicos pentecostais, com taxa de 15,08% nas periferias das regiões metropolitanas e 11,735 nos grandes centros urbanos, contra 7,17% no meio rural⁹. A penetração dos pentecostais é menor em áreas mais isoladas, com menor densidade demográfica, que dificultam a formação de infra-estrutura de redes religiosas. Ainda segundo esse documento, a migração no Brasil contribuiu para aumentar o número de habitantes das periferias, onde estão os maiores números de pentecostais e de sem religião. Os nativos são mais adeptos do catolicismo (74,58%).

Se considerarmos que a tímida entrada dos protestantes no país foi incrementada com a chegada dos pentecostais, e que, desde então esse grupo tem surpreendido com um crescimento contínuo, embora mais acentuado nos últimos vinte anos, isso pode nos levar a deduzir que o aumento da oferta de bens religiosos num mercado em ebulição pode ter despertado o interesse dos indivíduos pela experimentação de novas práticas e produtos, entre as quais, aqueles oferecidos pelas igrejas pentecostais, com suas estratégias acirradas de conversão. E se, paralelamente à propagação das chamadas igrejas evangélicas pentecostais, deparamo-nos também com um aumento significativo de pessoas sem religião, como também já foi registrado, isso pode indicar, ainda, que o retraimento dos católicos pode estar atrelado simultaneamente a dois processos: de conversão de evangélicos e desconversão de católicos e evangélicos, produzindo indivíduos sem religião. É preciso, contudo, ponderar se esse processo de desconversão é definitivo ou transitório, constituindo um número solidificado dentro dos recenseamentos ou uma oscilação a cada conversão, num trânsito permanente, o que remete a uma outra discussão que não será apresentada nesse artigo.

Com todas as oscilações entre grupos religiosos ao longo das últimas décadas o Brasil se apresenta, portanto, como um país onde os católicos ainda são maioria, mas já não constituem uma hegemonia, que vem se deparando com um acelerado crescimento pentecostal e com a presença cada vez mais forte de pessoas sem religião. A distribuição desses, entre outros grupos, é variável conforme cada Estado. Acreditamos, pois, que um conjunto de características de cada um, entre outros fatores como, por exemplo, a taxa de mobilidade populacional possa ter facilitado ou mesmo se constituído como barreira a instalação de determinados grupos religiosos, o que será mais bem detalhado adiante em relação a dois Estados do Sudeste brasileiro: Rio de Janeiro e Minas Gerais.

⁹ Áreas rurais e cidades pequenas são aquelas com até 20 mil habitantes; áreas médias, com população que varia de 20 a 100 mil habitantes e grandes aquelas com mais de 100 mil habitantes.

5 - Rio de Janeiro, Minas Gerais e seus grupos predominantes

De acordo com os resultados de Censo 2000, o Estado do Rio de Janeiro é aquele com o maior percentual do país de pessoas sem religião (15,76%) e, também, um dos líderes no que diz respeito aos evangélicos (21,99%, com 13,39% pentecostais). Se destacamos a capital, a cidade do Rio de Janeiro, temos 60,71% de católicos, o mais baixo entre os demais municípios da região metropolitana; 17,65% de evangélicos (10,99% pentecostais), mais numerosos na capital que nas outras cidades, sendo que os pentecostais são menos numerosos na capital do que no resto da região metropolitana, mas mais que o dobro dos tradicionais; por fim, são 13,33% de pessoas sem religião. Trata-se, portanto, do segundo maior percentual de pessoas sem religião depois de Salvador (18,14%), capital da Bahia. O Rio de Janeiro abriga diversos grupos religiosos minoritários, apresentando uma expressiva diversidade de crenças. Se compararmos os dados censitários fluminenses com os índices do Estado de Minas Gerais e sua capital, Belo Horizonte, verificamos diferenças. O Estado mineiro está entre aqueles com o maior percentual do país de católicos (78,70%), apresentando 13,61% de evangélicos (com 9,02% pentecostais) e 4,60% de sem religião. Sua capital, Belo Horizonte, registra 68,84% de católicos, 18,11% de evangélicos (9,98% pentecostais) e 8,04% de pessoas sem religião.

Um levantamento feito através de diários oficiais do Estado do Rio de Janeiro de 1989 a 1991, levou o antropólogo Rubem César Fernandes (FERNANDES, R., SANCHIS, VELHO et al., 1998: 9) a constatar uma rápida e inédita proliferação de templos evangélicos num curto espaço de tempo. Suas pesquisas confirmaram que mais de cinco igrejas evangélicas foram fundadas e registradas por semana só naquele período de dois anos, o que contabiliza mais de uma igreja por dia útil. No total, foram erguidas 710 igrejas no Rio de Janeiro e em sua periferia, sendo 91% delas pentecostais, 80% das quais localizadas nas áreas mais carentes, o que é endossado por vários autores, entre os quais Mariz (2000) ao argumentar que os cultos protestantes pentecostais fortemente emocionais, distintos do padrão evangélico clássico, vêm mobilizando as populações mais pobres do país, distinguindo-se, assim, das chamadas igrejas históricas. Isto sinaliza que as denominações evangélicas, com sua concepção própria de bem-estar, vêm se firmando principalmente dentro das camadas carentes, adquirindo um grande número de fiéis. Nessa perspectiva, os grupos nelas instalados passam a ocupar as lacunas deixadas pelo Estado e pela igreja católica através da oferta de ações existenciais; estando portanto, "*situados em pontos de interseção entre a ação política e de instituições privadas, como as instituições religiosas*" (RODRIGUES & SENRA, 2005: 125). Embora identifiquemos convertidos a denominações

evangélicas nas diversas classes socioeconômicas, muitos pesquisadores concordam que a adesão é mais evidente em camadas menos favorecidas, que buscam na religião a solução que não encontram no governo para seus problemas. Se relacionarmos o elevado índice de secularização aos segmentos populacionais mais favorecidos econômica e intelectualmente, tendemos a identificar os sem religião, então, como uma massa de intelectuais ateus e agnósticos disputando os holofotes dos recenseamentos com uma massa de evangélicos desfavorecidos. Contudo, os sem religião não estão situados exclusivamente entre as camadas mais favorecidas, mas muitas vezes aparecem nos cartogramas disputando território com os evangélicos pentecostais, sendo também encontrados entre aqueles desassistidos pela sorte, o que nos levou a excluir a variável classe econômica como possibilidade de explicação para a adesão ou resistência entre grupos.

6 - Migração e religião no Rio de Janeiro: diversidade e receptividade

Consideramos aqui o Estados do Rio de Janeiro e de Minas Gerais como situações diferenciadas para verificação da receptividade ou resistência das suas populações aos apelos do pentecostalismo. Destacamos, para isso, a Região Metropolitana do Rio de Janeiro e em algumas cidades mineiras da Região das Vertentes e da Zona da Mata Norte¹⁰, que constituem casos significativos e extremos para nossa argumentação. Elas apresentam situações díspares no que se refere à distribuição dos católicos, evangélicos e dos sem religião, o que nos ajuda a refletir sobre quais elementos regionais poderiam interferir nessas variações, contribuindo para que, em determinados espaços, um grupo se sobreponha ao outro.

A cidade do Rio de Janeiro é a segunda maior aglomeração urbana do país, concentrando 70,4% da população, que comporta um dos mais movimentados eixos rodoviários, que dá acesso à maioria das capitais. Tem uma estrutura industrial e financeira diversificada (comércio e serviços); é um pólo econômico e portuário que já ocupou postos de destaque ao longo do tempo: foi a capital do império português, do império brasileiro, abrigando toda movimentação partidária envolvendo abolicionistas e republicanos no final do século XIX e, por fim, capital da República até a inauguração de Brasília. Depois disso, perdeu seu posto, mas não perdeu a majestade, sem deixar de arrebatador olhares por seu potencial turístico, exportando moda para as diversas áreas do país e, também, para o

¹⁰ Tanto Zona da Mata Norte quanto Campos das Vertentes são regiões de ocupação mais antiga do território do Estado de Minas Gerais e englobam as chamadas "cidades históricas" mineiras, que fizeram parte do primeiro núcleo de povoamento do estado ainda no século XVII. Figuras entre as principais cidades dessas regiões: Ouro Preto, Mariana, São João Del Rey, Barbacena e Itabirito, entre outras.

exterior, atraindo migrantes e tendências de todos os lugares. Sua localização geográfica dentro do território brasileiro facilitou seu povoamento e exploração; já foi considerada a cidade mais populosa do país. Com o declínio do trabalho escravo passou a receber grandes levas de imigrantes europeus e ex-escravos em busca de trabalho assalariado, o que levou sua população a duplicar entre 1872 e 1890, crescendo de 274 mil para 522 mil habitantes. Sua população foi formada basicamente por afro-descendentes desde o período colonial, principalmente de descendentes de escravos trazidos de Benim, Angola e Moçambique, além de imigrantes italianos, russos, suíços, libaneses, judeus, espanhóis, franceses argentinos e chineses e seus descendentes. Com a decadência das áreas cafeeiras durante a República Velha, perdeu força política para São Paulo e Minas Gerais, passando a enfrentar graves problemas sociais em razão de seu crescimento rápido e desordenado. Seu desenvolvimento urbano foi lento e a crise econômica resultou numa série de problemas, muitos dos quais se tornaram crônicos como: o aumento constante da pobreza, a crise habitacional, o aumento da violência, das doenças e da desordem urbana.

A partir da segunda metade do século XX começou a brigar também um importante contingente de migrantes principalmente nordestinos (Paraibanos e Pernambucanos), constituindo uma população altamente heterogênea. O Censo 2000b registrou 5.859 mil residentes no município, um contingente resultante, sobretudo, da intensa imigração que, por muito tempo desempenhou papel importante na história da cidade. Com a transferência da capital federal para Brasília o saldo migratório começou a reduzir, sendo verificado no Censo de 1991 uma saída de quase 120 mil habitantes do município do Rio de Janeiro para os demais municípios da região metropolitana como Nova Iguaçu, Duque de Caxias, São Gonçalo e Niterói. No entanto, adiante, de 1995 a 2000, o total de imigrantes que veio para o município foi maior do que o fluxo de 1986 a 1991, saltando dos 164 para 218 mil. Se a migração para fora do Estado diminuiu, a emigração para dentro do Estado aumentou, gerando uma redução do saldo migratório de quase 50 mil pessoas, o que indica uma movimentação migratória constante. Essas oscilações influenciaram a redução da taxa de crescimento da população carioca ao longo dos últimos 50 anos, que poderia ter sido representada por 1,4% ao ano ao invés dos 0,7% se não houvesse a migração. Cabe reforçar que essa migração não é uniforme, variando entre os grupos etários. Ela está *mais* concentrada nos grupos dos 20 aos 29 anos, responsável pelos 37% daqueles que imigraram para o Rio de Janeiro entre 1991 e 2000.

Das levas de imigrantes que aportavam em suas rodoviárias em busca de mais oportunidades, na esperança de um futuro melhor, muitos conseguiram seu espaço, outros retornavam à terra natal, migravam para outros lugares, num movimento

populacional muito dinâmico. Com a diversificação da população, inúmeros grupos religiosos culturais se estabeleceram em todo o Estado, propiciando um intercâmbio e, também, um exercício de tolerância, aumentando a oferta de produtos no mercado religioso, que se tornou mais plural. Dispondo de um ambiente mais fluido, de alta rotatividade, um verdadeiro corredor cultural onde todos os dias embarcam e desembarcam milhares de pessoas em busca dos atrativos das grandes cidades, o Rio de Janeiro não conta com um aparato arraigado para assegurar as bases católicas, abrindo espaço para a manifestação de variadas expressões religiosas, permitindo que, na cidade, os atabaques ecoassem ao lado dos sinos católicos ou acordes evangélicos, diluindo as fronteiras entre os grupos e as famílias.

A análise de algumas variáveis do Censo 2000 refinadas por áreas de ponderação¹¹ do município do Rio de Janeiro mostrou, por exemplo, que 22,45% dos sem religião predominam entre aqueles que têm os níveis mais baixos de escolaridade, seguidos de um grupo definido como baixo/médio (17,95%), posição similar aos dos evangélicos pentecostais, mais concentrados entre aqueles com baixo grau de escolaridade (19,09%), seguidos daqueles no patamar baixo/médio (17,03%). No nível médio os percentuais dos sem religião e evangélicos ficam em 12,51% e 12,18% respectivamente. É preciso destacar, entretanto, que os percentuais se distanciam quando se referem àqueles com nível alto, com 11,53% para sem religião e 7,09% para evangélicos e, mais ainda, quando chegam ao nível muito alto, com 10,30% e 2,80% para cada. No que concerne especificamente aos rendimentos, se fatiamos o bolo de uma população de 1.739.764 indivíduos sem religião moradores em áreas urbanas do Estado do Rio de Janeiro, constatamos que 12% deles recebem até 1 salário mínimo mensal; 34,7%, mais de 1 a 5 salários mínimos; 12,5%, mais de 5 salários mínimos e 40,79% não têm rendimento (JACOB, 2006:153). Segundo Jacob (2006:150), na capital carioca os sem religião estão distribuídos por todas as faixas de renda sendo que 25,13% deles têm rendimentos muito baixos (até 2 salários mínimos), 19,4% médios baixos (até 3 salários mínimos) e, assim, decrescentemente. Aqueles com rendimentos muito altos (mais de 14 salários mínimos) ficam na casa dos 10,8%. Enfim, os sem religião, em geral, estão presentes nos mais diversos segmentos populacionais, que variam dos mais baixos aos altos. Esse quadro indica que, se os pentecostais habitam áreas desfavorecidas, vivem em condições precárias, isso não é uma particularidade deles, uma vez que muitos dos sem religião compartilham de situação semelhante. Embora os sem religião sejam encontrados em toda a região metropolitana, eles estão mais concentrados, conforme extratos do Censo 2000, na periferia,

¹¹ As áreas de ponderação do IBGE contemplam cerca de 400 domicílios, podendo agregar mais de um bairro.

notadamente em municípios como Beford Roxo, Nova Iguaçu, Duque de Caxias, São Gonçalo e Itaboraí, regiões onde também são encontrados elevados percentuais de evangélicos pentecostais.

7 - Migração e religião em Minas Gerais: menor diversidade e resistência

Ao longo do século XIX Minas Gerais experimentou uma expressiva acumulação de contingente populacional e, com isso, o início do século XX apresentava cerca de 1/5 da população brasileira, apresentando um crescimento vegetativo era relativamente alto. Nas primeiras décadas do século XX, contudo, devido à intensificação do processo de industrialização e à urbanização crescente, a relação se inverteu, experimentando grandes perdas com as saídas de migrantes principalmente para o Estado São Paulo, e adiante, para as fronteiras agrícolas ao Norte do Paraná e no Centro-Oeste. Por mais de um século Minas Gerais perdeu população para outros Estados do Sudeste, em busca de melhor qualidade de vida. Nesse contexto, de 1991 a 2000, Minas Gerais apresentou uma taxa de crescimento demográfico inferior ao verificado no país (aproximadamente 1,6% a.a.): de 1,4% ao ano, valor inferior ao verificado no país (aproximadamente 1,6% a.a.).¹² Conforme dados de recenseamentos do IBGE, convém ressaltar que houve uma reversão no balanço migratório de Minas Gerais, que passou de um Estado doador de população para receptor de migrantes, especialmente de São Paulo e Rio de Janeiro, o que pode ser decorrente tanto do aumento de entradas quanto da redução de saídas. De 1986 a 1991, a diferença entre o número de imigrantes (371.886) e emigrantes (408.658) de Minas correspondia a -107.511 pessoas. No período seguinte (1995/2000), esse diferencial era positivo e alcançava o total de 39.124 (447.782 imigrantes e 408.658 emigrantes). De 1995 a 2000 o crescimento vegetativo de Minas Gerais foi de cerca de 1,45%/ano, ocorrendo de forma diferenciada pelo território. Em grandes áreas do Norte, Nordeste e Leste houve as perdas populacionais, provavelmente em municípios relativamente estagnados e com baixa capacidade de retenção populacional. Enquanto nas regiões Noroeste de Minas, Norte de Minas, Jequitinhonha, Central Mineira e Metropolitana de Belo Horizonte as taxas de crescimento foram superiores à estadual, as das demais regiões foram inferiores. Nesse período as perdas populacionais foram maiores no Vale do Mucuri, Jequitinhonha, Norte de Minas, Vale do Rio Doce, Noroeste e Central Mineira, enquanto as taxas discretamente positivas (0,50% e 0,46%,

¹² Conforme o Censo 2000, houve um aumento de 3,7% nos movimentos migratórios entre Unidades da Federação (UFs), sendo que no período de 1986/1991, foram registrados 5.012.251 migrações entre as UFs, o que evoluiu, de 1995 a 2000 para 5.196.093, não obstante a redução da proporção de migrantes em relação à população total, de 3,4 para 3,1% (IBGE, 2003).

respectivamente) estavam limitadas às regiões do Sul/Sudoeste de Minas, Triângulo Mineiro/Alto Paranaíba e Oeste de Minas, acompanhadas pelas mesorregiões Metropolitana de Belo Horizonte, Campo das Vertentes e Zona da Mata.

Belo Horizonte, a capital mineira, concentra 12,5% da população estadual. Nasceu de forma planejada, em 1897 - uma das primeiras do país - e, nos anos 50, se deparou com um surto de desenvolvimento industrial, o que desencadeou um grande êxodo rural, dobrando sua população agravando problemas urbanos como a escassez de habitação e o aumento das desigualdades sociais. Atualmente ela é a capital do Sudeste com o maior percentual de católicos, que representam quase 70% da sua população, com pequena diferença entre município da capital (69,2%) e os demais da região metropolitana (67,2%). Tem 6,5% de evangélicos de missão no município e 5,5% no restante da região metropolitana, e 10,5% de pentecostais no município contra 15,7% na periferia. São 8% de sem religião na capital e 7,9% na periferia. Conforme Jacob (2006:122-3) os sem religião de Belo Horizonte, diferente das outras capitais, não estão relacionados com níveis de renda e escolaridade. No que concerne ao terreno religioso, na região dos Campos das Vertentes, temos 90,76% de católicos, 5,52% de evangélicos (1,22% de missão e 3,95% de pentecostais) e 1,50% de sem religião, números bem próximos aos da Zona da Mata Norte, que apresenta 89,4 de católicos, contra uma população evangélica de apenas 7,05% (1,71% evangélicos de missão e 4,85% de pentecostais), contando ainda com 2,05% de sem religião, um percentual notoriamente menos expressivo que o fluminense. Nessa ótica, podemos dizer que a Região Metropolitana do Rio de Janeiro, incluindo sua capital, se opõe à região do Campo das Vertentes e à Zona da Mata Norte mineira, no que se refere ao percentual de católicos, superando as mesmas no que concerne aos percentuais de evangélicos e sem religião. Se confrontamos, então, o panorama da Região Metropolitana do Rio de Janeiro e sua capital com cidades da região mineiras do Campo das Vertentes e Zona da Mata Norte, verificamos que determinadas características, como o grau de pluralismo e mobilidade de cada cidade, por exemplo, poderiam ter influenciado nessa distribuição. Enquanto em boa parte do território mineiro o catolicismo permanece como a religião dominante, com percentuais muito elevados, na Região Metropolitana do Rio de Janeiro, como já demonstrado, ele já não impera.

8 - Conclusão

Se verificarmos o mapeamento dos deslocamentos e migrações de indivíduos com o estabelecimento de moradia por mais de 5 anos em cada território, constatamos que a situação mineira parece mais estável em relação à fluminense, de grande rotatividade populacional, como será mais bem detalhado adiante. É

notória a relação entre a identidade mineira, sua constituição histórica e a religião. Seja no senso comum, na arte, na mídia, ou em trabalhos acadêmicos (MELLO e SOUZA, 1999), entre outros, a figura do mineiro vem sempre imbricada a da religião, católica é claro. Podemos dizer que essa realidade é tributária de uma conjuntura histórica em que as organizações leigas foram estimuladas pela parca presença institucional católica durante os séculos XVIII e XIX, após a proibição das ordens religiosas regulares¹³. Destarte, o vácuo institucional vivido por Minas durante esse período contribuiu para a formação de um catolicismo leigo, bastante contundente, com uma ativa participação na organização de ritos, festas, devoções aos santos protetores e, principalmente, uma estreita intimidade com essa variante de culto católico. Em nosso entendimento, como já observamos em trabalhos anteriores (GRACINO JÚNIOR, 2003a e 2003b), a proximidade entre fiel e culto católico gera um sentimento identitário muito forte, em que os mitos de origem confundem-se com os mitos católicos adaptados e/ou ressignificados nas diversas localidades, tornando os agentes bastante refratários à mensagem pentecostal. Da forma como está colocado, o nosso problema de pesquisa parece uma equação de simples solução. Isto se nos perguntássemos, somente, por que não crescem os pentecostais e os sem religião em boa parte do território Mineiro? Nesse sentido, permitimo-nos agregar mais algumas variáveis ao problema. De ato, verdade, o que propomos é que a formação de um contexto identitário bastante demarcado, como que alguns autores definem como mineiridade¹⁴, perpassado aqui e ali pelo discurso católico, serve como entrave ao crescimento pentecostal por três fatores fundamentais, entre os quais a íntima ligação do catolicismo mineiro com a família tradicional, constituindo um porto seguro e, ao mesmo tempo, uma barreira às tempestades da modernização, da desagregação das instituições e do anonimato nas sociedades contemporâneas. De forma similar, a mineiridade que já foi vista como símbolo de atraso, do tradicionalismo interiorano, do caipira

¹³ Segundo OLIVEIRA (1998), a porcentagem de agentes oficiais da Igreja era bem baixa em relação aos fiéis e ao território que abrangia a paróquia. Esse fenômeno era decorrente do regime do Padroado, que unia Igreja e Estado. Nesse regime a Coroa Portuguesa e posteriormente a Imperial, pagava as côngruas dos párocos colados, isso a desencorajava a formação de novas paróquias, sem falar na proibição das ordens religiosas na Capitânia que vai até 1822, com a inauguração do Colégio do Caraça (Primeira Instituição religiosa ligada a uma ordem regular estabelecida em Minas Gerais)

¹⁴ Tomamos a mineiridade como um dispositivo discursivo que visa dar unidade a um emaranhado cultural que é perpassado por diversas formas identitárias locais. O conceito de identidade, conforme STUART HALL (2000), é um desses conceitos que operam “sob rasura”, uma idéia que não pode ser pensada mais da forma antiga, mas sem a qual certas questões-chave não podem nem ser pensadas. Há “várias Minas e muitas Gerais”, no entanto, a ficção da mineiridade, longe de ser a-histórica, é fruto de uma conjunção de fatores que podem ser mais bem compreendidos se colocados em seus contextos históricos específicos.

supersticioso apegado a santos, promessas e novenas, hoje é vista como uma saída, um modelo para uma sociedade em crise. No Rio de Janeiro, ao contrário, uma sociedade menos tradicional, mais fluída, de grande rotatividade, circulação e oferta religiosa, onde também estão, por exemplo, os adeptos da umbanda (1,41%), espíritas kardecistas (1,65%) e seguidores de outras religiosidades (2,53%), foi favorecida a instalação de muitos grupos, com destaque para os evangélicos e os sem religião. A oposição entre as regiões mineira e fluminense sugere que determinadas características regionais podem ter influenciado nessa configuração como, por exemplo, o fortalecimento de determinados valores tradicionais levantando uma barreira ao pluralismo religioso e, conseqüentemente, à multiplicação de evangélicos e pentecostais naquela área.

Se, o contexto de fundação do Rio de Janeiro viabilizou a instauração de uma natureza plural, mais fluída, onde não há elemento identitário fortemente habilitado para prender fiéis num determinado grupo religioso, alimentando sua hegemonia e oferecendo obstáculos contra os invasores, no caso de Minas Gerais isso não ocorre. No caso de Minas Gerais parece não fazer sentido, estratégico principalmente, para os agentes envolvidos romperem com sistemas identitários nos quais os mesmos se sintam “confortáveis”, ou que lhes promovam ganhos sociais e culturais. Num contexto como este, dificilmente haveria abertura, por exemplo, para a migração para o pentecostalismo, a não ser por uma faixa bastante restrita da população que vê na reorientação religiosa uma estratégia de inserção social ou cultural. Considerando que a presença protestante na região remonta do século XIX com a vinda de um grupo significativo de ingleses para explorarem ouro na mina de Passagem de Mariana, ou com a primeira missão Assembleiana no município que data de 1957, não podemos recorrer aqui, para efeito comparativo com o outro Estado, ao argumento da ausência de oferta do “*produto religioso*” (MARIANO, 2001), uma vez que, conforme Bourdieu (1987), o mercado de bens simbólicos dessa região é amplamente dominado pelo catolicismo. Considerando ainda o que nos diz o próprio Bourdieu (1987: 90) - que “*o tipo de legitimidade religiosa que uma instância religiosa pode invocar depende da posição que ocupa num determinado estado das relações de força religiosa*” -, pode-se imaginar que os insignificantes índices quanto ao pluralismo religioso mostram uma realidade sociocultural em que se torna difícil uma opção religiosa católica.

Sendo assim, acreditamos que os espaços com maior fluxo migratório podem funcionar como palco para um intenso intercâmbio cultural, ampliando a liberdade do indivíduo na escolha dos bens culturais que mais lhe interessam. Diante disso, supomos que a elasticidade dos padrões de sociabilidade e, portanto, da tolerância, desperta nos indivíduos a curiosidade de experimentar novas sensações,

o que inclui práticas e crenças, principalmente entre grupos mais permeáveis. Como observam Mariz e Machado (1994: 26), ao refletirem sobre o sincretismo e trânsito religioso entre católicos carismáticos e evangélicos pentecostais, "*embora em termos institucionais constatem o monopólio religioso da Igreja Católica no Brasil, em termos dos fiéis, especialmente os de camadas populares, a prática religiosa tem se caracterizado por sua abertura a outras tradições*". Ou seja, em sociedades oficialmente secularizadas, alguns grupos mais flexíveis, principalmente aqueles que não reivindicam uma participação efetiva como forma de reafirmar o pertencimento de seus membros, facilitam a experimentação de outras práticas, o que, muitas vezes, contribui para a efetivação do trânsito religioso. Tal suposição nos remete ao artigo virtual de Pierucci (2002), no qual o autor explica que "*nas sociedades pós-tradicionais, et 'pour cause', decaem as filiações tradicionais*". Para ele, certos ambientes podem facilitar a troca de antigos laços por outros "*mais confortáveis*", desencadeando um processo de "*desfiliação em que as pertencas sociais e culturais dos indivíduos, inclusive as religiosas, tornam-se opcionais e, mais que isso, revisáveis*", o que vai ao encontro de nossas inferências no que se aplica às regiões escolhidas para esse estudo. Assim, provavelmente o cenário tradicional mineiro, com menor fluxo migratório, portanto, menor diversidade, centrado na família, enraizado a partir de valores rígidos, contribuiu para a manutenção do *status* majoritário do catolicismo, constituindo-se como uma barreira à expansão protestante, regulando o processo de desconversão, o que também, justificaria a presença ,arcante dos sem religião.

Referências bibliográficas

BARBOSA, D.H.D. Minas, os mineiros e a Mineiridade: traços de identidade, mito ou cultura política?UFMG (Mimeo), 2004.

BOURDIEU, P. A economia das trocas simbólicas. São Paulo, Perspectiva, 1987.

CÔRTEZ, M.N. (coord.) Economia das Religiões: Mudanças recentes. Rio de Janeiro, FGV/BRE, 2007.

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

DULCI, O.S. As elites mineiras e a conciliação: a mineiridade como ideologia. In: Ciências Sociais hoje - Anuário de Antropologia, Política e Sociologia. São Paulo: ANPOCS/Cortez, 1984, p.7-32.

DUMONT, L. O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

FERNANDES, R., SANCHIS, VELHO et al. Novo Nascimento. Os evangélicos em casa, na Igreja e na Política. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

FONSECA, A.B. Igreja Universal: um império midiático. In: ORO, A.P. CORTEN, A. & DOZON, J.P. (Orgs.) **Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé**. São Paulo: Paulinas, 2003, p.259-280.

FRESTON, P. Breve História do Pentecostalismo Brasileiro. In: ANTONIAZZI, A. et. al. **Nem anjos nem demônios**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

GRACINO JÚNIOR, P. **Barracões Barrocos: memória, poder e adesão religiosa em Mariana-MG**. Rio de Janeiro: *Dissertação* (Programa de pós-graduação em Memória Social). Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. UNIRIO, 2003a.

_____. Cultura local, memória e Adesão religiosa, *Morpheus - Revista Eletrônica em Ciências Humanas* - Ano 02, número 03, 2003b.

HERVIEU-LÉGER, D. **Vers un nouveau christianisme?** Introduction a la sociologie du christianism occidental. Paris: Cerf, 1987.

_____. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião?. *Religião & Sociedade*, vol. 18/1, 1987, p.31-47.

JACOB, C.R. et al. **Religião e Sociedade em Capitais Brasileiras**. Rio de Janeiro, Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola; Brasília:CNBB, 2006.

_____. **Atlas da Filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil**. Rio de Janeiro, Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

MARIANO, R. **Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando**. São Paulo. *Dissertação* (Mestrado em Sociologia). FFLCH/USP, 1997.

_____. **Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil**. São Paulo. *Tese* (Doutorado em Sociologia). FFLCH/USP, 2001.

_____. O reino da prosperidade da Igreja Universal. In: ORO, A.P., CORTEN, A. & DOZON, J.P. (Orgs.), **Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé**. São Paulo: Paulinas, 2003, p.237-258.

MARIZ, C. & MACHADO, M.D. Sincretismo e trânsito religioso: comparando carismáticos e pentecostais. *Comunicações do ISER: A dança dos sincretismos*, n.º 45, ano 13, 1994, p. 22-34.

MARIZ, C.L. Uma análise sociológica das religiões no Brasil: tradições e mudanças.. In: **Fé, Vida e participação**. São Paulo: *Cadernos Adenauer*, 2000, p.33-52.

MELLO e SOUZA, L. **O diabo e a terra de Santa Cruz**. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

OLIVEIRA, R.P. **Visitas Pastorais de Dom Frei José da Santíssima Trindade 1821-1825**. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro e IEPHA/MG, 1998.

PIERUCCI, A.F. A encruzilhada da fé. Ciência e Fé On Line. Instituto Ciência e Fé. Disponível em: <<http://www.cienciaefe.org.br/OnLine/jul02/encruzilhada.htm>>, 3º semestre, setembro, 2002.

_____. Reencantamento e dessecularização: a respeito do auto-engano em sociologia da religião. *Novos Estudos*. V 49. São Paulo CEBRAP, 1997.

PRANDI, R. Religião paga, conversão e serviço. *Novos Estudos*. V 45. São Paulo CEBRAP, 1996.

QUEIROZ, M.I.P. Identidade Nacional, religião e expressões culturais: a criação religiosa no país. In: SACHS, V. **Brasil & EUA: Religião e Identidade Nacional**. Rio de Janeiro: Gaal. p.59-84, 1998.

RODRIGUES, D.S. Religiosos sem igreja: um mergulho na categoria censitária dos sem religião. *Revista de Estudos da Religião-REVER*, PUC-SP, dezembro, 2007, p.31-56.

RODRIGUES, D.S. & SENRA, Á. O. O crescimento da identificação religiosa no cenário político do Rio de Janeiro: uma guerra santa nas páginas dos jornais. *Teoria & Sociedade*, UFMG, n.º 13.2, julho a dezembro, 2005, p.112-131, .

SOUZA, B.M. **A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo**. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

WILLEMS, E. **Followers of the new faith culture change and rise of protestantism in Brasil and Chile**. Nashville: Vanderbilt University Press, 1967.

