

Um estudo comparativo sobre a resistência e o enfraquecimento do Grupo Católico em duas regiões brasileiras

Paulo Gracino Júnior* e Denise dos Santos Rodrigues

Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rua São Francisco Xavier, 524, 9º andar, Bloco F, Sala 9037, 20550-900, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.

**Autor para correspondência. E-mail: paulogracino@hotmail.com*

RESUMO. O artigo estudo comparativo sobre a resistência e o enfraquecimento do Grupo Católico em duas regiões brasileiras aborda a diversidade religiosa de duas regiões dos Estados brasileiros do Rio de Janeiro e de Minas Gerais, destacando a relação entre taxas de mobilidade populacional e pluralismo religioso. O acompanhamento de literatura especializada indica que os maiores índices de diversidade concentram-se nas regiões de intenso fluxo demográfico nas décadas recentes. Nas grandes cidades como Belo Horizonte e Rio de Janeiro, esses índices parecem puxados, sobretudo, pela migração dos fiéis católicos para igrejas pentecostais ou para o grupo dos sem-religião, enquanto nas regiões com baixo nível de mobilidade populacional, como o interior de Minas Gerais, ainda há focos de resistência católica. Com isso, verificamos que, onde há grande oferta religiosa, aumenta a migração para outros grupos. Assim, apresentamos a região Metropolitana do Rio de Janeiro, com um dos maiores índices de diversidade religiosa do país, e a microrregião de Ouro Preto em Minas Gerais, amplamente dominada pelo catolicismo, como casos significativos para nossa argumentação.

Palavra-chave: migração, pluralismo, catolicismo, pentecostalismo, sem-religião, recenseamento.

ABSTRACT. *A comparative study on the resistance and weakening of the Catholic Group in two Brazilian regions.* The article *A comparative study on the resistance and weakening of the Catholic Group in two Brazilian regions* presents the religious diversity in two Brazilian areas – Rio de Janeiro and Minas Gerais – highlighting the relationship between the rates of population mobility and religious pluralism. Texts on Sociology of Religion indicate that the largest diversity indexes are concentrated in the areas that have presented intense demographic flow in the recent decades. In the larger cities such as Belo Horizonte and Rio de Janeiro, such indexes seem to be the result of the migration of the Catholic faithful to Pentecostal churches or to the group of people without religion, whereas in the areas with low level of populational mobility, such as those in the interior of Minas Gerais State, there are still representations of Catholic resistance. Thus, we conclude that the migration to other groups increases where there is great religious supply. The metropolitan area of Rio de Janeiro, where there are the largest indexes of religious diversity in the country, as well as in the area of Ouro Preto, in Minas Gerais State, thoroughly dominated by the Catholics, may be significant cases for our argument.

Key words: migration, pluralism, catholicism, Pentecostalism, people without religion, census.

Introdução

A despeito de ter aportado em terras brasileiras ainda no alvorecer do século XX, por meio do italiano Luigi Francescon, que o trouxe para São Paulo em 1910 e pelos suecos Grunar Virgren e Daniel Berg, que trocaram os Estados Unidos por Belém do Pará em 1911, a presença pentecostal no Brasil não foi notada pela academia até bater às portas dos pesquisadores pelo 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 ser religiões mágicas como um raio no céu aberto da secularização. Dessa 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 Lalive 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 sobre o protestantismo na América Latina – nota-se que

tanto D'Epina quanto Willems não distinguiam protestantismo histórico e pentecostalismo.

Fundamentação teórica: da migração ao mercado, alguns aportes explicativos

Não obstante as vicissitudes teóricas, esses primeiros trabalhos analisaram o pentecostalismo como uma espécie de *Refúgio das Massas* (D'epina, 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, p. 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 *et al.*, 2003), graças às significativas mudanças introduzidas em sua liturgia, decorrentes principalmente da emergência do fenômeno neopentecostal¹.

Foram justamente essas mudanças significativas em sua estrutura, marcadas principalmente pela flexibilização frente aos costumes, pelo uso intensivo dos meios de comunicação e pela Teologia da Prosperidade², 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 Fonseca (2003, p. 259), “pelo gigantismo e ousadia, responsável por uma série de adaptações, inovações e rupturas no fazer das igrejas evangélicas”.

Embora originariamente esteja associada ao uso do rádio, essa igreja não se limitou a este 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 dois milhões de exemplares³. A IURD é conhecida por muitos pesquisadores, conforme Mariano (2003, p. 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, p. 244-245). Ao cumprirem suas cláusulas contratuais como dizimistas, os 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.

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% pentecostais⁴. Nas últimas duas décadas, no entanto, essa situação mudou bastante. Se observarmos cuidadosamente o último Censo nacional (IBGE, 2000), verificamos que a presença dos evangélicos na população brasileira saltou dos 6,6% de 1981 para

¹ 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 o 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.

² Essa corrente teológica defende a crença de 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.

³ 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.

⁴ 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.

15,41%, distribuindo-se em 10,54% 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. Um levantamento feito mediante diários oficiais do Estado do Rio de Janeiro, de 1989 a 1991, levou o antropólogo Rubem César Fernandes (Fernandes *et al.*, 1998) 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, que vem 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 por meio da oferta de ações existenciais; estão, portanto, “situados em pontos de interseção entre a ação política e de instituições privadas, como as instituições religiosas” (Rodrigues e Senra, 2005, p. 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.

Porém, se estudarmos atentamente os recenseamentos desde 1960, percebemos que, além dos evangélicos, outro grupo, os sem-religião, também se tem destacado em ritmo de crescimento, principalmente a partir da década de 1990, superando a taxa de crescimento demográfico do país. Se relacionamos o elevado índice de secularização aos segmentos populacionais mais favorecidos econômica e intelectualmente, tendemos a identificar os sem-religião como uma massa de intelectuais ateus e agnósticos disputando os

holofotes dos recenseamentos com uma massa de evangélicos desfavorecidos. Contudo, como será mais bem detalhado adiante, 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. Ao comparar esses grupos, é preciso compreender que, conforme Jacob *et al.* (2003, p. 115), “o fato de um indivíduo se declarar sem religião não significa, *ipso facto*, que ele seja ateu”, 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. Em pesquisa qualitativa recente foi ratificado que o referido grupo, de fato uma categoria censitária residual, 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, p. 53).

A análise de algumas variáveis do Censo 2000, refinadas por áreas de ponderação⁵ do município do Rio de Janeiro, indicou, 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 à 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 um salário mínimo mensal; 34,7%, mais de um a cinco salários mínimos; 12,5%, mais de cinco salários mínimos e 40,79% não têm rendimento (Jacob *et al.*, 2006). Segundo Jacob *et al.* (2006), na capital carioca, os

⁵ As áreas de ponderação do IBGE contemplam cerca de 400 domicílios, podendo agregar mais de um bairro.

sem-religião estão distribuídos por todas as faixas de renda, embora, concentrem-se na faixa de rendimento mais baixo, sendo que 44,53% deles têm rendimentos muito baixos (até três salários mínimos). Já entre o seguimento com rendimentos muito altos (mais de 14 salários mínimos) os sem-religião batem na casa dos 10,8%. Enfim, os sem-religião, em geral, estão presentes nas mais diversas camadas populacionais, que variam das mais baixas as altas. 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, notadamente em municípios como Belford Roxo, Nova Iguaçu, Duque de Caxias, São Gonçalo e Itaboraí, regiões onde também são encontrados elevados percentuais de evangélicos pentecostais.

Em suma, 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. 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* (Prandi, 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 brincar vários preceitos religiosos, expressando, assim, uma religiosidade própria. Nessa vertente, destacam-se importantes trabalhos, como os da socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger (Hervieu-Léger, 1997; 2005), que aponta para a possibilidade do 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 a refletir sobre os motivos que poderiam deflagrar tais desníveis.

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 separados somente no recenseamento da década seguinte. Em tal período, os evangélicos já começavam a ocupar espaço no território; entretanto, como já descrito, 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 1 a seguir, que reproduz o quadro censitário evolutivo dos grupos católicos, evangélicos e sem-religião num período de 50 anos, ilustra detalhadamente as oscilações desses grupos no cenário nacional.

Tabela 1. Evolução Religiosa no Brasil.

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

(*) Até o Censo de 1950, os sem-religião eram tabulados junto com as pessoas sem declaração de religião; Fonte: IBGE (2000).

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 20 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.

Resultados e discussão

Estudo de caso: Rio de Janeiro e Minas Gerais

Como já sinalizado, a distribuição dos grupos aqui contemplados não é uniforme no país, variando em graus de representatividade em cada região. Se nos concentramos na Região Metropolitana do Rio de Janeiro e em cidades das regiões do Estado de Minas Gerais, Vertentes e Zona da Mata Norte⁶, escolhidas porque representam casos significativos e extremos para nossa argumentação, observamos situações díspares que refletem com precisão a distribuição diferenciada dos católicos, evangélicos e 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.

Segundo o Censo de 2000 do IBGE, 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 (21,98%). *Ranking* similar ocorre em sua capital, aquela com o segundo maior percentual de pessoas sem-religião (16,66%), depois de Salvador (18,65%), capital da Bahia. Se confrontarmos os índices da Região Metropolitana do Rio de Janeiro e sua capital com cidades das regiões mineiras do Campo das Vertentes e Zona da Mata Norte, verificaremos que determinadas características, como o grau de pluralismo e mobilidade de cada cidade, por exemplo, poderiam ter influenciado essa 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 ele já não impera. No território fluminense, 54,43% são católicos, 22,06% evangélicos (6,74% de evangélicos de missão e 14,25% de evangélicos pentecostais) e 16,54% pessoas sem-religião. Se destacarmos a capital, a cidade do Rio de Janeiro, teremos 54,38% de católicos, 21,85% de evangélicos (6,61% de

missão e 14,19% pentecostais) e 16,66% de pessoas sem-religião.

Por sua vez, em Minas Gerais, 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, opõe-se à Região do Campo das Vertentes e à Zona da Mata Norte mineira no que se refere ao percentual de católicos, superando-as no que concerne aos percentuais de evangélicos e sem-religião. Essa oposição sugere que determinadas características regionais podem ter influenciado essa 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. Por exemplo, se verificamos o mapeamento dos deslocamentos e migrações de indivíduos com o estabelecimento de moradia por mais de cinco 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. 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, de 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, p. 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

⁶ Tanto Zona da Mata Norte quanto Campos das Vertentes são regiões de ocupação mais antiga do território do Estado de Minas Gerais e englobam as chamadas "cidades históricas" mineiras, que fizeram parte do primeiro núcleo de povoamento do Estado ainda no século XVII. Figuram entre as principais cidades dessas regiões: Ouro Preto, Mariana, São João Del Rey, Barbacena e Itabirito, entre outras.

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, p. 27), 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 pertenças 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 este estudo. Assim, provavelmente o cenário tradicional mineiro, 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.

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 à 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 regulares⁷. Destarte, o vácuo institucional vivido por Minas durante nesse 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, 2003; 2008), 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 fato, o que propomos é que a formação de um contexto identitário bastante demarcado, como a mineiridade⁸, 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 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 fluida, 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.

O Rio de Janeiro é, reconhecidamente, a segunda maior metrópole do Brasil depois de São Paulo, e a quarta maior da América Latina. Já ocupou posto de destaque na história nacional, funcionando como importante centro político na época do Império, tendo concentrado toda a vida partidária, abrigando os movimentos abolicionista e republicano no final do século XIX. Tornou-se importante centro econômico e portuário e, ainda, alcançou o posto de cidade mais populosa do Brasil. 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. Entre seus muitos títulos, foi a capital do Império português, posteriormente a do Império brasileiro e, por fim, 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 exterior, atraindo migrantes e tendências de todos os lugares.

⁷ 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).

⁸ 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.

Sua localização geográfica dentro do território brasileiro facilitou seu povoamento e exploração; seu desenvolvimento urbano, contudo, foi lento. 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. 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. Sua população foi formada basicamente por afrodescendentes desde o período colonial, principalmente 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.

A partir da segunda metade do século XX começou a abrigar também um importante contingente de migrantes, principalmente nordestinos (paraibanos e pernambucanos), constituindo uma população altamente heterogênea. Das levas de imigrantes que aportavam em suas rodoviárias em busca de oportunidades, na esperança de melhor qualidade de vida, muitos conseguiam seu espaço, outros retornavam à terra natal, migravam para outros lugares, num movimento populacional muito dinâmico. Com a diversificação da sua população, inúmeros grupos religiosos culturais se estabeleceram em todo o Estado, 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 tão arraigado nos moldes da referida mineiridade para assegurar as bases católicas. Dessa forma, a massa de católicos abriu espaço para os demais, permitindo que, na cidade, os atabaques ecoassem ao lado dos sinos católicos ou acordes evangélicos, diluindo as fronteiras entre os grupos e as famílias.

Esse mosaico pode ser compreendido pelo Censo 2000, no qual foram registrados 5.859 mil habitantes residindo no município, um contingente resultante, sobretudo, da intensa imigração que, por muito tempo, desempenhou papel importante na história da cidade. Convém ressaltar que, com a transferência da capital federal para Brasília, o saldo migratório começou a reduzir; no Censo de 1991, verificou-se a 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 de 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 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, responsáveis pelos 37% daqueles que imigraram para o Rio de Janeiro entre 1991 e 2000.

Conclusão

Em resumo, se o contexto de fundação do Rio de Janeiro viabilizou a instauração de uma natureza plural, mais fluida, em que não há elemento identitário fortemente habilitado para prender fiéis num determinado grupo religioso, alimentando sua hegemonia e oferecendo obstáculos contra os invasores, em Minas Gerais isso não ocorre. Neste caso, parece não haver sentido, estratégico principalmente, para os agentes envolvidos romperem com sistemas identitários nos quais se sintam confortáveis, ou que lhes promovam ganhos sociais e culturais. Num contexto identitário 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 ao século XIX, com a vinda de um grupo significativo de ingleses para explorar 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 da região é amplamente dominado pelo catolicismo. Ainda levando em consideração o que afirma o próprio Bourdieu (1987, p. 90) – “o tipo de legitimidade religiosa que uma instância religiosa pode invocar depende da posição que ocupa num determinado estado das relações de força religiosa” –, podemos imaginar que os insignificantes índices quanto ao pluralismo

religioso mostram uma realidade sociocultural em que se torna difícil uma opção religiosa não-católica.

Referências

- BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- D'EPINAY, C.L. *O refúgio das massas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.
- FERNANDES, R.C. 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. et al. (Org.). *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*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.
- GRACINO JÚNIOR, P.G. Cultura local, memória e adesão religiosa. *Morpheus – Rev. Eletrônica em Ciências Humanas*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 67-89, 2003.
- GRACINO JÚNIOR, P.G. “Minas são muitas, mas convém não exagerar”: identidade local e resistência ao pentecostalismo em Minas Gerais. *Caderno CRH*, Salvador, v. 21, n. 52, p. 145-162, 2008.
- HALL, S. Quem precisa de identidade? In: SILVA, T.T. (Org.). *Identidade e diferença: perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 103-133.
- HERVIEU-LÉGER, D. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? *Relig. Soc.*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 31-47, 1997.
- HERVIEU-LÉGER, D. *O Peregrino e o Convertido – a religião em movimento*. Lisboa: Gradiva, 2005.
- IBGE-Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *SIDRA 2000*. Disponível em: <<http://www.sidra.ibge.gov.br/>>. Acesso em: 25 nov. 2007.
- JACOB, C.R. et al. *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2003.
- JACOB, C.R. et al. *Religião e sociedade em capitais brasileiras*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2006.
- MARIANO, R. *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*. 2001. Tese (Doutorado em Sociologia)-Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.
- MARIANO, R. O reino da prosperidade da Igreja Universal. In: ORO, A.P. (Org.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 237-258.
- 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.
- MARIZ, C.L.; MACHADO, M.D. Sincretismo e trânsito religioso: comparando carismáticos e pentecostais. *Comum. ISER*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 45, p. 22-34, 1994.
- 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. 2002. Disponível em: <<http://www.cienciaefe.org.br/OnLine/jul02/encruzilhada.htm>>. Acesso em: 31 out. 2004.
- PRANDI, R. Religião paga, conversão e serviço. *Novos Estud. Cebrap*, São Paulo, v. 1, n. 45, p. 87-98, 1996.
- RODRIGUES, D.S. Religiosos sem igreja: um mergulho na categoria censitária dos sem religião. *Rev. de Estudos da Religião-REVER*, São Paulo, v. 2, n. 3, p. 31-56, 2007.
- RODRIGUES, D.S.; SENRA, A.O. O crescimento da identificação religiosa no cenário político do Rio de Janeiro: uma guerra santa nas páginas dos jornais. *Teor. Soc.*, Belo Horizonte, v. 13, n. 2, p. 112-131, 2005.
- 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.

Received on April 23, 2008.

Accepted on September 13, 2008.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.