II Colóquio do Grupo de Pesquisa Religiões, Identidades e Diálogos

Recife, 17 e 18 de novembro de 2016

NOSSA HERANÇA: OS CIENTISTAS SOCIAIS E A ADMINISTRAÇÃO DAS RELIGIÕES NO BRASIL

Roberto Motta, Ph. D.
Departamento de Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco em Recife (ap.).

Resumo

Os sociólogos brasileiros da religião ocupam-se sobretudo com *um projeto para o Brasil*. Tal projeto, seguindo as teorias de Comte e Marx, tem como objetivo, implícito ou explícito e mesmo, muitas vezes, inconsciente aos que o executam, o *fim da religião*, através da secularização ou "desdeuzação". A questão se torna mais complexa devido às mudanças no próprio Catolicismo, religião tradicionalmente dominante no país, com a "capitulação cognitiva" e o desencantamento associados ao II Concílio do Vaticano. O Brasil passa, concomitantemente, por processos de industrialização, urbanização e anomia. Grande número de católicos tradicionais converte-se ao Protestantismo, especialmente às igrejas e seitas pentecostais, marcadas por intenso entusiasmo e infatigável proselitismo. Os cientistas sociais querem comportar-se como administradores da massa falida das crenças e dos ritos. Têm tido bastante êxito no relacionamento com o Catolicismo e com as igrejas protestantes "históricas", sujeitos a processos intrínsecos de desencantamento. Mas encontram forte resistência entre os Pentecostais, que demonstram muito pouca tolerância às exigências da secularização. Neste, como noutros pontos, pode-se observar uma analogia entre o fundamentalismo pentecostal e o fundamentalismo islâmico. Registra-se também a resistência dos praticantes das religiões afro-brasileiras, os quais, apesar das sábias reinterpretações com as quais os cientistas sociais pretendem brindá-los, continuam apegados aos laços sincréticos que os unem ao Catolicismo da tradição luso-brasileira.

Palavras-chave: Sociólogos. Secularização. Teologia da libertação. Pentecostais. Afro-brasileiros.

Abstract

Brazilian sociologists of religion have above all been busy with a *project for Brazil*. On the wake of Comte's and Marx's interpretations, they have wished to work toward the demise of religion as a consequence of "God's death". The issue gains in complexity due to changes in Catholicism, the country's traditionally dominant religion, which undergoes a process of "cognitive capitulation" and disenchantment, triggered by the Second Vatican Council. Brazil has also undergone dramatic processes of industrialization, urbanization and anomie. Many of the traditionally Catholic people have joined Protestant churches, above all Pentecostal, characterized by intense enthusiasm and indefatigable proselytism. Social scientists wish to behave as the managers of the bankrupt assets of religion, until their eventual withering away. They have been relatively successful vis-à-vis Catholicism and so-called "historical" Protestant churches, which have undergone their own processes of disenchantment. Yet, the secularizing endeavor of sociologists and other intellectuals has been strongly resisted by Pentecostalists, whose attitude presents some analogies with Islamic fundamentalism. On an apparently different vein, sociologists and anthropologists have also been resisted by the adepts of the Afro-Brazilian religions, who, in spite of the savant theories through which social scientists have tried to persuade them of the independence of their own religion, have tenaciously clung to their syncretic links with traditional Catholicism.

Keywords: Sociologists. Secularization. Theology of liberation. Pentecostals. Afro-brazilians.

Conferência de abertura

Apresentação

A tese central deste trabalho formula-se do seguinte modo. Os sociólogos brasileiros da religião ocupam-se sobretudo com *um projeto para o Brasil*. E tal projeto, seguindo as propostas de Comte e Marx, tem como objetivo o *fim da religião*, através da "desdeusação" [1] e da secularização, levados às últimas consequências.

O Brasil, nas últimas décadas do século XX, atravessa processos acelerados de crescimento demográfico, migrações internas, industrialização e urbanização. Quase ao mesmo tempo, o problema religioso se complica devido às mudanças, a nível internacional, do Catolicismo. É preciso ter muito em mente a "capitulação cognitiva",[2] a acelerada perda de plausibilidade, a crescente mundanização,[3] que atingem a Igreja Católica na esteira do II Concílio do Vaticano (1962-1965).

A coincidência de fatores infraestruturais e cognitivos vem a resultar numa situação de anomia. Os migrantes, em avassaladora maioria de origem católica, perdem as estruturas de apoio social, cultural, religioso, que, bem ou mal, enquadravam a sua existência na situação anterior. A ascensão espetacular do Pentecostalismo, carregado de referências que não combinam com a modernidade sociológica, sem dúvida representa resposta à alienação das populações desenraizadas.

A Sociologia, desde o princípio, tem considerado a crítica da religião como premissa de toda crítica. Representando, como queria Augusto Comte, o estágio positivo do conhecimento, que eventualmente substituiria o estágio teológico, a Sociologia[4] surge para substituir a religião. E de fato, devido à Ilustração, à Revolução Francesa e seus prolongamentos, ao progresso da ciência, ao evolucionismo, à crítica bíblica e fatores

[1] Este termo quer ser um decalque do alemão *Entgötterung*, empregado por Schiller e Hegel.
[2] Para dizê-lo com terminologia inspirada em Berger (1967).
[3] Este termo, tal como aqui empregado, em sentido próximo ao que possui em Löwith (2002), não é exatamente sinônimo de secularização.
[4] Ou a Ciência Social, para que os antropólogos não se sintam excluídos.

semelhantes, a religião, pelo menos no Ocidente, tem estado sujeita, nos últimos séculos, a drástico processo de perda de plausibilidade.

Sociedades de Pensamento

Mas a secularização pode requerer tempo indeterminado para chegar às últimas consequências. Enquanto durar esse ínterim, a administração da massa falida incumbirá aos sociólogos e assemelhados. Observemos ainda que a Sociologia brasileira (neste, como noutros pontos, semelhante à Sociologia de outros países), encontra-se associada ao surgimento de uma ou de várias "sociedades de pensamento", muito aproximativamente com o sentido que tal expressão (*sociétés de pensée*) possui nos escritos de Augustin Cochin. Este autor define a "sociedade de pensamento" como

> uma associação fundada com nenhum outro objetivo salvo o de suscitar, através de debates, fixar pelo voto, e propagar, por correspondência, a opinião comum dos seus membros. Enquanto no mundo real o árbitro da validade de uma noção é a experiência prática e o resultado que alcança, no mundo dessas sociedades o árbitro é a opinião dos outros e o resultado que se deseja é conseguir a sua aprovação. É real o que os outros dizem, é verdadeiro os que eles dizem, é bom o que eles aprovam. Deste modo se subverte a ordem natural: a opinião torna-se causa e não, como na vida real, efeito (COCHIN, 2007, p. 39).

Na segunda metade da década de 1960, um sistema de cursos e programas pós-graduados nas ciências sociais começa a ser implantado no Brasil, seguindo o modelo anglo-saxônico. Isto, a princípio, fazia-se com apoio financeiro e técnico proveniente de grandes fundações norte-americanas. Travava-se uma grande batalha pelos "hearts and minds" dos intelectuais brasileiros. Distribuíram-se liberalmente bolsas e outras formas de ajuda para estudos pós-graduados nos Estados Unidos e, em menor escala, na Grã-Bretanha. Pelo fim dos anos 1980, o processo de "institution building" havia, no essencial, sido completado e o financiamento de programas e bolsas passou largamente para organismos brasileiros.

O ânimo fundador e financiador dos organismos internacionais e nacionais estendeu-se a ONGs, como o *Instituto Superior de Estudos da Religião* (*ISER*), estabelecido em 1970. Lê-se, no seu *site* oficial, que suas áreas temáticas abrangem "Religião e Sociedade, Meio Ambiente e Desenvolvimento, Violência e Direitos Humanos, Organizações da Sociedade Civil, tendo como objetivo diminuir a desigualdade e estimular o reconhecimento da diversidade cultural e religiosa". O *ISER* tem patrocinado não apenas uma, mas duas revistas principais: *Religião e Sociedade* e *Comunicações do ISER*, através das quais é possível acompanhar não só a evolução das religiões no Brasil, como as tendências fundamentais da pesquisa sobre as religiões, no Brasil e no estrangeiro.

A *Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Ciências Sociais* tem sido outra ONG, de primeira grandeza, no campo das ciências sociais brasileiras. Sua fundação remonta a 1977, o mesmo ano em que terminou no Brasil o regime militar. A iniciativa mais característica da ANPOCS é a organização de encontros anuais sobre o *state of the art* das diversas áreas temáticas das ciências sociais. Ainda que a lista e o formato dos grupos de trabalho, mesas-redondas e assemelhados possam variar de ano a ano, há normalmente uma ou várias sessões sobre religião e sociedade. Além do encontro nacional, a ANPOCS também patrocina, ou copatrocina, encontros regionais e simpósios sobre questões especiais.

ISER e ANPOCS estão longe de ser, no Brasil, as únicas associações dedicadas ao estudo da religião. São legião. Existem, e atuam com denodo, a *Associação Brasileira de Antropologia* (ABA), a *Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência* (SBPC), o *Centro de Estudos da História da Igreja na América Latina* (CEHILA), a *Associação Brasileira de História das Religiões* (ABHR), *Antropólogos do Norte e Nordeste* (ABANE), *Reunião Equatorial de Antropologia* (REA), etc., etc. Todas essas sociedades, mais um certo número de instituições polivalentes e de grupos *ad-hoc*,

organizam mesas-redondas, colóquios e eventos análogos, sobre a temática das religiões. [5]

Fico impressionado em ver como os cientistas sociais brasileiros, com nosso "jeitão" sul-americano, nosso espalhafato, nossa festa afro-barroca, temos sido fieis ao projeto dos fundadores da nossa disciplina, sobretudo Comte e Marx. Não tenho a menor pretensão de escrever aqui uma tese de doutorado. Mas não vou deixar de adotar um aspecto da metodologia de trabalhos desse gênero. O restante desse trabalho será dedicado à demonstração da hipótese que acabo de formular. Primeiro, volto-me para o tratamento sociológico, ou parassociológico, do Catolicismo, com especial atenção atribuída à Teologia da Libertação. Na segunda etapa, pretendo tratar do modo com que cientistas e pensadores sociais têm encarado a expansão do Protestantismo. Tenciono, finalmente, descrever alguns aspectos do projeto, de parte considerável dos estudiosos brasileiros, no sentido de transformarem os cultos afro-brasileiros, dos quais a variedade mais conhecida corresponde ao Candomblé da Bahia, em religiões completas e autossuficientes, a serem definitivamente libertadas de ligações sincréticas com o Catolicismo.

Mencionarei autores, livros, capítulos, artigos, sem nenhuma pretensão a ser exaustivo. Apresento referências de acordo com minha experiência pessoal, reforçada pela pesquisa que realizei para a redação deste trabalho.[6] Trato de autores que, em sentido lato, pertencem à comunidade científica brasileira ou a influenciaram significativamente, mesmo quando estrangeiros. Na enumeração desses autores, ficarei

[5] A julgar pelo número dessas sociedades, com seus congressos e encontros, os cientistas sociais brasileiros dão a impressão de serem, como os Egípcios de Heródoto, os mais religiosos de todos os homens.

[6] A ciência social brasileira possui forte tendência narcisista, escrevendo muito sobre si mesma. Isto não deixou de ser bastante útil ao atual comentador. *BIB: O Que Se Deve Ler em Ciências Sociais no Brasil* é uma das revistas da ANPOCS. Nela publicaram-se diversos artigos sobre os estudos sobre a religião empreendidos por cientistas sociais brasileiros, entre eles Fernandes (1990), Montero (1999), e Pierucci (1999). A partir de certo momento os editores da revista mudaram seu nome de *O Que Se Deve Ler*... para *O Que Ler*..., que não deixa de ser igualmente expressivo.

limitado aos que publicaram a partir da segunda metade do século XX. Não sigo fronteiras rígidas entre as disciplinas, tendo também adotado critérios de inclusão suficientemente flexíveis para abrangerem estudiosos nem sempre partidários do projeto de desencantamento e secularização.

Catolicismo

Começo por Thales de Azevedo que representa, no Brasil, ponto de partida de uma Sociologia da Religião largamente baseada em dados empíricos. Azevedo caracteriza a religião "popular" como "empobrecida no conteúdo dogmático e moral, acima de tudo pela importância secundária que atribui à salvação; um sistema ético do qual a noção de pecado tende a desaparecer; [com] importância secundária atribuída aos sacramentos; [mas com] ênfase atribuída ao culto dos santos" (Azevedo, 1968, p. 177). Com mais um passo, teremos penetrado no terreno das religiões abertamente sincréticas. Foi o que fez o mesmo Azevedo noutro dos seus trabalhos, no qual escreve que "a religião popular brasileira, ao menos entre os grupos de cor dos centros urbanos maiores e das velhas áreas açucareiras, é um sincretismo afro-católico-espírita com variada intensidade de cada um dos elementos componentes" (Azevedo, 2002, p. 36).

Isto tendo sido dito e, em parte, admitido, acrescento que resisto fortemente a considerar as religiões afro-brasileiras como "catolicismo empobrecido". [7] Primeiro, devido ao agudo sentido da festa que nelas encontramos, com seu esplendor barroco, herdado, em parte considerável, da tradição ibérica. Segundo, e de fato não muito diferente, devido a que seus rituais se caracterizam pelo entusiasmo, pela dança e pelo transe de êxtase, que são, a meu ver, experiências místicas e filosóficas de primeira

[7] O Xangô do Recife foi o assunto de minha tese de doutorado (Motta, 1984).

grandeza, –embora não sejam sistematizadas segundo as normas do pensamento ocidental.

Segundo Pedro A. R. de Oliveira (1980), o núcleo da velho Catolicismo popular era a relação clientelística entre os fiéis e os santos, representando a transposição, para o plano sobrenatural, da relação entre o camponês e o dono da terra. Ora, para Oliveira "o Catolicismo popular, profundamente enraizado na massa camponesa, constitui uma barreira à incorporação dessa massa ao modo de produção capitalista, que a burguesia agrária tem interesse em combater e substituir por uma forma religiosa compatível com as relações capitalistas de produção. Essa forma religiosa será o Catolicismo romanizado" (Oliveira, 1980, p. 176). Os raciocínios de Oliveira, aqui abreviados, levam a uma conclusão que se diria weberiana: "O aparelho religioso vai então difundir e inculcar na população brasileira a ética do dever de estado, juntamente com os demais conteúdos doutrinários, litúrgicos e éticos do Catolicismo Romano" (Oliveira, 1980, 183).

Nas três últimas décadas do século XX, os estudos sobre a romanização foram arrastados e submersos pela impetuosa corrente dos estudos e projetos sobre a contra-romanização, inspirados pela Teologia da Liberação. A linha de fronteira entre a Sociologia da Religião e a Teologia é às vezes tênue, tanto para os autores que as estudam como para aqueles que estudam esses autores. A contra-romanização implicaria num movimento de volta ao povo. É, segundo o título de um dos livros de Leonardo Boff (1986), a igreja que nasce, ou renasce, do povo. Isto, eu acredito, corresponde ao espírito de alguns trabalhos centrais para o desenvolvimento da Teologia da Libertação no Brasil: Betto (1984); Boff (1986); Catão (1986); Gutierrez (1986). Não devemos omitir dessa lista pelo menos um dos trabalhos do muito influente Eduardo Hoornaert (1974). Menção explícita é também devida a Riolando Azzi (1978).

A Teologia da Libertação manteve, em geral, relações amistosas, muitas vezes sincréticas, com o Marxismo. Isto transparece nos títulos de vários artigos da revista *Comunicações do ISER*: "Quais são as medidas da

ferramenta marxista?", "o marxismo como ferramenta a ser usada pelos cristãos", "o uso do marxismo pela teologia" "marxismo instrumental: uma colher torta?", "a função social da religião numa sociedade de classes", "marxismo e teologia", "o marxismo em questão: a propósito das instruções do Cardeal J. Ratzinger's sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação", "gnose marxista e teoria cristã", "declaração sobre presenças e ausências nas 'instruções' do Cardeal J. Ratzinger", "observações pós-marxistas" "a Teologia da Libertação em movimento", etc.[8]

Mas será que a "volta ao povo" vai apaziguar a ânsia de secularização dos sociólogos, ou vai servir para aumentá-la ainda mais? Será que vai ser afinal descoberto um terreno no qual os filhos de Comte e os filhos do Santo poderão finalmente repousar e dialogar, em liberdade, igualdade e fraternidade, depois de tantas disputas? [9] Estou persuadido de que quem diz religião, diz, necessariamente, pelo menos um núcleo de encantamento. Sou inclusive muito cético sobre a religião desencantada, que Weber quer descobrir no Calvinismo e em certas formas de profetismo no Antigo Testamento. O processo de desencantamento tem que ter algum limite, se a religião em causa não quiser cair, enquanto religião, em total descrédito. Marx (1959, p. 263) quer descobrir na religião "a realização fantasmagórica da essência humana […] o aroma espiritual do outro mundo […] o ópio do povo". Ele aí não se refere ao Catolicismo popular brasileiro, nem ao Catolicismo romanizado, mas a toda e qualquer religião, sem a menor exceção. Assim é que o sincretismo entre Marxismo e Cristianismo, implicitamente sugerido por autores como Betto (1984) e Gutierrez (1986), em sua heroica tentativa de "desopiar" a religião, não deixa de exalar um sutil aroma da mesma substância.

[8] Esses títulos são todos de artigos publicados no número 7 (1983), nos números 8, 9, 10 e 11 (1984) de *Comunicações* do ISER.
[9] Sobre o assunto, cf. Motta (2010).

Acho que não estou, neste momento, dizendo nada de muito diferente da seguinte passagem de Paula Montero (1999): [10]

> as análises críticas ao papel político da Igreja acusam-na de [que,] apesar de pretender atualizar-se, por sua natureza mesma,[11] é incapaz de modernizar-se. Partindo da constatação de que a ação política da Igreja sempre traz como fim último o sentido da sacralidade e da salvação, seus sentidos básicos sempre serão arcaicos e adversos à constituição de um espaço público moderno (MONTERO 1999, p. 333).

Vejamos agora os números dos recenseamentos. Os católicos, em 1970, eram 91,8% da população brasileira. Em 1980 eram 89,2 %. Dez anos depois, em 1990, sua percentagem havia caído para 83, 3%. Houve ainda queda em 2000, chegando os católicos a 73,8%. Finalmente, segundo o último censo, realizado em 2010, os católicos não ultrapassavam 64,6%. Os católicos também diminuíram em números *absolutos*. Em 2000 eram 124.900.000. Já em 2010, não eram mais de 123. 200.000, para uma população total de 190.700.000 habitantes. [12]

Weberianismo e Protestantismo

Vamos, neste momento, dirigir uma mirada na direção da bibliografia sobre o Protestantismo brasileiro.[13] Cândido P. Camargo (1973) é largamente reconhecido como pioneiro de um novo estilo de Sociologia da Religião, que, ao mesmo tempo, quer ser uma "Sociologia do Desenvolvimento". O seu pensamento se expressa na seguinte citação:

[10] Embora eu perceba que ela está talvez mais citando do que propriamente afirmando. No caso, a referência de Montero se dirige essencialmente a Morais 1982. Apesar de diferenças terminológicas, o ponto de vista atribuído a Morais se encontra muito próximo ao de Pierucci (1997 e 1999).

[11] Uma espécie de jaula de ferro, de onde a alienação não pode jamais escapar.

[12] Todos os dados deste parágrafos derivam de IBGE, 2012. O mesmo se aplica aos dados, mais adiante reproduzidos, sobre outras formas de religião.

[13] Além de itens mencionados noutros trechos deste trabalho, a bibliografia brasileira e brasilianista sobre Protestantismo e Pentecostalismo inclui, entre outros, Aquino (2004), Campos (1999), Chesnut (1997), Freston (1998), Giumbelli (2002), Gomes (1985), Hoffnagel (1978), Mariano (1999), Oro (1996).

> nas áreas mais urbanizadas e industrializadas do país, cresce rapidamente o número de convertidos às seitas pentecostais e as práticas da Umbanda[14] se difundem com não menor rapidez. Essas formas de religião […] constituem resposta à situação de anomia […] que afeta os segmentos sociais privados de suas formas tradicionais de organização social e econômica (CAMARGO, 1973, p. 10).

Com variações eventuais, este é, até o dia de hoje, um pressuposto fundamental dos estudos brasileiros e brasilianistas de religião. A interpretação sugerida por Emílio Willems é afim à de Camargo. Porém Willems se distingue por um weberianismo bem mais estrito:

> [meu] pressuposto básico é que a aceitação e a prática de um código protestante de comportamento levam à redefinição das relações sociais que os protestantes estabelecem ou mantêm uns com os outros e também com os não-protestantes. [...] Noutras palavras, o pressuposto básico é que o Protestantismo recompensa a disciplina ética, fornecendo aquilo que é negado pela sociedade tradicional e prometido pela ordem social emergente (WILLEMS, 1967, p. 13-14).

Se o costume já não fosse antigo e entranhado, eu diria que o weberianismo é a doença infantil, ou uma das doenças infantis, da Sociologia da Religião, no Brasil e noutros países. Não haveria ética que não fosse protestante... Entretanto, bem além das intermináveis digressões sobre essa ética, o problema mais urgente da Sociologia brasileira ou brasilianista da religião diz respeito à ascensão e ao crescimento do Pentecostalismo. A membresia[15] das igrejas e seitas pentecostais pulou, em números relativos à população total do país, de 3,2% in 1980[16] para 5,6% in 1990, 10,4 % em 2000, e 13,3 %, em 2010. Em números absolutos eram, neste último ano, muito aproximadamente 26 milhões. Se a eles acrescentarmos as igrejas "históricas" (Presbiterianos, Congregacionais,

[14] *Umbanda*, sobretudo ao tempo da publicação dos trabalhos de Camargo, muitas vezes se entendia como uma expressão polida para designar o conjunto dos cultos afro-brasileiros.

[15] Este termo notavelmente útil é um decalque do inglês "membership", empregado, no Brasil, sobretudo em ambientes protestantes.

[16] A primeira vez em que o recenseamento as tratou como categoria independente.

Metodistas, Episcopais e outros), além dos que se declaram "sem denominação", os Protestantes representavam, em 2010, muito perto de 22,2% da população total.

Christian Lalive d'Épinay (1968) é autor de um livro, muitas vezes mencionado, sobre o Pentecostalismo na América Latina. É possível reconhecer um componente marxista no seu pensamento religiológico. Isto já se denota no título "refugio de las masas", que não está longe de equivaler a "ópio do povo". A rigor, tal premissa não é susceptível à confirmação empírica, resultando, portanto, de uma reflexão essencialmente filosófica sobre a essência da religião. Até onde percebo, Lalive e, com ele, muitos, aderem a outra premissa, ainda mais radical. Esta é a rejeição do que aqui chamarei, com um eufemismo que tomei emprestado a Claude Lévi-Strauss, "Hipótese Teológica". Se esta hipótese é recusada, não há mais o que debater. Tudo que com ela se relacione não pode deixar de ser ilusão e alienação. Com isto, não quero dizer que os autores de que estou tratando tenham clara e conscientemente chegado até esta última consequência. Eu antes diria que cederam espontaneamente, como alguma coisa que nem se discute, à premissa sociológica, reforçada pelas "sociedades de pensamento", da "morte de Deus". [17]

Passemos a outra referência de destaque. Trata-se de William R. Read (1965).[18] É, primariamente, trabalho de um homem de igreja, aqui mencionado menos por causa do seu conteúdo teológico, do que devido às suas consequências sociológicas. Cito em seguida linhas desse livro:

> [Na Assembleia de Deus] "todos têm alguma coisa a fazer. A propagação do Evangelho implica na mobilização de todos os membros da igreja. Todos os membros participam ativamente. A Igreja apela a pessoas humildes. O informalismo de um culto de adoração pentecostal típico também faz com que as pessoas se sintam à vontade. Atende às suas necessidades psicológicas. É uma comunidade de

[17] "A Sociologia é possível porque Deus morreu. E é necessária porque Deus morreu" (Sombart, 1955, p. 100).

[18] Read (1967), tradução em português de Read (1965), foi usado para estas citações.

> crentes, que se dedicam seriamente a comunicar essa crença. A intensidade de sua dedicação e convicção pode ser sentida no canto, nas pregações, nas orações, nos testemunhos e nas decisões de conversão." (Read, 1967, pp. 133, 138).[19]

Para Ronald Glen Frase (1975) o Pentecostalismo brasileiro, desde o começo, tem sido independente e seguro de si. Cada membro da congregação é um evangelizador e este seria um dos fatores do vigoroso crescimento das denominações pentecostais. E isto é tanto mais notável porque, como também destaca Read (que Frase parece ter lido com atenção), ninguém é pago por sua atividade como missionário. Tanto Read como Frase salientam, muitas vezes de modo só implícito, uma característica fundamental dos Pentecostais brasileiros. É o *sectarianismo*, acompanhado por *entusiasmo* e *encantamento*. O aparato hierárquico e burocrático da Igreja Católica é pesado. O mesmo, em escala talvez menor, ocorre com as igrejas protestantes "históricas". Já entre os Pentecostais o ministério está no nível do povo. A distância entre o clero e leigo é muito mais curta. Eles estão bem preparados para a guerrilha religiosa.

Anteciparei agora uma conclusão fundamental. Estou persuadido que muito da forte oposição de sociólogos e antropólogos sociais, enfrentada pelo Pentecostalismo no Brasil, é diretamente devida à permanência do encantamento, à resistência dos Pentecostais à mundanização e à secularização. Na minha concepção, a definição mesma de religião necessariamente implica encantamento, ou termo equivalente. E daí também concluo que a oposição suscitada pelo Pentecostalismo entre cientistas sociais mais do que de alguma outra peculiaridade, deriva do fato de que é escancaradamente, acintosamente, desavergonhadamente, religião, e de que assim pretende continuar.

Deste modo chegamos a uma contradição fundamental da religião e/ou das ciências que a estudam. O projeto de uma religião sem Deus (ou deuses) é totalmente utópico. Como também é utópica, se assim

[19] Pode-se reconhecer, nesta citação, certa analogia, que aqui não se poderá aprofundar, entre o fundamentalismo pentecostal e o fundamentalismo islâmico.

preferirmos dizer, a ideia de uma religião desencantada. Não pode haver religião que, no sentido de Feuerbach ou Marx, não contenha a ideia de um outro mundo, divino, santo, sobrenatural, místico, mágico, encantado, mistificado, ou como mais queiramos chamá-lo. E, se esse encantamento equivaler, como acho muito plausível, ao que Marx chamava "ópio do povo", tanto pior para a religião, ou tanto pior para o marxismo.

Os autores brasileiros recentes, quando avaliam as consequências sociais do Protestantismo, em geral, e, em especial, do Pentecostalismo, têm sido, para dizer o mínimo, cautelosos, mesmo quando declaradamente membros de uma denominação evangélica. Este é o caso do autor, que usou a expressão "celeste porvir", no seu estudo sobre "a inserção do Protestantismo no Brasil" (Mendonça, 2008):

> a primeira ideia a que se pode chegar é a da índole fundamentalmente conservadora da 'nova religião'. O Protestantismo, apesar de aqui chegar como portador do liberalismo e da modernidade, mostrou-se incapaz de acompanhar as transformações da sociedade brasileira. Fechou suas portas às aragens inovadoras que, de tempos em tempos, têm vindo de suas próprias origens. Afastou-se dos movimentos sociais que, ao longo de um século, mudaram a fisionomia do Brasil. Daí sua quase nula presença na política, na cultura, e na participação efetiva nos movimentos de mudança social (MENDONÇA, 2008, p. 361-362).

Este é ainda mais o caso de Marco Davi de Oliveira (2004). Seu livro consiste numa série de admoestações, dirigidas às igrejas pentecostais. Se a sua membresia é tão largamente recrutada entre os mais pobres e os mais morenos, por que, pergunta Davi, as igrejas não aderiram ou formaram programas de ação afirmativa a nível social e racial?

> Quando a Igreja vier a entender que ser cristão é igual a viver em luta incessante contra toda espécie de violência, injustiça e opressão, que ferem a imagem e semelhança de Deus; quando ela tiver entendido o papel crucial que deve desempenhar nesta sociedade; quando tiver começado a olhar para si mesma como a agência que fomenta os princípios do Evangelho; então, nas grandes transformações que haverá de suscitar, a nação brasileira reconhecerá a força dos Evangélicos (OLIVEIRA, 2004, p. 117).

E aqui voltamos ao "impasse", ao beco sem saída, decorrente, por um lado, da inevitável referência sobrenatural e extramundana da religião e, por outro lado, de exigências concretas para a ação neste mundo. Uso neste momento termos e conceitos de Abdalaziz Moura (1978), cujas ideias, com o devido desconto do tempo e da filiação religiosa, estão supreendentemente próximas às de Oliveira (2004). Com a vantagem do olhar retrospectivo, torna-se fácil identificar os fortes elementos utópicos de Moura (1978). Tratava-se de uma reflexão pioneira sobre como desencantar (ou "desmitologizar"), tentando ao mesmo tempo fazê-la social e politicamente relevante, a Igreja Católica no Nordeste do Brasil. Mas, ainda me beneficiando do olhar retrospectivo, eu diria que não se tratava, somente, dos impasses da religião popular, mas, simplesmente, dos impasses da religião. Max Weber pensou ter cortado, este nó górdio, com sua engenhosa hipótese[20] das consequências intramundanas, não previamente desejadas, da ação religiosa com motivação extramundana. Este é o grande dilema religioso do Brasil e não apenas do Brasil. Há uma contradição fundamental. A religião[21] deseja passar por um processo de mundanização. Para atingir esse objetivo, ela se desprende, no todo ou em parte, dos seus elementos encantados. Mas, pelo menos a partir de certa etapa, quanto mais encantamento ela perde, menos capaz se torna de agir convincentemente como instituição religiosa. E quanto mais a religião conserva de encantamento, menos provável se torna que seja aceita em pé de igualdade, como parceira de movimentos ou partidos políticos plenamente secularizados, como salienta Montero em sequência a Morais (1982). [22]

[20] Demasiadamente engenhosa para ser demasiadamente convincente.
[21] Ou melhor, como se subentende, os religiosos que falam em seu nome.
[22] É verdade que, para alguns, trata-se essencialmente de um problema de saber "distinguir para unir", como já implícito no título de Maritain (1946).

Os Afro-Brasileiros

O *establishment* sócioantropológico tem insistido muito para que os Pentecostais se submetam às exigências dos processos de secularização. Entretanto, os membros do mesmo grupo têm, com não menos força, pressionado os Afro-Brasileiros a que se declarem adeptos exclusivamente de sua própria religião. É sobretudo com referência ao Catolicismo que se exige esse rompimento. Essas religiões representam, em muitos aspectos, a sobrevivência, no Brasil, da memória, da cultura e, até certo ponto, de formas de organização social originárias da África Ocidental. Mas isto não é tudo, porque se trata de religiões fortemente sincréticas. Seus adeptos aceitaram, como se se tratasse de alguma coisa "taken for granted", a influência do Catolicismo que encontraram na sociedade brasileira. O Candomblé acima de tudo resultou da fusão, ou confusão, das devoções e dos santos do Catolicismo popular com as divindades africanas. Confusão análoga ocorreu no plano ritual.

O sincretismo não está nada morto no Brasil contemporâneo. Mas tem sido alvo de uma literatura fortemente adversa. E isto sem falar nas "sociedades de pensamento", reunidas em congressos, colóquios, encontros, etc. Até onde percebo, a manifestação mais antiga da tendência antissincrética se encontra num livro, publicado em 1936, do etnólogo e militante político Édison Carneiro. Toda prioridade deveria ser atribuída a libertar o Candomblé dos laços sincréticos com a Igreja Católica. Carneiro e associados destacaram "o potencial revolucionário do Negro brasileiro". Quase 40 anos depois, a ênfase recaiu no potencial, não mais "revolucionário", porém "libertador", dos cultos afro-brasileiros. Segundo George Lapassade e Marco Aurélio Luz,

> os Negros falam, simbolicamente, de todas as libertações: a libertação dos escravos, certamente, mas também a libertação dos negros enquanto negros; e ainda a libertação de Eros, do amor louco. […] É também Dionísio, o deus grego dos escravos, o deus dos dominados que lutam por sua

> libertação, contra Apolo, deus dos senhores (LAPASSADE; LUZ, 1972, p. xix).

Entretanto, em termos demográficos (tais como atestados pelo recenseamento), o Candomblé, ao menos no modo como o desejariam os cientistas sociais, não tem sido fecundo nem se multiplicado. Muito pelo contrário, de acordo com o censo de 2010, somente 0,3% de toda a população brasileira declaravam pertencer a uma das religiões afro-brasileiras. Isto abalou diversos comentadores. Reginaldo Prandi declara que

> [uma] parcela [da membresia do] Candomblé deixou de ser também católica, mas quanto mais tradicionais os redutos pesquisados, mais os Afro-Brasileiros continuaram também católicos. Até hoje o Catolicismo é uma máscara usada por setores das religiões afro-brasileiras, máscara que as esconde igualmente dos recenseamentos.[23] Há muito os sociólogos da religião que usam dados dos censos sabem que boa parte dos Afro-Brasileiros está escondida nas rubricas "católico" e "espírita". Esperava-se, contudo, que o novo clima de liberdade religiosa, que se respira cada vez mais entre nós, e um provável aumento no nível de conscientização, resultante do movimento de dessincretização das religiões afro-brasileiras, contribuíssem para resolver essa questão de identidade mal definida [24] (PRANDI, 2013, p. 205).

Bem ou mal definidas, os Afro-Brasileiros mantêm-se fiéis à sua, ou às suas identidades e não manifestam a menor pressa de transformar seus cultos em religiões convencionais. Reginaldo Prandi, com certeza, não é o primeiro autor euro-brasileiro a assumir a tarefa de ensinar os Afro-Brasileiros a serem africanos, recusando-lhes o direito de acesso a qualquer outra identidade. Isto poderia ser interpretado como uma manifestação de gritante intolerância. Enquanto isto, o sincretismo "lives and thrives". E é muito mais frequente que os devotos do Candomblé, quando lhes acontece aborrecerem-se com o sincretismo, convertam-se diretamente ao

[23] Mas quem tem direito de definir o que é uma máscara e o que é uma face?
[24] Mas quem decide o que é uma identidade bem definida, ou mal definida, em nossa época de liberações e gradações?

Pentecostalismo, do que ponham em prática as exortações dos sociólogos e de outros intelectuais.

Observações Finais

Parti do pressuposto de que alguns dos representantes mais eminentes da Sociologia e de disciplinas afins –entre eles Comte e Marx-- comprometeram-se com um projeto histórico, do qual um dos objetivos fundamentais é o desaparecimento da religião. Não se trata de regra absoluta, já que só com muitas restrições a aplicaríamos, entre outros, a Max Weber e seus seguidores. Mas fiquei muito distante de querer redigir um ensaio apenas teórico. Meu trabalho se refere, concretamente, a um país, o Brasil, numa época histórica concreta, que é a da modernização, em muitos aspectos, deste país, a partir, muito aproximadamente, de 1960. O Brasil passa por grande vaga de industrialização, migrações internas e frenética urbanização, acompanhada, em plano psicossocial, por marcado processo de anomia. Este período coincide, em nível internacional e nacional e, com uma autêntica revolução religiosa, associada ao II Concílio do Vaticano e à "capitulação cognitiva", por parte da Igreja Católica, diante da modernidade científica e cultural. Ainda que inevitáveis e inadiáveis, as transformações, o relativo "desencantamento", a mundanização, do Catolicismo diminuem marcadamente a sua plausibilidade especificamente religiosa. Por aí também se entende o rápido crescimento de igrejas e seitas pentecostais fundamentalistas, que recusam a "desdeusação" associada à modernidade sociológica.

Enquanto isso, criam-se no país os primeiros cursos pós-graduados em ciências sociais, seguindo o modelo norte-americano. Forma-se uma elite de sociólogos, antropólogos e assemelhados, com suas "sociedades de pensamento", congressos, manifestações, publicações, etc., tudo isso financiado com muitas verbas provenientes de organismos internacionais e nacionais. Os cientistas sociais logo se tornaram suficientemente fortes para

tentar pôr em prática o programa de secularização radical, associado a Comte e a Marx. Tal programa teve bastante sucesso junto ao Catolicismo, que já vinha atravessando marcado processo de desencantamento. Mas os cientistas sociais, até agora, não conseguiram superar o entusiasmo religioso dos Pentecostais. De maneira semelhante, não conseguiram persuadir os Afro-Brasileiros a estabelecerem sua própria religião, clara e distintamente separada do Catolicismo, com o qual continuam a manter arraigados vínculos laços sincréticos.

Referências

AQUINO, Rosa Maria. **Relações Raciais no Protestantismo Recifense**. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

AZEVEDO, Thales. Popular Catholicism in Brazil: Typology and Functions. In: Raymond S. Sayers (ed.), Portugal and Brazil in Transition. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1968. p. 175-178.

AZEVEDO, Thales. **O Catolicismo no Brasil**: Um Campo para a Pesquisa Social. Salvador da Bahia: Edufba, 2002.

AZZI, Riolando (1978). **O Catolicismo Popular no Brasil***.* Petrópolis: Vozes.

BERGER, Peter. **The Sacred Canopy**: Elements of a Sociological Theory of Religion. Garden City, N. J.: Doubleday, 1967.

BETTO, Frei. **O Que É Teologia da Libertação***.* Comunicações do ISER, ano 3, no. 11, p. 49-64, 1984.

BOFF, Leonardo. **E a Igreja Se Fez Povo** -Eclesiogênese: A Igreja Que Nasce da Fé do Povo. Petrópolis: Vozes, 1986.

CAMARGO, Cândido Procópio F. de X. **Católicos, Protestantes e Espíritas**. Petrópolis: Vozes, 1967.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **Tempo, Templo e Mercado**: Organização e Marketing de um Empreendimento Neopentecostal. Petrópolis: Vozes, 1999.

CARNEIRO, Edison. **Religiões Negras**: Notas de Etnografia Religiosa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936.

CATÃO, Francisco. **O Que É Teologia da Libertação**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CHESNUT, R. Andrew. **Born Again in Brazil**: The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty. New Brunswick: Rutgers University Press, 1997.

COCHIN, Augustin. **Organizing the Revolution, translated by Nancy Derr Polin**. Rockford, Illinois: Chronicles Press, 2007.

FERNANDES, Rubem César (1990). Religiões Populares: Uma Visão Parcial da Literatura Recente. **BIB: Boletim Informativo e Bibliográfico em Ciências Sociais**. N. 3, p. 238-273, 1990.

FRASE, Ronald Glen. **A Sociological Analysis of the Development of Brazilian Protestantism**: A Study in Social Change. 1975. Tese (Doutorado em Sociologia) Princeton Theological Seminary, 1975.

FRESTON, Paul. Pentecostalism in Latin America: Characteristics and Controversies. **Social Compass**. V. 45, n. 3, p. 335-358, 1998.

GIUMBELLI, Emerson. **O Fim da Religião**: Dilemas da Liberdade Religiosa no Brasil e na França. São Paulo: Attar, 2002.

GOMES, José Francisco. **Religião e Política**: Os Pentecostais no Recife. 1985. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-graduação em Sociologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1985.

GUTIERREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação**. Petrópolis; Vozes, 1986.

Hoffnagel, Judith C. **The Believers**: Pentecostalism in a Brazilian City. Ph.D. Dissertation in Anthropology. Bloomington: Indiana University, 1978.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do Catolicismo Brasileiro, 1550-1800**. Petrópolis: Vozes, 1974.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo Demográfico de 2010**: Características Gerais da População, Religião e Pessoas com Deficiência. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

LALIVE D'ÉPINAY, C. **El Refugio de las Masas**: Estudio Sociológico del Protestantismo Chileno. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico, 1968.

LAPASSADE, George, e Marco-Aurélio Luz. O Segredo da Macumba. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

LÖWITH, Karl. **Histoire et Salut**: Les Présupposés Théologiques de la Philosophie de l'Histoire. Paris: Gallimard, 2002.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1999.

MARITAIN, Jacques. **Distinguer pour Unir ou les Degrés du Savoir**. Paris: Desclée de Brouwer, 1946.

MARX, Karl. Excerpt from Toward the Critique of Hegel's Philosophy of Right. In: FEUER, Lewis S. (ed.) **Marx and Engels**: Basic Writings on Politics and Philosophy. Garden City: Anchor Books, 1946. p. 262-266, 1959.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O Celeste Porvir**: A Inserção do Protestantismo no Brasil. São Paulo: USP, 2008.

MONTERO, Paula. Religiões e Dilemas da Sociedade Brasileira. In: Sérgio Miceli (org.) **Boletim Informativo Bibliográfico**: O Que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1975). vol. I, p. 327-367, [s.d].

MORAIS, Regis. **Os Bispos e a Política no Brasil**. São Paulo: Cortez, 1982.

MOTTA, Roberto. **Meat and Feast**: The Xangô Religion of Recife, Brazil, Ph.D. Dissertation in Anthropology. New York: Columbia University, 1984.

MOTTA, Roberto. Filhos-de-Santo e Filhos de Comte: Crítica, Dominação e Ressignificação da Religião Afro-Brasileira pela Ciência Social. In: PASSOS, Mauro (ed.) **Diálogos Cruzados**: Religião, História e Construção Social. Belo Horizonte: Argumentum, 2010. p. 111-131.

MOURA, Abdalaziz de. **Frei Damião e os Impasses da Religião Popular**. Petrópolis: Vozes, 1978.

OLIVEIRA, Marco Davi. **A Religião Mais Negra do Brasil**: Por Que Mais de Oito Milhões de Negros São Pentecostais. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 2004.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de.. Religião e Dominação de Classe: O Caso da "Romanização". **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 6, p. 167-188, 1980.

ORO, Ari Pedro. Avanço Pentecostal e Reação Católica. Petrópolis**:** Vozes, 1996.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Os Interesses Religiosos dos Sociólogos da Religião. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto, (Org.). **Globalização e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 249-262.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Sociologia da Religião: Área Impuramente Acadêmica. In: MICELI, Sérgio (Org.) **Boletim InformativoBibliográfico**, São Paulo, v. 1: O Que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1975). p. 327-367, 1999.

PRANDI, Reginaldo. As Religiões Afro-Brasileiras em Ascesão e Declínio. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Ed.). **Religiões em Movimento**: O Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 203-218.

READ, William R. **New Pattern of Church Growth in Brazil***.* Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1965.

READ, William R. **Fermento Religioso nas Massas do Brasil**. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1967.

SOMBART, Nicolaus. Einige entscheidende Theoretiker, in Einführung in die Soziologie*.* Alfred Weber (Herausg.), München: R. Piper & Co, 81-119, 1955.

WEBER, Max. **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**. Translated by Talcott Parsons. London: Routledge, 1930.

WILLEMS, Emílio. **Followers of the New Faith**: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile. Nashville: Vanderbilt University Press, 1967.