

Mudança religiosa na sociedade secularizada: o Brasil 50 anos após o Concílio Vaticano II

Reginaldo Prandi¹

Renan William dos Santos²

Resumo: Por ocasião do quinquagésimo aniversário da conclusão do Concílio Vaticano II, o artigo procura mostrar como a religião muda para responder a demandas impostas pela mudança social, econômica e política. Considerando o caso brasileiro, são analisados os movimentos católicos das Comunidades Eclesiais de Base e da Renovação Carismática em oposição ao crescimento evangélico pentecostal. O artigo é focado na orientação da conduta, participação política e secularização.

Palavras-chave: Mudança religiosa; catolicismo e mudança social; religiões evangélicas e mudança social; secularização; religiões na política.

Religious change in secularized society: Brazil 50 years after the Second Vatican Council

Abstract: *On the occasion of the fiftieth anniversary of the conclusion of the Second Vatican Council, this article seeks to show how the religion changes to respond to demands imposed by social, economic and political change. Considering the case*

1 Departamento de Sociologia – Universidade de São Paulo (USP) – Pesquisador do CNPq – São Paulo – Brasil – rprandi@uol.com.br

2 Programa de Pós-Graduação em Sociologia – Universidade de São Paulo (USP) – São Paulo – Brasil – apoio: CAPES e FAPESP (Processo n. 2015/02123-8) – renan_william.santos@hotmail.com

of Brazil, this paper analyses the Basic Ecclesial Communities and the Catholic Charismatic Renewal as Catholic movements opposed to Pentecostal and Evangelical growth. The article is focused on conduct orientation, political participation and secularization.

Keywords: *Religious change; Catholicism and social change; Evangelical religious and social change; Secularization; Religions in politics.*

Eppur si muove. Apesar de tudo se move.

Galileu Galilei, murmurando, diante do tribunal da Santa Inquisição, logo após abjurar a teoria de que a Terra se movia em torno do Sol. Roma, 1633.

1

O ano de 2015 marca meio século da conclusão do Concílio Vaticano II, realizado entre 1962 e 1965. Muita coisa mudou no transcurso desses 50 anos. Tanto o catolicismo como o conjunto das religiões no Brasil passaram por transformações, experimentaram inovações, sofreram perdas e conheceram avanços.

Além das denominações evangélicas, que agregam as igrejas históricas e as pentecostais, muitas outras religiões vieram compor, ao lado do catolicismo, um quadro de diversidade religiosa que o Brasil nunca antes experimentara, ao qual se somam o pequeno mas expressivo conjunto das religiões afro-brasileiras e o contingente crescente dos sem religião. O país entrou no Século XXI com religiões, denominações, facções e movimentos religiosos que sequer poderiam ser imaginados ao fim do Vaticano II. Mas a mudança no âmbito da religião não se fez sozinha. O Brasil experimentou profundas transformações sociais e econômicas, mudanças que acabaram por se impor e orientar os rumos da religião. A sociedade mudava, a religião seguia atrás.

Nas três décadas que precederam o Concílio Vaticano II, a Igreja Católica, que era religião da quase totalidade dos brasileiros, vinha perdendo, nas mais diferentes partes do mundo, muito de seu antigo poder como fonte de orientação da conduta e se deixando enfraquecer como instituição capaz de influir na constituição das sociedades e nos destinos das nações. Hegemônica na América Latina e em muitos países da Europa, a igreja pouco se apercebia das novas formas de pensar e agir que ganhavam espaços na vida de seus seguidores, o que levava, como aconteceu no Brasil, antigos católicos para outras religiões,

algumas surgidas nesses novos tempos. Cada vez mais, ter uma religião passou a significar, para o fiel, fazer uma escolha. A religião de cada um não era mais, necessariamente, aquela da família em que se nascia.

2

Começemos bem antes do Concílio. Num período que vai aproximadamente da segunda Grande Guerra até os anos 1970, o discurso católico que buscava modular a orientação dos fiéis nas coisas do dia a dia foi adotando modelos de ação, valores e motivações cada vez mais próximos de um saber que não tinha mais como fonte a religião, suas tradições e escrituras, mas sim o conhecimento proveniente dos novos achados científicos, pedagógicos e filosóficos. Outra influência decorria das interações derivadas das novas formas de organização social, das novas relações de produção e da participação crescente da mulher no mercado de trabalho (Prandi, 1975).

Vale a pena lembrar o que são esses valores religiosos católicos de que estamos falando, incutidos pela socialização em uma família católica tradicional e reforçados pela educação religiosa, pela participação em grupos e entidades voltadas para a prática da religião, e divulgados por seus veículos de propaganda.

Os valores religiosos católicos têm como fonte a doutrina e preceitos fundados no Evangelho e na tradição, que também fornecem explicações religiosas do mundo. Deus, em última instância, é o provedor da ordem e do direito, e a conduta cristã deve ser pautada pela observância de suas leis. Daí decorre, também, a idealização do passado e o apego a valores tradicionais, refletindo uma ética reforçada pela memória da presença histórica do catolicismo na formação da sociedade brasileira (Prandi, 2008).

Em oposição a esses, os valores científicos, que pouco a pouco substituíram os valores religiosos ou passaram a dividir com eles a orientação da conduta em diversas esferas da vida social, resultaram do desenvolvimento das ciências e sua vulgarização. Como ocorre também em outras áreas da cultura, verificou-se paulatina incorporação pela religião de explicações científicas, adotando-se inclusive seus jargões. Isto não significa, no entanto, que a explicação científica seja sempre tomada em seu sentido preciso.

Outra classe de valores que passaram a competir crescentemente com os valores religiosos nesse período pode ser chamada de valores práticos ou utilitários, que levam em consideração os melhores meios para garantir a sobrevivência na vida diária.

Tais componentes científicos e utilitários que se imiscuíram no discurso católico são indícios inequívocos de sua secularização. Seu uso pela religião decorreu do enfraquecimento da validade do sentido estritamente sacral na orientação dos fiéis nas diferentes esferas sociais do comportamento. Ambos estão afinados com mudanças sociais que se davam independentemente ou apesar da religião.

Nesse processo de mudança, que marca o esvaziamento do catolicismo no período, a razão para a ação e sua direção passava a depender menos do que ensinava a religião tradicional e mais do que se compreendia a partir do conhecimento atualizado, ainda que com certa banalização, dos fenômenos físicos, psíquicos e sociais produzidos cientificamente, assim como da orientação política e econômica. No próprio processo de legitimação da sociedade, a religião vai deixando seu espaço para dar lugar às ciências sociais. A sociologia, a economia e a história explicam agora a sociedade melhor que qualquer religião. Explicam, inclusive, a religião.

O mesmo se dava com as recomendações de como agir. Em caso de doença, em vez de reza e promessa, remédio; em caso de infelicidade no casamento, procura de ajuda psicológica em vez de resignação; em dificuldades financeiras, busca de melhorias no emprego e empenho em melhor habilitação em vez de conformismo e submissão aos desígnios divinos. Claro que a oração e os sacramentos não foram abandonados como complemento para atingir um fim, mas simplesmente, cada vez mais, não bastavam por si sós: era preciso agir de acordo com o que o conhecimento moderno não religioso disponibilizava, estabelecendo-se regras de comportamento extraídas de um modelo de conduta moderno, de caráter profano ou dessacralizado. Ganharam destaque as pautas de conduta que lançavam mão dos conceitos psicológicos de liberdade, sinceridade, compreensão, confiança, paciência, atenção, igualdade, amor, segurança, naturalidade, colaboração, punição e reforço (Prandi, 1975). Obviamente, os ecos da orientação religiosa ainda se faziam presentes em vários momentos da vida social. Cada vez mais, porém, em menor volume, e em meio a uma diversidade de outras vozes.

Tudo isso pode parecer extemporâneo, mas lembremos que estamos falando de mudanças ocorridas na orientação da conduta num período de três décadas que antecedem a conclusão do Concílio Vaticano II. Note-se que ainda não se falou aqui em democracia e cidadania, pela simples razão de que não eram temas tratados nem pela religião nem por outra instituição qualquer da época. Num futuro pós-conciliar esses serão assuntos caros à religião católica, numa de suas experiências mais secularizadas: as comunidades eclesiais de base.

Importa, portanto, reter dessa contextualização do período pré-conciliar o fato de que o catolicismo, como vimos, precisou assumir para seu discurso aquilo que diziam a ciência e outras instituições não religiosas. Quando, pois, os sociólogos afirmam que vivemos num mundo secularizado, sua afirmação tem por base uma sociedade que se transforma e obriga a religião a acompanhá-la, retirando dela muitas de suas antigas atribuições e privilégios. É a sociedade secularizada, isto é, que não depende mais da religião para se manter coesa, organizada e em movimento, que induz a religião a mudar.

3

O Concílio Vaticano II significou exatamente a reação da igreja a essa perda de influência. Tratava-se de enfrentar as mudanças sociais em curso para tentar recuperar a capacidade de influência no mundo e, ao mesmo tempo, encontrar uma justificativa para essa posição enfraquecida.

No fim de 1961, o papa João XXIII convocou o Concílio Vaticano II, vigésimo primeiro concílio da Igreja Católica. Iniciado em outubro do ano seguinte, foi encerrado, já no papado de Paulo VI, em dezembro de 1965, 50 anos atrás. Nem propor novos dogmas, nem condenar heresias faziam parte dos objetivos desse concílio. Pretendia-se, sim, estabelecer uma reflexão sobre os tempos atuais e sobre a própria igreja, adaptando a doutrina eclesiástica para que ela pudesse responder às questões do nosso tempo e do mundo moderno. Tratava-se de atualizar a velha instituição católica, promover sua adequação a um mundo que já não se via refletido nas doutrinas da religião e que se afastava cada vez mais de sua orientação. Era preciso promover o que se chamou *aggiornamento* da igreja, fazer seu *update*, atender a uma necessidade de mudança que já se fazia anunciar no pontificado de Pio XII, a quem João XXIII sucedeu.

Pio XII, papa durante e após a segunda guerra mundial, teve que lidar, além dos problemas da guerra, com drásticas mudanças políticas, sociais e econômicas, e avanços tecnológicos e científicos em âmbito mundial. Ao mesmo tempo em que percebia a necessidade de buscar novos rumos, Pio XII também se preocupava com possíveis desvios modernizantes que poderiam resultar do trabalho de teólogos católicos progressistas empenhados na construção de uma nova doutrina. Enquanto o Vaticano se mantinha nesse impasse, o mundo mudava muito rapidamente e a igreja ficava para trás: era o sentimento de muitas lideranças e críticos católicos que ansiavam por uma adequação aos novos tempos. Como consequência, houve a formação de vários movimentos que buscavam uma nova evangelização (Camargo, 1971; Bonato, 2014). De todo modo, não se

podia mais ignorar a perda de influência geral da igreja, quer em termos de política internacional, quer no cotidiano da ação pastoral diocesana e paroquial. Sem mudanças urgentes, amplas e responsáveis, a igreja não teria como enfrentar o mundo moderno. Era preciso se reaproximar do mundo que escapava pelos vãos de seus dedos.

Com o Concílio, promoveram-se as mudanças rituais que buscariam essa reaproximação da religião com os fiéis. Por exemplo, a missa passou a ser rezada na língua vernácula em vez do latim; o sacerdote passou a celebrar de frente para a os fiéis; as vestes sacerdotais foram simplificadas e o uso obrigatório a batina abolido em lugar público não religioso; ampliou-se a participação dos leigos mesmo em ritos de alta sacralidade, como ministrar a eucaristia; aboliu-se o jejum da Quaresma e a exigência do véu para as mulheres nas cerimônias; as imagens dos santos foram tiradas dos altares (por pouco tempo); substituiu-se a confissão auricular pela coletiva; homens e mulheres deixaram de ter espaços separados dentro da igreja; e muito mais. Evidentemente, muitos católicos não gostaram dessas modificações e um novo cisma, sem maiores consequências, aconteceu, com os chamados tradicionalistas, mais tarde excomungados.

Mas o mais importante se deu no âmbito doutrinário. O Concílio reconheceu o direito à liberdade religiosa e a importância da participação dos leigos; a necessidade de convivência com outras religiões e de diálogo inter-religioso; admitiu a importância da contribuição da ciência para o bem-estar humano e o bom desenvolvimento da sociedade; orientou as sociedades contemporâneas para a busca da justiça e paz; salientou a crescente falta de harmonia entre o crescimento econômico e o desenvolvimento integral dos povos e indivíduos. Abria-se, assim, a porta para a preocupação de natureza política com os oprimidos e marginalizados, e não mais a de natureza assistencial. Tal porta seria cruzada mais tarde pelos membros das comunidades eclesiais de base.

É bem verdade que muitas conquistas alcançadas com a realização do Vaticano II foram depois abandonadas nos pontificados de João Paulo II e Bento XVI, mas seu legado abriu na igreja um enorme espaço para a preocupação com a opressão econômica e a necessidade de os mais pobres se organizarem para lutar por seus direitos sociais, econômicos e políticos.

Os documentos oficiais do Concílio, entre os quais se destacou a constituição *Gaudium et spes* (Concílio, 1966), favoreceram o estudo da teologia pastoral; incentivaram o surgimento de novos programas de catequese e novas pastorais com preocupações sociais; dinamizaram a revisão dos estudos teológicos e redirecionaram a formação de sacerdotes. Fez-se, enfim, do mundo social o centro

da preocupação de bispos e padres, sobretudo na América Latina e outras regiões pobres do planeta. A teologia da libertação e suas comunidades eclesiais de base resultaram disso tudo.

Mas para chegarmos até os anos 1970, quando a igreja ocupava, por meio da teologia da libertação, das comunidades eclesiais de base e outros movimentos, um lugar privilegiado entre os novos conjuntos de atores sociais que procuraram se fazer ouvir e atuar no silêncio e na escuridão política a que a ditadura militar mantinha o Brasil atado (Sader, 1988), é preciso recuar no tempo. Voltamos para um Brasil que deixava de ser um país rural para acompanhar uma população que se transferia em massa do campo para a cidade. Com ela, a busca de novas oportunidades de trabalho proporcionadas pela industrialização se encontraria com uma nova religião feitinha de encomenda para os recém-chegados: a religião pentecostal.

4

Em 1940, cerca de 70% da população brasileira vivia no campo. Esse número caiu sistematicamente década a década, ano a ano, até atingir os 15% dos dias de hoje, cifra equivalente à maioria dos países desenvolvidos. Somente entre 1960 e o fim da década de 1980, deixaram o campo em direção às cidades cerca de 43 milhões de pessoas, nada menos que metade da população urbana de 83 milhões recenseada em 1980 (Brito, 2006). O grosso da migração tinha como ponto de partida o Nordeste e o estado de Minas Gérias e se dirigia principalmente para cidades grandes e médias do Sudeste.

Não se tratou de simples transferência da população do campo para a cidade: o país produtor de matérias-primas e bens agrícolas de exportação industrializou-se. O campo abandonou velhas relações de produção baseadas no trabalho familiar e adotou o trabalho assalariado, com o trabalhador agora residente na cidade. Os bairros rurais desapareceram ou perderam importância social, o mesmo acontecendo com antigas formas de sociabilidade, solidariedade e práticas religiosas ali predominantes (Queiroz, 1973; Cândido, 1964).

Viver hoje na roça não é muito diferente do que viver na cidade, mas quando esse “êxodo rural” aconteceu, o velho modo de vida rural ainda se mantinha. O migrante encontrava na cidade melhores condições de vida e meios de lazer e informações que não conhecia. Basta lembrar que a energia elétrica ainda não chegara ao campo. Sua vida melhorava, mas ele se confrontava com muitas necessidades desconhecidas e com um novo modo de se relacionar com o mundo. A nova experiência incluía também um novo estilo de religião.

Prevalencia na zona rural da época um catolicismo rústico marcado por grande identificação entre os valores e as normas da religião com os da sociedade e por intensa associação da vida social às atividades religiosas. Rezas coletivas substituíam as missas e celebrações conduzidas por um padre, ausente nesse catolicismo. No centro da crença estavam os santos, com apelo a suas intervenções mágicas na lavoura e na vida dos crentes; o culto aos mortos ocupava lugar importante na ritualística popular; havia sensível diferença entre os ideais masculinos e femininos de conduta; e a concepção da vida envolvia uma atitude fatalista e a esperança providencialista (Camargo et alii, 1973: 41-57; Queiroz, 1968, Monteiro, 1974).

A religião católica que o migrante encontrou na cidade era diferente em muitos aspectos. A participação era muito mais formal, com a obrigação de assistir à missa celebrada pelo padre, em latim, e de cumprir os ritos de passagem; ainda que houvesse certo número de festas católicas, o grosso do lazer, diversificado e caro, se dava longe da religião; e o protagonismo do fiel na prática da celebração era bem menor. Na esfera da intimidade, diferentes instituições não religiosas proviam, de modo inteiramente dessacralizado, respostas, explicações e intervenções anteriormente oferecidas pela religião tradicional (Camargo, 1971; Camargo et alii, 1973: 58-77).

Ao ingressar na força de trabalho urbana, o migrante era inserido em uma nova classe social: o novo proletariado industrial, não somente de formação recente, mas em franca expansão. Nesse novo contexto, o migrante se juntou ao trabalhador que chegara antes dele e também conheceu a experiência sindical, participação, contudo insuficiente para dar conta de todos os problemas de reconstrução de sua identidade, das suas muitas questões da intimidade e do seu trato com as coisas do sagrado. Nem todos, inclusive, tiveram acesso à experiência sindical, sobretudo as mulheres, ocupadas especialmente no serviço doméstico.

Na grande cidade, vingavam duas opções antagônicas de religião que puderam certamente ajudar o novo cidadão a encontrar essas novas identidades, comunidade e referência para a vida. Numa espécie de processo de inclusão ao mundo urbano, as novas formas de religiosidade se ofereciam aos trabalhadores que chegavam e aos que já estavam havia tempo na cidade, mas que se sentiam abandonados por um catolicismo que se esvaziava. Uma dessas opções era o movimento das comunidades eclesiais de base, católico, nascido da opção preferencial pelos pobres assumida pela Igreja latino-americana depois do Concílio Vaticano II. A outra consistia em diferentes denominações do ramo pentecostal, presente no país havia muito tempo e em constante diversificação e crescimento.

Na segunda metade da década de 1970, quando as comunidades de base estavam no auge, os pentecostais já representavam quase metade do conjunto dos evangélicos ou protestantes. Dessa época para cá, as comunidades de base minuíram até perder importância, tendo seu lugar de destaque na cena católica ocupado pelo movimento de renovação carismática, a RCC, enquanto os pentecostais se dividiram, dando origem a um novo ramo muito próspero e influente, os chamados neopentecostais. Mas no período de que estamos tratando, as duas alternativas que importavam são as primeiras: as comunidades de base, católicas, e as igrejas pentecostais, evangélicas. Mais adiante chegará a vez dos neopentecostais e dos carismáticos.

5

Para os trabalhadores assalariados mal remunerados, nada melhor que uma religião que desqualificava o dinheiro e desdenhava as benesses que ele podia comprar. Para os que chegavam do campo, em primeira ou segunda geração, desenraizados de sua cultura, isolados na cidade grande, dividindo com cidadãos mais antigos que não dispunham de outras referências que o próprio trabalho, sob o qual, aliás, não exerciam nenhum tipo de controle, o pentecostalismo se ajustava como uma luva. Conformava-os com sua situação econômica e revestia seu modo de vida limitado de verdadeiro caminho virtuoso, senão heroico, trilhado em nome de Deus. A religião sacralizava sua pobreza.

Esse pentecostalismo veio reformular completamente o caráter das igrejas protestantes históricas já presentes no país, como a luterana, a presbiteriana, a metodista e outras denominações desse protestantismo chamado de imigração e missão (Mendonça, 2008). Em termos doutrinários, as igrejas pentecostais se distinguem das evangélicas históricas pela crença na contemporaneidade dos dons do Espírito Santo (Mariano, 1999:10). Pregam que Deus é tão atuante hoje quanto no passado, intervindo nos mais diversos assuntos aqui da Terra, por meio dos dons concedidos pelo Espírito Santo e em nome de Jesus Cristo. O mundo seria, portanto, atravessado por intervenções sobrenaturais, muitas das quais em favor dos devotos. Para obter favores divinos seria preciso, antes de mais nada, ser digno deles e os pedir a Deus com fé.

Da vertente pentecostal participavam, como pioneiras, a Congregação Cristã no Brasil e a Assembleia de Deus; a seguir, vieram a Igreja do Evangelho Quadrangular, O Brasil para Cristo, Deus é Amor, dentre outras. Todas elas, e de forma mais acentuada as pioneiras, eram religiões com uma forte ética ascética de rejeição de mundo (Souza, 1969).

As religiões têm como pressuposto fundamental a ideia de que o mundo tem um sentido, que as coisas que acontecem aqui têm um significado (Berger, 1985: 70; Weber, 1980: 263). Ao se deparar com um mundo onde a angústia é geral e imerecida, essa população de conversos de que estamos tratando aprendia com as religiões pentecostais que sua penúria era uma mera etapa de provação que teria a devida compensação em um outro mundo. O sofrimento passava, dessa maneira, a ter um significado, algo que tirava seu teor irracional e aleatório.

Se, portanto, a aflição é constitutiva da vida terrena, nada que exista nela pode interessar ao fiel. Quanto maior sua fé, maior deveria ser sua rejeição a este mundo e suas ilusões. Rejeição esta que, no entanto, não é contemplativa. Ao “fugir deste mundo”, o fiel pentecostal não passa a fazer uma introspecção em busca de Deus, por meio da meditação ou outros meios místicos. Ao contrário, a rejeição pentecostal do mundo é ascética: o fiel deve ser como um monge vivendo fora do mosteiro. Hábitos regrados, austeridade e renúncia à busca de qualquer propósito nesta vida que não seja para engrandecer o nome de Deus.

O sofrimento, apesar da bondade divina, é explicado como decorrência da ação do Demônio e como consequência dos pecados dos homens. A teodiceia pentecostal, portanto, é dualista (Weber, 1980: 267; 1982a: 318-22). Deus criou o homem para viver num paraíso, sem dores nem sofrimentos, mas, ingrato e inconsequente, o homem cedeu às tentações e se corrompeu. Provou do fruto do conhecimento e por isso foi expulso do paraíso, onde reinava a ordem e tudo fazia sentido, condenado agora a encarar a irracionalidade do mundo. Para o pentecostalismo clássico, sobretudo nesse período, o mundo é o lugar do pecado, do Diabo, da perdição. Aqui, debaixo do Sol, tudo é vaidade (Eclesiastes 1:2). Nada há de bom que possa interessar ao fiel no mundo. Essa rejeição do mundo, tal como acontece em outras religiões, acaba por criar uma tensão com as demais esferas da vida social: a econômica, a política, a intelectual, a estética e a erótica, em pontos e em graus distintos (Weber, 1980). E dessas tensões emergem muitas das restrições comportamentais impostas aos fiéis pentecostais.

Não importa para esse fiel andar na moda, estar bonito, dar-se cuidados corporais e estéticos, como a prática da malhação, tatuagem e depilação, usar maquiagem e adornos. Assistir à novela é aprender costumes que não convém a um servo de Deus. Embriagar-se ou usar drogas é conspurcar a morada divina, além de dar mal testemunho. Um aparentemente inocente cuidado de higiene com as unhas e os lábios pode ser uma temível vaidade. Música, só se for para louvar a deus. A praia, a piscina, festejos como o Carnaval, festas de falsos deuses e falsas religiões, tudo isso deve ser rejeitado, em favor da frequência exclusiva à igreja.

A conduta do fiel pentecostal deve ser orientada, portanto, apenas no sentido de servir e glorificar a Deus. Usar o tempo para o que não seja estritamente essencial à sobrevivência é deixar de seguir esse propósito. Sair para o trabalho, necessário ao sustento de si e da família, requer cuidados especiais: trabalhar implica, em geral, o contato com ambientes, pessoas e costumes muitas vezes impróprios para um servo de Deus, obrigado pelas injunções da vida a circular nesse meio, mas essa presença, ainda que temerária, é legítima enquanto o fiel se mantiver atento ao cuidado de sua retidão. Os ganhos advindos do trabalho, contudo, devem ser destinados apenas à manutenção essencial do fiel e sua família, sem luxos, e à doação para a igreja, em geral na forma de dízimo. O mesmo dinheiro que permite acessar os bens essenciais à manutenção da vida é, quando copioso e mal-usado, a chave que abre as portas do território do pecado.

Esse ideal sectário de vida pregado pelas igrejas pentecostais, com toda a força, sinceridade e capacidade de convencimento que caracterizam as seitas, na concepção weberiana da palavra (Weber, 1982b: 360-70), explicita uma postura radical e dura de oposição ao consumo. A sociedade de consumo é o reino da perdição, e o cristão tem que se manter longe, muito longe disso tudo, em termos objetivos, em desejos e expectativas. Não podia haver ideologia melhor para legitimar o sistema econômico vigente, cujo crescimento, lastreado pelo autoritarismo da ditadura militar, tinha como um dos mecanismos de acumulação capitalista o arrocho salarial. Realmente, “as teodiceias são sempre sociodiceias” (Bourdieu, 2011a: 49), isto é, justificam a estrutura social ao mesmo tempo em que explicam os desígnios divinos. Afinal de contas, a visão pentecostal era muito adequada ao momento em que a economia pagava salários baixos, apesar de elevadas taxas de crescimento anual, e impedia, pelo uso da força, as greves e demais formas reivindicativas de aumento salarial e de melhores condições de trabalho (Singer et alii, 1981). Essa religião conformista, ajustada a um mundo que pedia muito do trabalhador em troca de pouco, não era evidentemente a religião da maioria dos trabalhadores pobres, mas sua presença crescente nesse meio foi suficientemente emblemática, sobretudo porque era nesse meio social que as igrejas pentecostais arregimentavam seus novos seguidores, como ainda acontece. Enquanto isso, a maioria católica, especialmente a classe média, uns mais outros menos, seguia sua vocação consumista crescente, mostrava-se mais liberal que os pentecostais em relação aos costumes e se fazia surda às orientações católicas capazes de contrariar suas práticas, ávida por modismos e benefícios materiais e culturais da modernidade.

Não há dúvida que o pentecostalismo, ainda que minoritário, foi uma fonte importante de orientação da conduta nos anos que vão da década de 1950 à de 1980, competindo com as alternativas de relativo sucesso, que apontavam para um outro jeito de pensar e agir: o espiritismo kardecista, a umbanda e o candomblé (Arribas, 2010; Fry, 1975; Prandi, 2005, 2013). O que marcou muito a presença pentecostal foi o modo eficiente como a modelagem do comportamento de seus seguidores se exprimia até mesmo na forma como eles se apresentavam em público, facilmente reconhecíveis, prontamente apontados como “crentes”, que faziam questão de destoar do resto no modo de se vestir, tratar da aparência, se expressar em gestos contidos e em palavras de beatitude explícita. De todo modo, não se pode descartar que essa religião pode ter servido como fonte de um estilo de vida ideal que facilitou a exploração do trabalhador numa época de vozes caladas e liberdades pequenas.

6

Mas nem tudo era conformismo no domínio das religiões. Da proposta pós-conciliar da igreja latino-americana em se colocar no mundo como instituição empenhada em recuperar seu poder de influir na sociedade, mas agora assumindo uma posição em favor dos trabalhadores, dos pobres e dos marginalizados, surgem as comunidades eclesiais de base e a teologia da libertação, que as legitimava ideológica e teologicamente. Se pensarmos numa moeda, temos aqui a face oposta do pentecostalismo, em quase tudo.

No país sob ditadura, os partidos se achavam submetidos e tolerados dentro de limites que o governo autoritário estabelecia, o espaço para a política era contido e vigiado, a censura controlava os meios de comunicação e as artes. A universidade era vista como suspeita, professores eram vigiados, processados e aposentados compulsoriamente. A tortura era praticada sistematicamente nas prisões políticas, os sindicatos estavam imobilizados e suas lideranças muitas vezes eram fantoches do poder. Nada de greves, de protestos organizados, de movimentos e manifestações públicas contra o sistema.

Foi nesse cenário que a Igreja Católica assumiu, aceitando a atuação de leigos, o papel de ser “a voz dos que não têm voz”. Os bispos da chamada ala progressista da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil à frente do povo oprimido, marcaram sua posição com um documento que fez época, pelo conteúdo e por seu título mais que emblemático “Eu ouvi os clamores do meu povo”, que repetia palavras ditas por Deus a Moisés segundo o Êxodos (3:7). As CEBs, as comunidades eclesiais de base, vieram no rastro deixado pelos

movimentos do catolicismo internalizado, que pressupunha uma tomada de consciência sobre os valores católicos assumidos, assim como a reflexão sobre práticas desenvolvidas a partir deles (Camargo, 1971). Muitos dos líderes leigos do novo movimento haviam participado de sindicatos rurais e ligas camponesas (Bastos, 1984), do Movimento da Educação de Base (Wanderley, 1984) e da Ação Católica (Dale, 1985).

Espalhadas sobretudo pelas periferias das cidades, com algumas unidades no campo, as comunidades eclesiais de base se propunham a dotar o povo oprimido de uma consciência social capaz de refletir sobre o papel do trabalhador na sociedade, com ênfase em práticas que permitissem a ele dar vazão à sua voz, organizar-se para lutar por seus direitos, e buscar, à luz da religião, a transformação da sociedade de exploração numa sociedade justa e solidária. A batalha fundamental era evidentemente contra o pecado, mas o pecado estava na exploração do homem pelo homem; o Diabo era enxergado na dominação burguesa, no lucro, na extração da mais-valia. Não haveria como superar o pecado sem a abolição da sociedade de classes e do capitalismo. O mundo tal como existia deveria ser rejeitado. Mas não se tratava de fugir dele, de se manter à parte: era preciso estar no mundo e transformá-lo, mudar suas estruturas.

Embora movimento de leigos, as comunidades eclesiais eram pensadas e orientadas pela hierarquia católica, que nelas enxergava um meio dinâmico e inovador de reavivar a vida religiosa e recuperar para a igreja um espaço que ela vinha sistematicamente perdendo para outras religiões e para o desinteresse pelas coisas de Deus por parte da população inercialmente católica. O inverso das comunidades estava na ditadura, identificada com a injustiça social, o desrespeito aos direitos humanos, a censura, a perseguição política, a tortura, a prisão e a morte. Sob influência de um marxismo acadêmico vulgarizado, o pecado era social e sua fonte se chamava capitalismo (Macedo, 1986; Prandi; Souza, 1996; Scherer-Warren, 1990).

As comunidades se reuniam para rezar sob a liderança de padres, freiras, agentes de pastoral e líderes leigos, com grande presença das mulheres. Na liturgia simples, realizada em igrejas ou capelas paroquiais, associações de moradores, salões sindicais, onde quer que fosse, sempre havia espaço para depoimentos e relatos que tratavam das lutas e da militância nas diferentes frentes de combate por mais dignidade, direito e justiça (Benedetti, 2001; Mariz, 2001). Muito se ensinava e se aprendia sobre este mundo e os caminhos para torná-lo digno do homem e de Deus. Os santos desses católicos eram os mártires abatidos pela ditadura, nas lutas sindicais e pela terra: santos sindicalistas, seringalistas, donas de casa, estudantes.

Evidentemente, as CEBs não agradavam a todos, e muitos católicos, senão a maioria, mantinham-se distantes. Seus teólogos eram acusados pela teologia conservadora de uso indevido de ideologias não religiosas e até mesmo antirreligiosas, como o marxismo. E nem tudo estava resolvido no interior das comunidades. Não havia, por exemplo, espaço para tratar das questões da intimidade. Assuntos como divórcio, aborto, homossexualidade, liberdade sexual, infidelidade conjugal e temas correlatos ficavam de fora, como no modelo que orientava o católico tradicional urbano.

No pentecostalismo clássico, como vimos, as relações pessoais, de amizade, afetivas, eróticas e de qualquer outro tipo deveriam, na medida do possível, se dar no interior da comunidade religiosa. O ideal era viver apartado das tentações carnis. Política nem pensar. Rejeitava-se o mundo e não se pensava em transformá-lo. No catolicismo das comunidades eclesiais de base dava-se o contrário. Os adeptos da teologia da libertação se organizavam em grupos para daí se expandir para o mundo, visando a sua transformação, usando preferencialmente para isso a prática política iluminada pela fé. A ideia de comunhão com o sagrado passava, antes de mais nada, pela formação de um fiel apto a se pensar não como um indivíduo isolado que apela para Deus, mas como parte de um sujeito coletivo que assim se constitui para experimentar a presença de Deus. O ator social que permitia a referência à sacralidade era o grupo, a comunidade. O indivíduo contava pouco (Pierucci; Prandi, 1996: 93-105).

Na segunda metade da década de 1980 as comunidades eclesiais de base foram se esvaziando. De um lado, a redemocratização do país reabriu os canais convencionais para a participação política, novos partidos políticos surgiram, movimentos de reivindicação se institucionalizaram em organizações não governamentais, o estado de direito foi se recompondo. Novos movimentos não religiosos surgiram para disputar com a religião o direito de definir o que era certo e o que era errado. Partidos importantes nas décadas seguintes ainda levavam a marca de origem das comunidades, mas rapidamente esse sinal se apagou. A missão estava completada.

Do outro lado, o Vaticano, sob o papado de João Paulo II, tratou de se livrar do movimento. A política de restauração conservadora empreendida pelo alto controle institucional da Igreja desautorizou a teologia da libertação, proibiu seus teólogos mais importantes de exercer atividades didáticas, disciplinou seminários que formavam quadros afinados com a pastoral popular, fez uma nova divisão territorial de dioceses que diminuiu o poder de bispos progressistas, nomeou novos bispos conservadores e apoiou a condução a cargos importantes nos órgãos de representação episcopal de lideranças não afeitas às recentes

inovações teológicas (Della Cava, 1985; Prandi; Souza, 1996). Recentemente, o papa Francisco deu mostras de reconciliação do Vaticano com a teologia da libertação ao receber em audiência o teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, um dos pais do movimento (Gutiérrez, [1971] 1983; Löwy, 2000: 253-5), e promover a beatificação de dom Oscar Romero, arcebispo salvadorenho, mártir do movimento. Mas agora, pode-se dizer, “Inês é morta”.

Ao conjunto de forças voltadas para o desmantelamento das comunidades eclesiais de base e à sufocação da teologia da libertação, somaram-se a crise da utopia política de transformação radical do mundo resultante do fim do socialismo no Leste Europeu e da perda de importância do paradigma marxista nas ciências humanas, que de certo modo ajudava a embasar o pensamento católico de esquerda. O novo contexto político apontava na direção de mudanças democráticas que refaziam esperanças e expectativas. Viviam-se tempos de uma nova república, de uma nova vida partidária, numa economia que se globalizava, alimentando a ilusão de que tudo seria diferente. Era hora, evidentemente, das religiões predominantes, em disputa pela hegemonia nessa nova sociedade, mostrar também uma nova cara.

O declínio do catolicismo das comunidades eclesiais de base abriu espaço para a renovação carismática católica, em que o primado do coletivo politizado foi substituído pela revalorização da intimidade sacralizada do indivíduo. No âmbito evangélico, as igrejas pentecostais fundadas no princípio da rejeição ascética do mundo se viram lado a lado com novas irmãs dispostas a aceitar o mundo naquilo que ele podia oferecer de satisfação material e intelectual. A posição contrária à política partidária é repensada por algumas igrejas pentecostais. Surgem as igrejas do chamado neopentecostalismo, que adotam, promovem ou se deixam influenciar por uma nova orientação do cristão em sua relação com o mundo, concebida pela teologia da prosperidade. Hora de mudar!

7

Com o declínio da teologia da libertação e das comunidades eclesiais de base, o interesse por uma atuação política direta e transformadora por parte dos católicos, ou daquela fração envolvida ideologicamente com essa teologia, se esvai. Agora, no lugar do coletivo, da assembleia, da organização popular, outro sujeito toma assento, ou melhor, recupera sua antiga posição: o indivíduo. A Igreja abandona o grupo organizado para a ação no mundo social e político e passa a se interessar tão somente pela pessoa, pelo indivíduo, que busca na oração, ainda que feita em grupo, sua própria salvação e solução de seus interesses

e problemas, sejam físicos, financeiros ou espirituais, que dizem respeito apenas a ele, à sua família e aos entes queridos mais próximos.

De origem norte-americana, a renovação carismática nasceu, no fim dos anos 1960, de um grupo que se reunia para rezar na cidade de Pittsburgh, preocupado em reavivar a fé e despertar a religiosidade de que sentia falta. Seus membros experimentavam o contato com o Espírito Santo, caro aos pentecostais. Mas, uma vez aceito numa paróquia católica, o grupo original fortaleceu sua identidade católica e se expandiu rapidamente como tal. O movimento logo chegaria ao Brasil.

Assim como acontece em marcantes passagens bíblicas, os carismáticos se apresentaram como irmãos das comunidades de base, porém antagonicos, disputando a primogenitura, o mesmo espaço, a mesma terra para arar, plantar e colher. Os carismáticos se dizem igualmente filhos do Concílio Vaticano II, que foi a iniciativa mais importante da Igreja no século XX e que ainda representa a vontade de mudança mais significativa e de maior prestígio do catolicismo contemporâneo.

A igreja, que no início apoiou com alguma restrição a teologia da libertação como caminho de inserção na modernidade, não demorou em fazer sua escolha em favor dos carismáticos. A teologia da libertação recebeu forte reprimenda papal logo no segundo ano do governo de João Paulo II. O papa escreveu aos bispos do Brasil alertando que a Igreja não deveria se envolver com questões sociais em detrimento de sua missão especificamente religiosa (Prandi, 1998: 31).

A igreja sabia perfeitamente que, ainda que o movimento das comunidades de base e a teologia da libertação fossem expressivos em número de seguidores, padres, freiras e bispos envolvidos, além de internacionalmente prestigiosos como modelos religiosos de intervenção social, o catolicismo continuava velozmente perdendo fiéis para as denominações pentecostais. Isso era indício, para o Vaticano, de relativo fracasso das comunidades, cujo discurso mais afastava do que atraía os católicos desinteressados da política, que representavam a maioria. Sobre essa fuga de católicos pobres e trabalhadores do catolicismo tradicional para as igrejas pentecostais, sem mostrar interesse pelas comunidades eclesiais, o então arcebispo de São Paulo, o cardeal dom Paulo Evaristo Arns, pilar dessa experiência pastoral de evangelização social, costumava responder que o que interessava era a qualidade dos que ficavam e não a quantidade dos que se iam. Mas a Igreja central não pensava assim.

Deixar de lado a preocupação social e cuidar das coisas da alma foi o mote que levou adiante a renovação carismática, enquanto o país já se aparelhava democraticamente para tratar das coisas deste mundo sem a ingerência da religião.

A renovação carismática surgiu, assim, como um movimento de dupla reação: para dentro do catolicismo, em oposição frontal aos católicos da teologia da libertação; para fora, competindo com os pentecostais por seguidores e por maior legitimidade social (Prandi, 1998).

Movimento igualmente de leigos, apoiados em paróquias e outras organizações católicas, os carismáticos se reúnem em grupos de oração em que fazem a louvação com cânticos e preces, depoimentos e sessões de cura milagrosa. Com o tempo, conquistaram paróquias e impuseram seu próprio estilo emocional e festivo de celebrar a missa, para desgosto de católicos não carismáticos. Isso obrigou muitas paróquias a celebrar em separado missas para uns e outros.

Suas características principais os aproximam muito dos pentecostais: centram a vida religiosa na esfera da intimidade, exercendo duro controle moral no âmbito da família, dos costumes, da sexualidade, desinteressando-se especialmente dos problemas coletivos; e também dão grande importância aos dons do Espírito Santo, especialmente os dons de cura, de profecia e da glossolalia. O momento épico da celebração carismática é marcado quando os crentes falam em línguas estranhas, reproduzindo simbolicamente o episódio bíblico de Pentecostes, quando, sete dias após a Ascensão de Jesus, o Espírito Santo desceu sobre apóstolos reunidos no Cenáculo, e eles falaram línguas estrangeiras, que lhes permitiriam pregar o Evangelho para todos os povos (Atos 2:1-11).

O dom da cura divina também aproximou os carismáticos dos pentecostais. Reintroduziu-se no catolicismo uma prática abandonada desde o momento em que a Igreja entregou à medicina a responsabilidade de curar, embora a prática sistemática do milagre continuasse tolerada sob intensa vigilância, em certos lugares próprios, os santuários milagrosos. No catolicismo o milagre é a marca da santidade, ainda exigida, na maioria dos casos, na beatificação e canonização dos santos da Igreja. De todo modo, o milagre não era mais para qualquer um e em qualquer lugar. Mas voltou a ser com a renovação carismática. Pelo menos três características, porém, estabeleceram fronteiras bem demarcadas entre carismáticos e pentecostais: o culto fervoroso a Nossa Senhora, o apego à Eucaristia e a fidelidade ao papa.

Com o tempo, a renovação carismática se diversificou, dividindo-se em facções internas, algumas mais rígidas na disciplina moral, outras mais festivas e menos restritivas. Criaram-se canais de rádio e televisão, produziram-se veículos de mídia; todo um comércio de bens e serviços voltados aos carismáticos e demais cristãos ganhou espaço no mercado consumidor (Carranza, 2000). Livros de autores carismáticos entraram para as listas dos mais vendidos.

Surgiram os padres cantores, campeões de vendagem de gravações e vedetes televisivas (Souza, 2005).

A intimidade dos grupos de oração extravasou, em datas especiais, para os grandes espaços dos estádios de futebol. O catolicismo, em muitas paróquias, viu uma festa com muita animação e emoção. Finalmente, depois das sisudas e reservadas comunidades eclesiais de base, o catolicismo atual conhecia a aproximação com Deus, com alegria, extroversão, transe e regozijo religioso. Mas nada de liberalização do sexo nem de direitos modernos relativos à vida íntima, sexual e reprodutiva (Pierucci, 1978). Manteve-se uma moralidade tão estreita e repressiva quanto antes, ou até mais, como se a religião não fosse capaz de cruzar essa linha, o que já foi categoricamente desmentido por outras religiões no Brasil e fora dele (Prandi, 2005). Mas em seu aparente silêncio a maioria católica tradicional, que ainda forma a maior parte também da população brasileira, continuava a se comportar orientada por uma vasta gama desses “direitos modernos” ou a não se preocupar com isso. Como já diria o ditado: quem cala, consente.

8

No conciso roteiro que estamos seguindo, a imagem do Brasil refletida no horizonte das religiões continuou a mudar e provocar mudanças. Desde a instituição da República laica, por temerem a supremacia restritiva de uma religião única, as mais diferentes religiões minoritárias defendiam um estado que garantisse seu direito de existência, ainda que isso implicasse em garantir também a existência de suas concorrentes. É o paradoxo do sectarismo religioso, talvez a marca do Diabo de que Deus não consegue se livrar. Especialmente no período da Guerra Fria, o regime republicano laico e politicamente conservador também servia como ferramenta para afastar outro perigo que sempre rondava as religiões: o comunismo. Regimes totalitários de esquerda nunca favoreceram religião alguma, é uma certeza histórica. As religiões sabiam disso.

Com a queda do muro de Berlim e o desmonte dos regimes do Leste Europeu, os temores do retrocesso em relação à liberdade de culto e do comunismo parecem ter perdido sentido simultaneamente, assim como se enfraqueceu a ideia de luta de classes. A ciência da mais-valia e da acumulação do capital, assim como a noção do trabalho produtivo como único meio de produção real da riqueza, perderam sua antiga hegemonia no campo acadêmico. Com a globalização, a mercadoria perdeu sua pátria: pode ser agora fabricada em qualquer lugar do planeta, no todo ou em partes. O que conta é sua circulação, que continua a reter a marca da geografia. Um produto pode ser brasileiro ou americano ou

alemão, não importa em que lugar ou lugares do planeta tenha sido produzido. Quem compra e quem vende e em que quantidade definem agora as ondas de crescimento e as crises econômicas.

Assim, no momento econômico em que os serviços e o comércio suplantaram a produção industrial na produção da riqueza do país, o valor atribuído à classe trabalhadora produtiva, o velho proletariado, acabou sendo reduzido. Poucos continuam a pensar o proletariado como o sujeito da história e a luta de classes como seu motor, conforme a teoria marxista (Marx; Engels, [1848] 2012).

Nesse processo de mudança ideológica, em momentos de crise econômica, o consumo passou a ser visto como mecanismo mais importante do que a produção para repor o país em seu curso regular de progresso e desenvolvimento. Consumir era a condição fundamental para sair da crise. Reiteradas vezes autoridades da nação conclamaram o povo a consumir para evitar a queda nas vendas e o conseqüente fechamento de empregos na indústria, no comércio e em tudo mais. Na imagem do país, o consumo tomou o lugar do trabalho como componente de estabilidade econômica e garantia da ordem social. Programas sociais foram instituídos com sucesso para inclusão dos mais pobres no mercado consumidor e ampliação da circulação de mercadorias.

A velha visão de trabalho produtivo que fundamentava a imagem da sociedade lastreava também o pressuposto de uma religião. Logo, se a primeira se tornava obsoleta, a segunda se via forçada a acompanhá-la para não perder o rumo da história. Era chegada a hora de o pentecostalismo acompanhar as mudanças sociais em curso, o que implicava rever sua tradicional rejeição ao consumo. Tratava-se de encontrar uma nova forma de se inserir na sociedade. Ao pentecostalismo que se antevia como instituição de sustentação axiológica da nação num futuro próximo, a nova forma de inserção revelava-se ainda mais imperativa. O Brasil estava de braços abertos para receber a teologia da prosperidade, que marcará o perfil dessas novas igrejas nascidas do infundável processo de diversificação das igrejas evangélicas.

Em paralelo a essas mudanças econômicas, agora no domínio da política, o momento da abertura democrática, em que as regras de convivência seriam reescritas numa nova Constituição, representou para os evangélicos um chamado irrecusável: hora de enfrentar o velho temor de ser excluído e de criar os mecanismos legais de sobrevivência na nova ordem. Essa tarefa vai ser assumida por alguns ramos do pentecostalismo tradicional em conjunto com uma nova vertente evangélica: os neopentecostais.

Os neopentecostais são uma derivação direta desse dilema encarado pelos pentecostais clássicos que não se viam mais na posição de se mostrar tão

sectários em relação ao novo contexto brasileiro. Após a redemocratização, que se juntava às promessas da sociedade de consumo e às ofertas de lazer e entretenimento massivamente difundidos, o pentecostalismo clássico só conseguiria manter a unidade e impermeabilidade de suas comunidades de santos ao preço de aumentar ainda mais seu afastamento do mundo, que mais sedutoramente do que nunca se oferecia a seus fiéis. Algumas igrejas pentecostais já vinham se mostrando mais propensas a se adaptar à sociedade, sobretudo na área dos costumes, o que se devia em grande parte à adesão a essa religião de setores das classes médias. Afinal, a adesão à religião por diferentes estratos sociais implica sempre no surgimento de diferentes necessidades religiosas (Bourdieu, 2011b: 84). A imagem do crente sisudo, fora de moda no modo de se vestir e de se pentear, sempre com sua Bíblia debaixo do braço e disposto a converter quem quer que fosse, já ia se apagando mesmo nos estereótipos que marcavam negativamente a visão que a maioria católica alimentava em relação aos pentecostais.

Tais mudanças ou projetos de mudar encontraram amplo respaldo doutrinário com a chegada dos Estados Unidos da teologia da prosperidade e sua adequação às igrejas brasileiras. Segundo a teologia da prosperidade, Deus é bondoso e criou os prazeres do mundo para serem desfrutados por seus seguidores; basta apenas que o fiel deles “tome posse”. Tendo como fonte de inspiração o movimento não religioso estadunidense denominado Novo Pensamento, que ensina que saúde, sucesso, prosperidade e felicidade podem ser alcançados por meio do poder da mente, a teologia da prosperidade prega que o crente pode alterar a realidade por meio da palavra proferida com fé (Mariano, 1999: 153; Marques, 2013: 2). Essa teologia legítima, assim, o direito de todos ao acesso a qualquer bem e serviço produzido na sociedade. O consumo torna-se, portanto, teologicamente coerente com a religiosidade. Mais que isso, tudo pode ser alcançado; basta pedir com fé, estabelecer pactos com Deus e dividir seus ganhos com a igreja.

Ambas com origem no Novo Pensamento, a teologia da prosperidade, base doutrinária do neopentecostalismo, religião que atua especialmente entre as camadas mais pobres e menos escolarizadas da população (Mariano, 2013), e a literatura de autoajuda, destinada por sua vez a camadas sociais médias e mais escolarizadas, partilhavam “a crença de que pensamentos as palavras são capazes de transformar o mundo ao redor e ensinam procedimentos pretensamente capazes de submeter a realidade externa aos desejos humanos” (Marques, 2013: 12). Segundo essa teologia, o sucesso depende de uma relação contratual com o divino: Deus tem obrigações a cumprir para com o fiel. Passa a ser comum adesivos exibidos em automóveis em que se lê: “Deus é fiel”, numa clara inversão

de ordem da máxima que perdurou por dois milênios de que o homem deveria ser, ele sim, fiel a Deus.

Portanto, na visão neopentecostal, apoiada na teologia da prosperidade “o crente está destinado a ser próspero, saudável e feliz neste mundo” e “o principal sacrifício que Deus exige de seus servos [...] é de natureza financeira: ser fiel nos dízimos e dar generosas ofertas com alegria, amor e desprendimento” (Mariano, 1999: 44). A oferta financeira à igreja é um ato de fé, que comprova a certeza do devoto nos poderes de Deus para lhe devolver multiplicado. A própria valorização dessa forma de sacrifício financeiro em detrimento de tantos outros possíveis mostra a afinidade dessa forma religiosa com a moderna sociedade de consumo. Nascida e crescida em meio pobre, essa religião foi capaz de arrematar segmentos das classes médias, contando com políticos, empresários, artistas e atletas, alguns de renome, outros em decadência. De todo modo, emblemas midiáticos de algum tipo de sucesso. Isso ajudou na aproximação do mundo.

Uma nova religião também implica, como se espera, uma nova gama de comportamentos: hoje existem, “além de bares, vídeos e videogames evangélicos, modelos atores, atletas, jogadores de futebol, surfistas, cowboys, lutadores de ‘vale tudo’ e até rockeiros de Cristo” (Mariano, 1999: 195). O mundo vai se abrindo para esses fiéis na mesma medida em que vai se “evangelizando”. Está tudo bem agora assistir à novela, pois a história retratada é inspirada em algum episódio da Bíblia. Não há mais nenhum problema em ouvir um rock pesado, ou um batidão, pois suas letras também louvam ao Senhor. Uma tatuagem não é mais necessariamente uma marca do Demônio, pois pode muito bem conter um versículo bíblico. No carnaval, desfila-se num bloco evangélico. Na praia, faz-se um sarau com cânticos de louvores. No plano íntimo, o prazer sexual, antes tratado com desconfiança, passa a ser visto como uma das coisas boas da vida: ajuda a manter e estimular a vida conjugal. Deus, agora, mais aproxima que separa os evangélicos do mundo.

Como consequência dessa acomodação neopentecostal ao mundo apagam-se diversas ênfases das tradições pentecostais anteriores, como a pregação apocalíptica, que por si só já indicava o desprezo por este mundo e o direcionamento das expectativas para o sobrenatural; o ascetismo, que implicava o abandono tanto do consumo como a busca do lucro para obtê-lo; a rejeição ao conhecimento teológico, pois toda sabedoria só provinha de Deus e de suas revelações sobre como interpretar as escrituras sagradas; e, por fim, o que mais nos interessa nessa nossa narrativa: deixava-se de atribuir uma carga negativa à participação ativa dos fiéis na política.

Dessa forma, seria o neopentecostalismo a “primeira vertente pentecostal de afirmação do mundo” (Mariano, 1999: 36). O mundo agora é assunto também do fiel neopentecostal, e ele quer participar de suas estruturas de poder, influenciando assim suas orientações. Juntando esse propósito ao intuito evangelizador, o neopentecostalismo investe pesado nos meios de comunicação. Centenas de estações de rádio e emissoras de TV, ou espaços nas mesmas, passam a ser ocupados pela “pregação da palavra de Deus”, e não mais para a difusão de maus costumes e falsos ídolos. Apoiada na teologia da prosperidade, vale para o plano político, assim como para o do consumo, a máxima de que os fiéis, “em vez de implorar, devem decretar, determinar, exigir, reivindicar, em nome de Jesus” (Mariano, 1999: 154).

A primeira presença efetiva dos pentecostais na política se deu na Assembleia Constituinte, entre 1987 e 1988. Motivava-os, em primeiro lugar, o temor de uma possível volta da hegemonia política da Igreja Católica, com seus privilégios institucionais que cerceavam a liberdade religiosa. Em segundo lugar, cabia aos “irmãos” enviados à Constituinte evitar que fossem aprovadas as pautas em defesa dos homossexuais, dos comunistas, das feministas, da liberalização do aborto, do uso de drogas, e de quaisquer outros temas contrários à moral cristã, a qual deveria, a todo custo, ser incorporada na Constituição (Pierucci, 1989; Freston, 1993).

É após essa incursão que esses evangélicos descobrem uma ótima maneira de assegurar os direitos de liberdade de crença já conseguidos e conquistar mais benefícios para suas igrejas, como concessões de rádio e TV, isenções fiscais, relaxamento da lei do silêncio, dentre outras vantagens (Pierucci; Mariano, 1992). Mas o principal fenômeno resultante dessa atuação pública foi a experiência de que, a partir da política, seria possível combater melhor tudo que há de “perverso” na sociedade, ao invés de tentar se isolar.

Tanto para os neopentecostais quanto para algumas das denominações pentecostais mais antigas que também foram influenciadas em maior ou menor grau pela teologia da prosperidade, não será muito problemática a justificava para circular nesse espaço “profano” da política. Afinal, a política pode ser um meio de “tomar posse” das benesses que Deus pôs no mundo e de derrubar as barreiras que procuram deter o avanço evangélico. Já para as vertentes pentecostais clássicas, para as quais, como vimos, o mundo é o lugar da perdição, a atuação política passa a se justificar pelo fato de que, no mundo moderno, eles simplesmente não poderiam viver mais isolados da sociedade externa, saindo de suas comunidades apenas para o trabalho. É preciso circular fora da casa de Deus. Denominações que insistem em se opor a essa orientação estão sujeitas a uma série de perdas, como a deserção de membros que saem para tomar parte

em denominações mais abertas, ou que simplesmente abandonam a religião, o que se dá principalmente entre a parcela jovem de fiéis, que não suportam o sufocamento crescente e capilar que lhes é imposto para que não sejam contaminados pelo mundo.

Em termos concretos, um adolescente evangélico, nos dias de hoje, é posto em contato com uma gigantesca diversidade de informações e possibilidades de formação e de relacionamentos que escapam completamente do âmbito e do controle religioso. Pelo *smartphone* participa das redes sociais e com um simples comando de voz acessa tudo que se possa imaginar em termos de erotismo e sexualidade. É preciso, portanto, mudar este mundo com o qual seus fiéis estarão, inevitavelmente, em contato. Ou isso ou se isolar completamente.

9

O ingresso dos pentecostais na política não se deu apenas por sua iniciativa. Lideranças e devotos proeminentes foram, de fato, à arena pública em busca de favores, direitos e privilégios para si e em prol da difusão da “verdade de Deus” ao mundo, mas também foram procurados por políticos e partidos interessados no voto evangélico, e assediados por governantes preocupados em se manter no poder. Pastores e lideranças pentecostais souberam vender bem seu peixe: o rebanho de fiéis ofertado como rebanho político. Em troca de votos que poderiam ser obtidos a partir de uma suposta fidelidade dos fiéis às recomendações eleitorais de seus pastores, os mais diversos acordos puderam ser selados entre igrejas, partidos e governos (Mariano, 2009). Interesses de ambos os lados ajudam a explicar o ingresso dos evangélicos na política, em uma inovação participativa que lhes rendeu legitimidade interna e externa (Campos, 2002).

Mas cabe olhar mais de perto essa interface entre o voto religioso e a política partidária, sobretudo no que diz respeito à formação no Congresso Nacional da frente parlamentar evangélica, uma junção suprapartidária e supradenominaçional de congressistas evangélicos. O fato é que essa frente só vota em bloco quando se trata de barrar o avanço de propostas que possam retirar vantagens institucionais das religiões ou que visem aprovar leis progressistas consideradas contrárias à moralidade evangélica. Pode-se até conseguir tal intento por meio de alianças, trocas e até chantagens eleitorais. Mas ainda estamos longe da situação em que uma frente como essa possa fazer das religiões evangélicas o farol da política contemporânea, como foi o catolicismo dos velhos tempos.

A própria existência da frente evangélica, inclusive, atua em favor da permanência e até do avanço da secularização. A coexistência de diferentes religiões

no Congresso, que depende da liberdade de crença, gera situações inusitadas. Por exemplo, a denúncia por parte dos evangélicos de que o acordo entre a República brasileira e a Santa Sé, assinado pelo presidente Lula em 2008, feria os princípios da laicidade do estado brasileiro. Isso é para garantir que nenhuma confissão religiosa se sobreponha sobre as outras que os próprios parlamentares religiosos apelam à laicidade ou secularização estatal, isto é, ao princípio de que o estado deve permanecer neutro em matéria de religião.

A alardeada participação crescente dos evangélicos na política partidária, que a cada dia parece mais se consolidar, poderia significar o domínio pela religião das pautas e votações no Congresso. Mas nada é tão simples assim. Os evangélicos nem conseguiram impedir o acordo com a Santa Sé, nem lograram, com o não avanço do projeto da chamada “lei geral das religiões”, estender às denominações evangélicas as vantagens concedidas ao catolicismo. Realmente, sua atuação muitas vezes inibe pautas e projetos de lei e emperra a execução de certas políticas públicas que possam ter a marca da modernidade (Costa, 2014), mas isso qualquer grupo de interesse faz.

Vivesse Galileu em nosso tempo, talvez ele repetisse, a respeito da modernização brasileira, sua frase maior, dessa vez em alto e bom som: “*Eppur si muove*”. Mas que se move, se move. Quando se trata de comportamentos e direitos que a sociedade já aceitou como uma conquista histórica, a lei formal pouco pode fazer no sentido de inverter o rumo das coisas. Diante da resistência de casas legislativas em aceitar mudanças que já ganharam o mundo e a maioria dos cidadãos brasileiros, os próprios tribunais de mais elevado nível se vêm obrigados a intervir a favor da mudança, deixando os legisladores a ver navios.

Sendo assim, quando temas como aborto, casamento de pessoas do mesmo sexo e coisas do gênero deixarem de ser as bandeiras referenciais da atividade legislativa pentecostal e os legisladores religiosos passarem a trabalhar em projetos de lei sobre tecnologias agrícolas mais condizentes com a vontade de Deus, expansão de indústrias evangélicas e mercados cristãos, extração de petróleo bento, regulação fraterna do câmbio monetário, composição de currículos teológicos para as universidades públicas, incentivo restrito à arte sacra, batismo do pré-sal, instituição de uma santa censura, e assim por diante, quando tudo passar a ser pensado em consonância com uma suposta vontade divina, e não mais em termos estritamente sociais, econômicos, políticos e científicos, aí sim estará na hora de se falar em dessecularização.

A bancada evangélica na Câmara Federal é de fato grande, quase um quinto dos deputados, mas tem que se compor com os restantes quatro quintos, que, apesar da falta de vínculo formal com qualquer religião, com raras exceções, têm

em comum a socialização numa cultura condizente com valores do catolicismo mais ajustados às condições atuais de vida na sociedade secularizada e que, de modo geral, tendem a defender interesses de eleitores desejosos de mudança e modernidade. É nesse convívio que os evangélicos também vão aos poucos mudando, como mudam as próprias religiões diante do mundo em movimento.

Os católicos sempre estiveram na arena política, como maioria que representava a maioria. Hoje, cerca de três dezenas de deputados podem ser identificados como católicos, mas quase nenhum teve sua candidatura lastreada por qualquer paróquia, diocese ou movimento católico. Em primeiro lugar são políticos, depois católicos. Muitos defendem os mesmos velhos e batidos temas, se opondo à legalização do aborto, à união conjugal de pessoas do mesmo sexo e adoção de crianças por eles, combatendo a legalização da eutanásia, os métodos contraceptivos e o erotismo. A julgar por resultados de pesquisas de opinião, a maioria da população brasileira também se opõe a essas práticas que os deputados religiosos rejeitam, mas que se tornam cada vez mais habituais e aceitas na realidade cotidiana. Os católicos explícitos unem-se circunstancialmente aos evangélicos, mas votam com seus partidos nos temas de interesse nacional. Não seria forçoso afirmar que esses católicos minoritários estão na política porque querem, sua religião não precisa deles, enquanto os evangélicos estão na política porque precisam, a religião que os elege ganha, com eles, mais liberdade, visibilidade e proximidade do poder terreno.

Podemos pensar a religião como um time que disputa com outras equipes alcançar as mesmas metas. Se pensarmos que o jogo em questão tem por fim estabelecer as regras que disciplinam a vida num mundo partilhado por todos, é fácil saber quem são, hoje, os times que disputam com a religião esse campeonato: a ciência, a tecnologia, a produção industrial, os serviços, a educação, os movimentos sociais não religiosos, as agências governamentais, a moda, a família com suas novas feições, o mercado, a publicidade, as artes, o erotismo...

É possível imaginar um tempo no passado em que a religião estava à frente da maioria de seus competidores, alguns deles sequer existindo na época. Aos poucos cada um foi tomando para si espaços em que a religião dominava. Passaram a dividir influência com ela ou tornaram-se os únicos donos do pedaço. O que caracteriza nosso tempo é que, no Ocidente, todos esses times avançaram muito em sua influência no dia a dia. Mas os times não jogam apenas contra a religião, jogam também entre si. Dentro de cada time, o que inclui a religião, também há disputa entre os jogadores pelas melhores posições, de onde podem ditar a regra que o time deve defender. Os interesses são os mais díspares e é necessário pôr ordem no jogo.

É no exercício da política partidária, com suas casas legislativas, e às vezes com o aporte de tribunais maiores, que se faz a mediação entre as disputas, estabelecendo-se, pela vontade da maioria, quais regras devem ser cumpridas, que time vence, qual é a lei. As decisões nunca são definitivas, pois nenhuma regra se sustenta por muito tempo. A sociedade sempre cria situações inusitadas que demandam regulamentação não prevista. Os campeonatos se repetem a cada temporada. A religião só pode sobreviver, isso é, continuar a ter alguma influência na orientação do que fazer, se tomar parte no jogo. Pode ficar de fora, mas corre o risco de não ser mais consultada para nada, ou deixar sua torcida recolhida num mundo à parte, nos seus estádios, fora da competição, apartada do mundo.

A religião que deseja influir no que seja o projeto de uma sociedade contemporânea pode se ver, portanto, compelida a entrar na disputa política, tornando-se um ator social entre outros. Não há outro caminho possível, a não ser apelando para a guerra religiosa, que hoje é mais comum em territórios não secularizados. Ou recorrendo ao terrorismo, que parece igualmente improvável entre nós. Aderir à política partidária, ainda que tardiamente e não completamente, representou um passo imenso dado pelas denominações pentecostais na direção da sociedade secularizada. Trata-se, evidentemente, de recuperar o terreno perdido, elegendo representantes, formando partidos e estabelecendo alianças com outros times. Aprendendo, enfim, a jogar o jogo democrático. Um jogo secular, em que dizer que “foi Deus quem quis assim” não tem a menor eficácia.

Do seu lado, recusando aceitar o destino de perdedor, o catolicismo procura se fazer ouvir no debate internacional de um tema hoje considerado fundamental para o destino da humanidade, a política do meio-ambiente. Com sua carta encíclica *Laudato sí: sobre os cuidados da casa comum* (2015), o papa Francisco busca ocupar de novo para a Igreja Católica um assento privilegiado no juízo do mundo, um novo *aggiornamento*. Nada mal para o aniversário de 50 anos do Concílio Vaticano II.

Referências

- ARRIBAS, Célia. *Afinal, espiritismo é religião?*. São Paulo, Alameda, 2010.
- BASTOS, Élide Rugai. *As ligas camponesas*. Petrópolis, Vozes, 1984.
- BENEDETTI, Luiz Roberto. Pentecostalismo, comunidades eclesiais de base e renovação carismática. *Cadernos CERIS*, Rio de Janeiro, ano 1, n. 2, p. 43-68, 2001.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado*. São Paulo, Paulus, 1985.

- BONATO, Massimo. Igreja Católica e modernização social: a crise do catolicismo a partir da experiência missionária de um grupo de jovens italianos em Belo Horizonte nos anos 1960. Tese de doutorado em sociologia. São Paulo, USP, 2014.
- BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: Idem. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 2011a.
- . Uma interpretação da teoria da religião de Max Weber. In: Idem, *A economia das trocas simbólicas*, p. 79-98. São Paulo, Perspectiva, 2011b.
- BRITO, Fausto. O deslocamento da população brasileira para as metrópoles. *Estudos Avançados*, São Paulo, vol. 20, n. 57, p. 221-36, mai-ago, 2006.
- CAMARGO, Candido Procopio Ferreira de. *Igreja e desenvolvimento*. São Paulo, Editora Brasileira de Ciências, 1971.
- CAMARGO, Candido Procopio Ferreira de *et alii*. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis, Vozes, 1973.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. *Os “políticos de Cristo”: uma análise do comportamento político de protestantes históricos e pentecostais no Brasil*. 26º Encontro Anual da Anpocs, Caxambu, 2002. Disponível em: <http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=4486&Itemid=317>. Acesso em: 18 abr. 2015.
- CÂNDIDO, Antônio. *Os parceiros do Rio Bonito*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1964.
- CARRANZA, Brenda. *Renovação carismática católica: origens, mudanças, tendências*. Aparecida, Editora Santuário, 2000.
- CONCÍLIO, Ecumênico Vaticano II. *Constituição pastoral gaudium et spes: a Igreja no mundo de hoje*. Petrópolis, Vozes, 1966.
- COSTA, Guilherme Borges Ferreira. *Ortodoxia em dois tempos: do clericalismo político à secularização estatal*. Dissertação de mestrado em Sociologia. São Paulo, USP, 2014.
- DALE, Romeu. *A Ação Católica brasileira*. São Paulo, Loyola, 1985.
- DELLA CAVA, Ralph. A ofensiva vaticana. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, vol. 12, n. 3, p. 35-83, dez., 1985.
- FRANCISCO, Papa. *Laudato sí: sobre os cuidados da casa comum*. Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2015. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html>. Acesso em: 21 jun. 2015.
- FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. Tese de doutorado em sociologia. Campinas, Unicamp, 1993.
- FRY, Peter. Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. *Debate e Crítica*, Rio de Janeiro, n. 6, p. 79-94, 1975.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação: perspectivas*. São Paulo, Loyola, [1971] 1983.

- LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis, Vozes, 2000.
- MACEDO, Carmen Cinira. *Tempo de gênese*. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais*. São Paulo, Loyola, 1999.
- . Pentecostais e a política no Brasil: do apolitismo ao ativismo corporativista. In: SANTOS, Hermílio. *Debates pertinentes*, vol. 1, p. 112-38. Porto Alegre, Editora da PUCRS, 2009.
- . Mudanças no campo religioso brasileiro no Censo 2010. *Debates no NER*, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 119-37, 2013.
- MARIZ, Cecília Loreto. Católicos da libertação, católicos renovados e neopentecostais. *Cadernos CERIS*, Rio de Janeiro, ano 1, n. 2, p. 17-42, 2001.
- MARQUES, Mônica Bernardo Schettini. *Teologia da prosperidade, literatura de autoajuda, modernidade*. 37º Encontro Anual da Anpocs, Águas de São Pedro, 2013. Disponível em: <http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_details&gid=8726&Itemid=459>. Acesso em: 18 abr. 2015.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo, Penguin Companhia, [1848] 2012.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O celeste porvir*. São Paulo, Edusp, 2008.
- MONTEIRO, Duglas Teixeira. *Os errantes do novo século*. São Paulo, Duas Cidades, 1974.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *Igreja, contradições e acomodação: ideologia do clero católico sobre a reprodução humana no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1978.
- . Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte. In: Vários. *Ciências sociais hoje*, 1989, p. 104-32. São Paulo, Vértice e Anpocs, 1989.
- PIERUCCI, Antônio Flávio; MARIANO, Ricardo. O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 34, p. 92-106, 1992.
- PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo, Hucitec, 1996.
- PRANDI, Reginaldo. *Catolicismo e família: transformação de uma ideologia*. São Paulo, Brasiliense e Cebrap, 1975.
- . *Um sopro do Espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático*. São Paulo, Edusp, 1998.
- . *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.
- . Religions and Cultures: Religious Dynamics in Latin America. *Social Compass*, Louvain, vol. 55, n. 3, p. 265-75, 2008.
- . *Os mortos e os vivos*. São Paulo, Três Estrelas, 2013.

- PRANDI, Reginaldo; SOUZA, André Ricardo de. A carismática despolitização da Igreja Católica. In: PIERUCCI, Antônio Flávio e PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*, p. 59-91. São Paulo, Hucitec, 1996.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. O catolicismo rústico no Brasil. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 5, p. 103-23, 1968.
- . *Bairros rurais paulistas*. São Paulo, Duas Cidades, 1973.
- SADER, Êder. *Quando novos personagens entram em cena*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.
- SCHERER-WARREN, Ilse. Redescobrimo a nova dignidade: uma avaliação da libertação na América Latina. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, vol. 15, n. 2, p. 167-77, mar, 1990.
- SINGER, Paul et alii. *São Paulo 1975: crescimento e pobreza*. São Paulo, Loyola, 1981.
- SOUZA, Beatriz Muniz de. *A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo*. São Paulo, Duas Cidades, 1969.
- SOUZA, André Ricardo de. *Igreja in concert: padres cantores, mídia e marketing*. São Paulo, Annablume, 2005.
- WANDERLEY, Luiz Eduardo. *Educar para transformar: educação popular, Igreja Católica, política no Movimento de Educação de Base*. Petrópolis, Vozes, 1984.
- WEBER, Max. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: Idem, *Max Weber: textos selecionados*, p. 237-68. São Paulo, Abril Cultural, 1980.
- . A psicologia social das religiões mundiais. In: Idem, *Ensaios de sociologia*, p. 309-46. Rio de Janeiro, Guanabara Koogan, 1982a.
- . As seitas protestantes e o espírito do capitalismo. In: Idem, *Ensaios de sociologia*, p. 347-70. Rio de Janeiro, Guanabara Koogan, 1982b.

Recebido em: 25/05/2015

Aprovado em: 22/06/2015

Como citar este artigo:

- PRANDI, Reginaldo; SANTOS, Renan William dos. Mudança religiosa na sociedade secularizada: o Brasil 50 anos após o Concílio Vaticano II. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 5, n. 2, jul.-dez. 2015, pp. 351-379.