

---

# **E**NTRE BABEL E PENTECOSTES: COSMOLOGIA EVANGÉLICA NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

*Carlos Gustavo Sarmet Moreira Smiderle*

## **Introdução**

Este artigo pretende analisar a presença dos evangélicos na cena pública brasileira, especialmente no cenário político-eleitoral, sob a perspectiva das especificidades de sua visão de mundo. Abordaremos a identidade evangélica à luz do fenômeno da pentecostalização<sup>1</sup>, que atinge em maior ou menor grau as principais correntes religiosas do âmbito cristão. Embora o foco deste artigo esteja nos atores evangélicos<sup>2</sup>, o fenômeno também ocorre no catolicismo, notoriamente através da Renovação Carismática Católica.

Trabalharemos com a noção de que a pentecostalização ocorre num gradiente. O fenômeno é mais intenso ou menos vigoroso conforme a denominação, a congregação ou o próprio indivíduo considerados. Sem abandonar outros critérios de classificação dos atores evangélicos, nosso modelo pretende traduzir mais proximamente a fluidez das fronteiras entre suas várias vertentes<sup>3</sup>.

Segundo a perspectiva aqui construída, a visão pentecostalizada explica em grande medida a forma como os evangélicos se comportam em diversos palcos, incluindo o contexto político-eleitoral. O objetivo central da pesquisa que embasa este artigo é oferecer uma explicação para o engajamento político dos atores evangélicos que não se esgote na relação entre religião e política. A ideia é entender

como a cosmologia pentecostal implica certo padrão de posicionamento frente a toda a realidade, incluindo a dimensão política. Espera-se que esta tentativa de explicação também dê conta da visibilidade pública da identidade evangélica em vários outros campos, tais como no mundo dos esportes<sup>4</sup>, da música e do meio artístico em geral. Da mesma forma, será possível entender por que a identidade evangélica é frequentemente acionada em contextos que a mentalidade moderna julga inadequados, como o próprio âmbito político-eleitoral.

A relevância deste estudo está primeiramente em fornecer novos elementos para entender o significado da expansão evangélico-pentecostal para a democracia brasileira. Trata-se de analisar em que medida a sociedade experimenta o avanço de padrões mais igualitários, horizontais e participativos de sociabilidade — ou seja, o quanto a sociedade brasileira se moderniza — e em que medida o Brasil vivencia a afirmação de um *ethos* com afinidades não modernas. Para entender o significado do avanço pentecostal no Brasil, é preciso reconhecer tendências contraditórias entre si, ora apontando para o aprofundamento de padrões modernos ou mesmo pós-modernos de sociabilidade<sup>5</sup>, ora apontando em direção contrária.

Como se procurará demonstrar, quanto mais pentecostalizado, mais o ator evangélico tende a se distanciar do típico ator moderno em um sentido muito preciso. Como se sabe, uma das marcas distintivas da sociabilidade moderna é a fragmentação do mundo social em esferas relativamente autônomas entre si (descoladas da esfera religiosa, outrora dominante), o que obriga o ator moderno a se comportar conforme lógicas múltiplas e distintas. Tal é a tônica da modernidade (Dubet 1994), mas para o evangélico pentecostalizado — marcado que é por uma visão mágica e pela centralidade da noção de batalha espiritual (Mariz 1997) — a tendência é encarar o mundo como totalidade lógica, regida pela vontade da divindade ou pela disputa entre esta e seus adversários espirituais. Uma concepção dualista, se assim se preferir.

Como a identidade pentecostal se expande a cada levantamento estatístico publicado e sua influência se estende além dos limites do pentecostalismo (Menezes 2007:94), também se pode dizer que entender a cosmologia pentecostal passa a ser cada vez mais importante para compreender a identidade do povo brasileiro.

Para situar o engajamento político-eleitoral evangélico no contexto brasileiro contemporâneo é preciso empreender uma reflexão sobre os lugares passíveis de serem ocupados pela religião em ambiente de modernidade tardia, alta modernidade (Giddens 1991) ou pós-modernidade (Lyotard 2006)<sup>6</sup>. A esta reflexão nos dedicaremos na seção seguinte.

### **Religião, Modernidade e Pós-Modernidade**

Segundo uma das concepções mais disseminadas no debate acadêmico, o advento da modernidade teria inserido a religião numa tendência de confinamento à esfera privada e à vida íntima dos indivíduos. A secularização jurídica, entendida

como separação entre Igreja e Estado, seria o aspecto mais relevante (Pierucci 1998) de um processo que envolveria ainda a crescente perda de autoridade da religião frente à ciência em termos da capacidade para explicar o mundo e derivar dessa explicação códigos de conduta para indivíduos e coletividades. O anticlericalismo característico da Revolução Francesa seria, nesse sentido, um dos símbolos mais fortes da decadência da religião na esfera pública em ambiente moderno. Segundo esse esquema cognitivo, a modernidade seria representada como o oposto da tradição e, por extensão, do domínio da religião na cena pública. Mas esse não é, obviamente, o único esquema cognitivo possível.

Numa abordagem aparentemente surpreendente, Giddens (1997) não caracteriza a civilização moderna como “pós-tradicional” em seu todo, aplicando o termo apenas a seu estágio de maior maturação. Para o autor, embora a modernidade sempre tenha sido colocada “quase por definição” em oposição à tradição, as sociedades ocidentais reconstruíram a tradição enquanto a dissolviam.

Nas sociedades ocidentais, a persistência e a recriação da tradição foram fundamentais para a legitimação do poder, no sentido em que o Estado era capaz de se impor sobre ‘sujeitos’ relativamente passivos (Giddens 1997:73-74).

Para Giddens (1997:115), as primeiras instituições modernas não somente dependiam das tradições preexistentes, mas também *criaram algumas novas* (grifo do autor). O contexto privilegiado de acionamento da tradição — nova ou preexistente — foi o domínio simbólico da nação. A esse respeito, Giddens faz reparos à distinção (implícita na abordagem de Hobsbawm) entre tradições inventadas e genuínas. Para Hobsbawm, as tradições dos séculos XIX e XX, mesmo parecendo ou reivindicando ser antigas, seriam muito frequentemente recentes em sua origem e às vezes até inventadas (Giddens 1997:115-116). Para Giddens, porém, todas as tradições são de certo modo inventadas.

(...) o que proporciona à tradição seu ‘caráter genuíno’, sua autenticidade não é o fato de ela ter sido estabelecida há milhões de anos; nem tem nada a ver com até que ponto ela retém com exatidão os acontecimentos passados (...) uma autenticidade da tradição (...) depende da conexão da prática ritual com a verdade formular (Giddens 1997:116).

Ao caracterizar a presença fundamental da tradição na legitimação dos artefatos simbólicos modernos — dos quais o Estado-Nação seria o mais importante —, Giddens abre a possibilidade de matizar também a oposição entre religião (um artefato que já foi considerado tradicional) e modernidade. Podem-se mesmo acentuar grandes linhas de similaridade entre a cosmologia teocêntrica do *Ancien Régime* (Antigo Regime)<sup>7</sup>

e a cosmologia antropocêntrica da modernidade em seus desdobramentos iniciais. O homem ocidental pré-moderno se movia num mundo regido por certezas metafísicas e marcado por um horizonte de redenção, que se operacionalizaria por obra da divindade. Embora pareça a negação de seu antecessor, o homem ocidental da modernidade nascente também se movia num mundo regido por certezas — não religiosas, mas racionais, científicas, técnicas — e também ele tinha diante de si um horizonte de redenção: a nova sociedade liberta da ignorância, da superstição e plenamente capaz de desvendar e dominar o funcionamento da natureza<sup>8</sup>. Não é de se estranhar, nesse sentido, o paralelismo entre a utopia cristã do paraíso sem conflitos e a utopia comunista (uma das vertentes do projeto civilizador moderno) da sociedade sem Estado e sem classes.

Esse movimento de sobreposição da mentalidade religiosa pela mentalidade moderna por meio de procedimentos semelhantes com sinal trocado é captado precisamente por Hervieu-Lèger (2008) em sua interpretação da afirmação da República moderna e laica sobre a Igreja Católica no alvorecer da modernidade na França. A autora analisa as razões pelas quais o Estado francês regulou a sua interlocução com as religiões em geral enquadrando estas últimas num formato institucionalizado e confessional claramente inspirado no estilo da Igreja Católica:

(...) a construção institucional ritual que ela [a Igreja romana] encarna constitui a referência implícita da elaboração institucional ritual da própria República. A laicidade conteve a força social e simbólica da instituição católica opondo-lhe simetricamente seu próprio dispositivo social e simbólico: a rede territorial das escolas públicas, como contrapartida à rede de escolas públicas das paróquias; a figura de autoridade do diretor escolar em contrapartida à figura do padre; a representação da comunidade cidadã em contrapartida à representação da comunhão católica etc (Hervieu-Lèger 2008:195).

É possível, pois, perceber que tanto o homem do Antigo Regime como o homem da modernidade clássica tinham diante de si densas narrativas sobre o sentido da vida individual e coletiva — recursos subtraídos ao homem da modernidade tardia ou pós-modernidade. Mas como entender tal passagem?<sup>9</sup> Ao rejeitar verdades substantivas e instaurar o primado da deliberação negociada, dos procedimentos sempre sujeitos à revisão e do domínio do imanente sobre o transcendente, a modernidade clássica teria criado as bases de sua própria superação. Sólidas certezas e densas narrativas instauradas na modernidade nascente se veriam expostas ao mesmo mecanismo demolidor que tinha operado no desmonte ideológico do Antigo Regime. Uma vez desconstruído o caráter sagrado da tradição, também as tradições próprias da modernidade haveriam de ser percebidas como circunstanciais ou inventadas.

Sob esse ponto de vista, a modernidade tardia, ou pós-modernidade, seria um

desdobramento bastante lógico da modernidade clássica: uma vez abolidas as certezas, cada tradição é chamada a se justificar e a conquistar adeptos num mundo plural<sup>10</sup>. Da mesma forma, cada discurso totalizante sobre a realidade e sobre a condição humana é chamado a se legitimar — não apenas o discurso religioso, outrora submetido à concorrência da abordagem racionalista, mas também o discurso tipicamente moderno e com pretensão universalista.

A perplexidade do homem da modernidade tardia ou da pós-modernidade frente a este estado de coisas, em que ‘o chão desaparece sob os pés do indivíduo’ (Giddens 1997:108), é agudamente abordada por Zigmunt Baumann. Para Baumann (2000:75), a “onipotência da espécie humana” era baseada na promessa iluminista de que não haveria nada que a humanidade não pudesse conseguir com seus próprios recursos se tivesse “o tempo necessário para acumular conhecimento” (Baumann 2000:74). O que cada homem ou mulher “tinham que fazer na vida e com a vida” era, para Baumann, o que sustentava a crença numa lógica e desígnio superiores representados pela sociedade. “Sem a crença num destino e propósito coletivos do todo social, são os indivíduos que devem, cada um por si, dar sentido à vida” (Baumann 2000:76). Mesmo reconhecendo que a sensação de onipotência derivada da fé iluminista tenha sido um artigo distante da realidade objetiva de amplas camadas da população brasileira ao longo do século XX, o modelo não chega a ser de todo impróprio para pensar o nosso país. Afinal, fomos todos habituados a pensar nossas mazelas sociais não como característica intrínseca à sociedade brasileira, mas sim como consequência do nosso circunstancial atraso frente às sociedades desenvolvidas e às conquistas da civilização. Portanto, se entre nós nunca houve a segurança material e existencial que Baumann levou em conta na Europa Ocidental, não terá sido por falta de fé na promessa iluminista, mas sim por conta da nossa insuficiente assimilação das conquistas da modernidade. Essa conexão ideológica com o credo iluminista do mundo desenvolvido está presente, por exemplo, na celebrada referência ao Brasil como “país do futuro”, que certamente ainda ecoa o bordão “Este é um país que vai para frente”, disseminado pela ditadura militar<sup>11</sup>.

Essa digressão sobre as similitudes entre tradição e modernidade fornece um pano de fundo para se pensar de forma matizada — dir-se-ia não dogmática pelo lado da laicidade — a presença da religião na cena pública moderna. Reconhecendo as nuances do tema, Habermas (2006) defende o respeito à “polifônica complexidade de vozes públicas”, entendendo que o estado liberal tem interesse na plena manifestação de vozes religiosas na esfera pública e na participação política das organizações religiosas. O problema para Habermas (2006) não está na livre expressão do pensamento de matriz religiosa, mas sim no fato de que a deliberação política legítima é aquela passível de ser formulada e justificada em linguagem igualmente acessível a todos os cidadãos, religiosos ou não<sup>12</sup>.

Efetivamente, tal polifonia tem sido cada vez mais facilmente notada na cena contemporânea, “quer no plano da cultura e do cotidiano, quer no da esfera pública

e da política”, como registra Burity (2008). Para esse autor, torna-se impossível reiterar diagnósticos e prognósticos segundo os quais a secularização moderna, a sofisticação tecnológica, o individualismo e a cultura de massas levariam a um progressivo declínio das práticas religiosas e da presença pública das religiões:

O que se percebe hoje é, primeiro, que a secularização não é um processo uniforme e unilinear onde ocorre; segundo, que uma parcela muito pequena do mundo poderia ser adequadamente compreendida à luz dessa representação da estrutura e dos efeitos da modernização; terceiro, avanços na secularização claramente em curso em várias esferas não apenas coexistem com avanços na adesão ou práticas religiosas, mas também rivalizam e reforçam-se mutuamente entre si (Burity 2008).

Ocorre que a ampliação da visibilidade do fenômeno religioso, não apenas no Brasil (Hervieu-Lèger 2006), vem acompanhada de um traço característico: a deterioração do caráter institucional da religião (termo aqui adotado sem qualquer viés normativo). Tal precarização, em linhas gerais coerente com os traços básicos da modernidade tardia, avançada ou pós-modernidade, pode ser identificada de três formas: (a) pelo crescente percentual de indivíduos que se identificam como “sem religião”; (b) pela intensa mobilidade das pessoas entre diferentes vertentes religiosas (Almeida e Montero 2001; Prandi 1996; Fernandes *et al.* 1998); ou ainda (c) pela proporção de sujeitos que constroem sua religiosidade a partir da combinação de elementos de diferentes tradições ou instituições religiosas (Hervieu-Lèger 2006), o que já é tradicional no Brasil, mas ainda mais na modernidade avançada<sup>13</sup>.

Segundo os últimos Censos do IBGE, a proporção de indivíduos sem religião na população brasileira vem crescendo sistematicamente ao longo das últimas décadas, ainda que se mantenha muito mais discreta que na Europa. Eles eram 0,8% em 1970; 1,6% em 1980; 4,7% em 1991; e 7,4% em 2000 (Campos 2008). Análises qualitativas sobre o segmento dos sem religião indicam que boa parte desses indivíduos professa valores tipicamente religiosos, como a crença em Deus, em santos ou no poder da oração, sem que se vincule a qualquer instituição religiosa (Rodrigues 2007). Já a noção de trânsito religioso, para Almeida e Montero (2001), aponta para um duplo movimento, caracterizado tanto pela circulação de pessoas por diferentes instituições religiosas quanto pela mudança das práticas e crenças verificada no âmbito das instituições. Para estes autores, é possível inclusive reconhecer certo padrão nessa circulação, identificando instituições “doadoras” ou “receptoras” e instituições que tendam a trocar adeptos ou crenças. Por fim — e esse não é um fenômeno restrito ao cenário brasileiro — grandes sistemas religiosos veem corroída sua autoridade para definir conteúdos dogmáticos ou práticas devocionais de forma a serem aceitos pelos seus pretensos fiéis. Indivíduos constroem suas fés baseados em suas próprias opções, e não mais em prescrições ditadas por grandes sistemas religiosos (Hervieu-

Lèger 2006). Segundo esta mesma autora (Hervieu-Lèger 2008), o mecanismo institucional de validação da crença tende a perder força para os mecanismos comunitário, de validação mútua ou mesmo de autovalidação<sup>14</sup>.

Seria cabível supor que a desinstitucionalização da religião operaria no sentido de enfraquecer a influência das instituições religiosas sobre as opções político-eleitorais de seus fiéis? Pelo menos no caso dos evangélicos brasileiros, não. Para uma compreensão acurada do fenômeno que se pretende estudar, é preciso investigar as formas pelas quais as instituições religiosas evangélicas brasileiras exercem efetiva influência sobre os seus fiéis mesmo professando que a identidade denominacional/institucional não é relevante.

Ao professar o sacerdócio universal dos crentes e seu contato direto com a divindade — sem a necessidade de intermediação sacramental da igreja, como se dá na cosmologia católica, predominante na formação histórico-cultural brasileira —, a Reforma Protestante “promoveu uma radical dessacralização da hierarquia eclesástica” (Fernandes *et al.* 1998:41). No Brasil contemporâneo, mesmo as denominações não derivadas diretamente da Reforma (a exemplo dos diversos ramos normalmente classificados como pentecostais) comungam deste princípio da relação direta do fiel com Cristo (entendido como Deus encarnado). Mas este contraste de princípios em relação ao modelo do catolicismo — em que a administração ordinária do perdão dos pecados e outras formas cruciais de exercício da espiritualidade se dá pela via sacramental — de forma alguma significa um poder eclesástico menor sobre o fiel.

Para estimar a influência das instituições religiosas sobre os seus fiéis em diversos campos — incluindo o campo político-eleitoral, quando a instituição assim o deseja —, é preciso observar os percentuais médios de frequência aos templos ou atividades religiosas. Bohn (2004) observa que os evangélicos brasileiros têm alto grau de exposição às autoridades religiosas frente aos demais grupos religiosos. Enquanto cerca de 82,6% dos evangélicos vão ao culto uma ou mais vezes por semana, os adeptos de religiões afro-brasileiras o fazem na proporção de 50%, os kardecistas de 49,2% e os católicos de 35,7%. Olhando pelo prisma inverso, cerca de 41,6% dos católicos não vão ou só vão raramente a missas, enquanto entre os evangélicos apenas 9,9% apresentam este comportamento com relação aos cultos<sup>15</sup>. Portanto pouco importa, nesta discussão, se normativamente a instituição religiosa é vista pelos seus próprios códigos como mais ou menos sagrada ou importante; importa o quanto os fiéis estão de fato expostos a sua influência.<sup>16</sup>

Para compreender a alta capacidade de mobilização do ator individual evangélico por parte de instituições religiosas paradoxalmente “fracas”, é preciso considerar a *especificidade* da performance desse ator individual evangélico na cena moderna. Há nele algo específico frente à maioria dos demais atores contemporâneos (não apenas atores religiosos) e que o torna presente e visível não apenas na política partidária e eleitoral (que é foco desta abordagem), mas também nos esportes, no

mundo artístico, na mídia, na cena pública. É ao que nos dedicaremos na próxima seção.

### **Uma visão totalizante ou sistêmica da modernidade fragmentada**

Um dos traços mais marcantes da modernidade, segundo a percepção dos autores clássicos da Sociologia, é a inauguração de uma sociabilidade individualista, que representou uma novidade radical não apenas em relação à sociedade do Antigo Regime, como também frente ao conjunto das outras sociedades de que se tem notícia, em qualquer parte ou qualquer tempo. Na percepção da nascente Sociologia do século XIX, a civilização ocidental fundava um mundo efetivamente novo, onde a noção de totalidade cedia terreno progressivamente à ideia de desintegração, diversificação, individualização.

A crescente diversificação e autonomização de esferas (política, econômica, religiosa, jurídica etc, cada qual com lógica própria e relativamente autônoma frente às demais), captada por Weber, tem seu paralelo no diagnóstico durkheimiano de que o acelerado processo de divisão social do trabalho embutia uma tendência de perda de coesão da sociedade — não tanto pela divisão do trabalho em si, mas pela ausência de uma instância capaz de ditar o padrão moral da convivência coletiva, como o tinham sido outrora, em sua visão, as corporações profissionais (Durkheim 1989:11).

Nos termos de Louis Dumont (2000), a singularidade da sociabilidade ocidental moderna está sobretudo na convicção amplamente disseminada e internalizada de que cada indivíduo encarna a própria humanidade, de onde se explica que tenha nascido no Ocidente a noção de “direitos humanos” como artefato aplicável a todo e qualquer indivíduo. Só no Ocidente o indivíduo (qualquer indivíduo) pode em tese reivindicar a condição de fonte autoautenticadora de reivindicações válidas (Rawls 2000:76).

As noções de especialização e de multiplicidade de papéis desempenhados por um mesmo indivíduo, presentes tanto em Weber quanto em Durkheim, já nos introduzem na trama da sociabilidade moderna. Dubet (1994) vai um pouco além da tradição weberiana ao reivindicar a insuficiência da noção de conflitos de papéis para expressar a condição ambígua do indivíduo na cena moderna. Ao propor os princípios do que chama de “Sociologia da Experiência”, Dubet propugna que “a ação social não tem unidade”, dado que os atores são forçados a administrar diferentes lógicas simultaneamente. Prevalece aqui a noção weberiana de que “não há um sistema e uma lógica da ação, mas uma pluralidade não hierárquica” (Dubet 1994:108). Nesse sentido, a experiência social é uma combinatória de múltiplas lógicas presentes na sociedade (nos vários sistemas que a compõem) e internalizadas pelos indivíduos (Dubet 1994:112).

Sob a perspectiva desta abordagem, o que singulariza a experiência do ator evangélico pentecostalizado brasileiro — independentemente da instituição religiosa



à qual esteja circunstancialmente filiado — é a hierarquia que ele estabelece (ou restabelece) entre os diferentes sistemas e as diferentes lógicas. Em um ambiente social caracterizado pela guerra entre as diferentes lógicas autônomas de ação, o ator evangélico pentecostalizado tende a estabelecer — ainda que de forma pré-reflexiva<sup>17</sup> — uma hierarquia que tem no seu ponto mais alto a lógica derivada da sua fé e da sua visão de mundo<sup>18</sup>.

Do ponto de vista pentecostal, parte substancial da vida se explica mediante o acionamento de elementos sobrenaturais<sup>19</sup>. Na cosmologia pentecostal ou pentecostalizada, as venturas e as desventuras, as conquistas e os fracassos tendem a ter explicações mágicas ou sobrenaturais, sendo atribuídas ora à mão forte da divindade e de seus anjos, ora à interferência maligna de seus adversários espirituais.

Esta abordagem pode abrir uma chave de explicação mais geral para várias ordens de fenômenos observáveis, tais como: (a) a visibilidade dos evangélicos nos mais variados palcos, como ocorre com atletas, artistas e políticos, assim como no próprio cotidiano do “cidadão comum”, o que se explica precisamente pela não valoração da diversidade de gramáticas conforme os distintos palcos; (b) a maior assiduidade dos evangélicos a suas atividades de culto quando comparados a outras confissões religiosas, o que é bastante lógico em se considerando o contexto cognitivo em que o âmbito espiritual tende a ser matriz para explicação de todas as outras esferas; (c) a frequente “mistura de papéis” de que tais atores são acusados pela mentalidade moderna, quando os evangélicos mais pentecostalizados afirmam sua identidade religiosa em âmbitos onde essa pertença tenderia a ser considerada irrelevante. O próprio interesse acadêmico pelos estudos envolvendo evangélicos parece traduzir uma intuição quanto à existência de elementos estranhos ou não familiares ao *ethos* moderno nessa cosmologia religiosa (Mafra 2006), a despeito de toda a quebra de tabus verificada nas últimas décadas no meio evangélico brasileiro.

Mas o que se poderia sugerir como uma causa desse comportamento peculiar dos evangélicos brasileiros? Aqui é preciso considerar em que medida o processo de pentecostalização do protestantismo brasileiro, verificado ao longo das últimas décadas, tem forjado as características fundamentais e específicas desse ator social que é o evangélico brasileiro. A análise da difusão do pentecostalismo no Brasil e de seu papel na constituição de uma visão de mundo parcialmente destoante do padrão moderno é o ponto central da próxima seção.

### **Pentecostes *versus* Babel: metáforas da inserção pentecostal na modernidade**

Como sempre se acentua, o protestante clássico descrito por Weber, sobretudo o calvinista, se movia num mundo separado da divindade transcendente, onde a vontade divina a respeito da salvação ou perdição de cada alma estava prévia e inapelavelmente decretada. Segundo a cosmologia calvinista, a história espiritual do mundo e de cada indivíduo já estava, por assim dizer, plenamente contada. Em vista

da concepção de uma divindade transcendente e distante e diante da crença na predestinação, nenhuma manipulação de qualquer força da natureza, nenhum ritual mágico ou sacramental poderia fazer diferença no destino do mundo ou de qualquer ator individual ou coletivo. Daí a noção protestante de uma espécie de “tudo ou nada” na prática da vida devocional, classicamente contraposta à noção católica de uma caminhada feita de altos e baixos, tropeços, reinícios, tudo isso espiritualmente amparado pelo recurso aos sacramentos. Como registra Souza (1999:27):

(...) a ausência de mediação determina o fechamento dos espaços de ‘compromisso’. O crente é deixado a si mesmo e apenas humildade e obediência em relação aos mandamentos da divindade podem decidir a sua salvação. A totalidade da condução da vida, como unidade, é o que conta para que se alcance a salvação, e não a soma de ações isoladas.

Foi esta noção — embora ainda teocêntrica e particularmente avessa à concepção de autonomia do indivíduo, como lembra Hervieu-Lèger (2008:139-140) — que teria aberto caminho para a construção da mentalidade moderna segundo a qual o mundo paulatinamente deixaria de ser tomado como uma totalidade lógica, passando a ser concebido como algo inteiramente fragmentado e sujeito a lógicas as mais díspares. Como acentua Pierucci (2003), o desencantamento (entendido como um sinônimo de “desmagificação”) do mundo descrito por Weber operou em dois âmbitos: (a) na esfera da religião cristã, mediante a eliminação da magia como meio de salvação por parte da religiosidade ética puritana, continuando a tarefa dos profetas bíblicos de Israel; e (b) no âmbito da ciência, mediante a eliminação do sentido geral e totalizante do mundo, transformado em mero mecanismo causal, com causalidades múltiplas e sempre parciais.

É nesse contexto de um mundo desencantado que o catolicismo romano oficial e o protestantismo histórico tenderam, ao longo dos séculos XIX e XX, a relativizar a noção de milagre e a construir uma ortodoxia que dialoga com a ciência e é avessa à atribuição de todos os males aos demônios e de todas as conquistas à mão da divindade. Este seria, em linhas muito gerais, o ator religioso cristão moderno típico, até que entrasse em cena o processo de pentecostalização do Cristianismo. Em que consiste tal processo ou fenômeno? Um dos traços relevantes da difusão qualitativa do pentecostalismo no Brasil (embora não apenas neste país) é a reafirmação do componente mágico da religião, outrora desarticulado pelo puritanismo<sup>20</sup>. Mas, antes de seguir adiante, convém recapitular brevemente o que se entende por magia e por religião na tradição sociológica.

Em Durkheim (1996:507, nota 62), as fronteiras entre magia e religião “são com frequência indecisas”, mas se pode distingui-las pelos seguintes aspectos: (a) a religião geralmente tem hostilidade pela magia, em vista do “prazer profissional” desta última “em profanar as coisas sagradas” mediante a realização de ritos simétricos

às cerimônias religiosas às quais remete; (b) as crenças propriamente religiosas são sempre comuns a uma coletividade determinada, que declara aderir a elas e praticar os ritos que lhes são solidários, diferentemente da magia, que “não tem por efeito ligar uns aos outros seus adeptos e uni-los num mesmo grupo, vivendo uma mesma vida”; (c) entre o mágico e os indivíduos que o consultam, como também entre esses indivíduos, não há vínculos duráveis que façam deles os membros de um mesmo corpo moral, comparável àquele formado pelos fiéis de um mesmo deus, pelos praticantes de um mesmo culto (Durkheim 1996:28-29).

Na tradição weberiana, que nos toca mais de perto, a luta da religião contra a magia (primeiro por parte dos profetas bíblicos do judaísmo antigo, depois por parte dos protestantes ascéticos europeus) desempenhou papel fundamental na configuração do mundo ocidental racional e moderno (Pierucci 1998)<sup>21</sup>. Segundo ainda o Dicionário de Ciências Sociais da Fundação Getúlio Vargas (1986:707), o termo “magia” designa um complexo de crenças e ações por meio das quais pessoas e grupos podem obter o controle do seu ambiente, de modo a realizar seus objetivos; a eficácia de tal controle, porém, não pode ser comprovada pelos métodos da ciência empírica. Embora, segundo o mesmo verbete, a essência da ação mágica resida no fato de ser uma crença não comprovada empiricamente (o que a distinguiria da ciência) e uma tentativa de controle (o que a distinguiria da religião), os limites entre magia e religião não são, como já se apontou, totalmente inequívocos.

Na mesma linha de Weber, Peter Berger (1985) descreve a constituição da religião do antigo reino de Israel como uma oposição explícita às concepções “cosmológicas” (entenda-se aqui mágicas) de seus povos vizinhos, notadamente o Egito e a Mesopotâmia. Nessa abordagem, a visão de mundo cosmológica (típica dos povos vizinhos a Israel) seria o ambiente próprio para a centralidade do aspecto mágico na prática religiosa. Por oposição, a afirmação do monoteísmo ético judaico é apontada como um primeiro passo na longa trajetória de desencantamento do mundo, que teria tido movimento exponencial quando do surgimento do protestantismo ascético.

Embora esse esquema cognitivo esteja obviamente sujeito a reparos — por exemplo, Freitas (2007) denuncia que o legado weberiano sobre a contribuição do Cristianismo para o desenvolvimento da racionalidade ocidental se apoiaria mais na tradição teológica cristã que em evidências empíricas —, o que importa neste estágio da nossa argumentação é focar a distinção entre um padrão religioso de ênfase mágico-cosmológica e outro potencialmente secularizante, como faz Berger (1985:126) ao descrever a primeira dentre as duas vertentes:

(...) o mundo humano (ou seja, tudo o que hoje chamaríamos de cultura e sociedade) está inserido numa ordem cósmica que abarca o universo inteiro. Essa ordem não só deixa de fazer a clara distinção moderna entre as esferas humana e não humana (ou ‘natural’) da realidade

empírica, mas – e isso é mais importante – postula uma continuidade entre o empírico e o supraempírico, entre o mundo dos homens e o mundo dos deuses (Berger 1985:126).

Portanto, para os fins da nossa argumentação, o que importa não é a possível oposição entre traços mágicos e traços éticos<sup>22</sup>, mas, sim, o aspecto mágico entendido como crença na interferência cotidiana de forças sobrenaturais na vida dos indivíduos e nos acontecimentos da natureza e da sociedade. Essa crença, fortemente presente em ambiente pentecostal, constitui autêntico contraste com a tradição inaugurada na Reforma Protestante.

Do ponto de vista deste trabalho, a pentecostalização implica um reforço da concepção mágica (encantada) do mundo, e este seria o primeiro elemento-chave para explicar a especificidade do ator evangélico brasileiro frente a seus contemporâneos. Enquanto a típica sociabilidade moderna leva os atores individuais à crescente necessidade de administrar lógicas distintas e eventualmente díspares, num mundo segmentado e fragmentado, o ator evangélico brasileiro ressuscita um aspecto relevante daquele mundo não moderno no que ele tem de totalidade lógica, hierarquizada, com a divindade não apenas colocada em primeiro lugar, mas também ocupando um lugar central para a explicação de todas as ordens de fenômenos.

Aqui cabe um breve mergulho no universo bíblico para o recurso a uma metáfora potencialmente útil. Na tradição cristã, o episódio de Pentecostes — descrito, no livro bíblico dos Atos dos Apóstolos, como o envio do Espírito Santo sobre os apóstolos, 50 dias após a ressurreição de Jesus — é lido como uma espécie de inversão do episódio da Torre de Babel, descrito no livro do Gênesis<sup>23</sup>. Em Babel, a humanidade perde a unidade linguística e a capacidade de ação cooperativa, estabelecendo-se a divisão, a discórdia, a fragmentação, tudo isto como fruto da pretensão onipotente do ser humano de atingir o céu através do seu próprio esforço e capacidade, mediante a construção de uma enorme torre. Em Pentecostes, por iniciativa gratuita da divindade, o ser humano tem sua unidade reconstituída, sendo notável que discursos proferidos por apóstolos galileus, em sua língua nativa, tenham sido entendidos por indivíduos pertencentes a uma constelação de nacionalidades<sup>24</sup>.

Aplicadas a este contexto, as metáforas de Babel e de Pentecostes sugerem igualmente dois momentos cruciais da história recente da humanidade em sua vertente ocidental. No primeiro, representado pela metáfora de Babel, o ser humano se emancipa da tutela do teocentrismo e instaura uma civilização fundada em fundamentos humanos, terrenos, políticos. Essa civilização propicia a construção ideológica de um mundo fragmentado, onde não há apenas uma lógica presidindo a natureza e os acontecimentos, mas uma multiplicidade de lógicas. A fragmentação chega ao ponto de se internalizar no ator individual (Dubet 1994). No segundo momento, representado pelo episódio bíblico de Pentecostes, o ser humano atingido pelo fenômeno religioso aqui abordado experimenta uma ação da divindade que lhe

retribui a capacidade de olhar o mundo (o mundo físico e o social) como uma totalidade lógica, compartilhável, inteligível, e tal é o traço aqui acentuado da cosmologia pentecostal.

Eis por que, do ponto de vista desta abordagem, o ator evangélico pentecostalizado brasileiro tende a afirmar sua identidade em praticamente todos os contextos: é porque a visão pentecostal lhe proporciona a percepção de um mundo novamente sistêmico, onde não têm lugar as fragmentações de papéis, palcos e contextos próprias da modernidade — pelo menos não na mesma medida preconizada pelos ditames modernos.

Teria este esboço teórico alguma correspondência empírica no que se refere à relação entre religiosidade pentecostalizada e contexto político-eleitoral? É o que vamos examinar na seção seguinte.

### Dados empíricos e discussão

Os dados a seguir foram extraídos de uma pesquisa quantitativa realizada em Campos dos Goytacazes, RJ (2008) e Macaé, RJ (2009) pelo Centro de Pesquisas da Universidade Candido Mendes (Cepecam) por solicitação da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro (UENF) e Observatório das Metrôpoles<sup>25</sup> (seção Rio de Janeiro), com financiamento da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa (Faperj)<sup>26</sup>, conforme Smiderle (2011).

Campos dos Goytacazes é uma cidade-polo do Norte Fluminense, com 463.545 habitantes, sendo 90% urbanos e 10% rurais (IBGE 2010)<sup>27</sup>. Trata-se do município de maior extensão territorial do Estado, com 4.027 km<sup>2</sup>, e do mais populoso do Estado fora da região metropolitana. As receitas da exploração de petróleo na Bacia de Campos, que beneficiam vários outros municípios do litoral norte fluminense, dotam Campos dos Goytacazes de um dos maiores orçamentos municipais do país, superando os de muitas capitais estaduais. Embora já na fase de maturidade, a Bacia de Campos ainda é a maior área produtora de petróleo do Brasil. Por ocasião do Censo 2000, a configuração religiosa de Campos dos Goytacazes se assemelhava bastante à característica geral do Estado do Rio de Janeiro, com 61% de católicos, frente a 57,2% no Estado (Pierucci 2004), e 20,3% de evangélicos, frente a 21% no Estado (Antoniazzi 2003:76)<sup>28</sup>.

Macaé, igualmente situada no Norte Fluminense, é um dos municípios de maior crescimento econômico e populacional do Estado do Rio de Janeiro. Na década transcorrida entre os dois últimos censos do IBGE (período de 2000 a 2010), a população macaense saltou de 132.461 para 206.748 habitantes (IBGE 2010) — um incremento de 56%, raramente verificado até mesmo em regiões metropolitanas. Cerca de 98% de seus moradores (202.873) vivem em área urbana (IBGE 2010)<sup>29</sup>. Em suma, ambos os municípios apresentam predominância absoluta de população urbana e vivem períodos de efervescentes transformações socioeconômicas.

Tanto em Campos como em Macaé, a pesquisa sugere que os segmentos mais marcados pela pentecostalização são os que mais observam a religião na hora de escolher seus candidatos, tanto no meio evangélico como no católico<sup>30</sup>. Para obter algum grau de mensuração dessa realidade, incluímos uma pergunta sobre a religião do candidato a vereador escolhido pelo respondente na eleição municipal. Numa pergunta como esta, a expectativa mais afinada com o ambiente moderno ou secularizado seria a ocorrência de altos percentuais de resposta “não sabe a religião do seu candidato”. Em ambos os municípios, os respondentes pentecostalizados foram os que mais expressivamente contrariaram essa expectativa. Os evangélicos pentecostais (quase sempre os mais notórios no contraste aqui proposto) mostraram percentuais menores do que os não pentecostais. E os católicos carismáticos mostraram percentuais menores do que os não carismáticos. Em Campos, a pesquisa foi realizada de três a quatro semanas após a eleição municipal de 2008. Em Macaé, os questionários foram aplicados cerca de um ano após a mesma eleição. Vejamos os dados referentes a Campos dos Goytacazes, na tabela 1, e os referentes a Macaé, na tabela 2.

Tabela 1 — Campos dos Goytacazes, 2008 —  
Religião do candidato a vereador conforme a religião do respondente

	Católico	Evangélico	Outra religião	<b>Não sabe a religião do candidato</b>	Não tinha religião	Não lembra em quem votou	N.s./N.r.	Total
Evangélico pentecostal	18,8%	35,3%		<b>42,4%</b>	1,2%	2,4%		100%
Evangélico não pentecostal	14,3%	28,6%		<b>48,2%</b>		7,1%	1,8%	100%
Católico carismático	32,3%	11,3%	1,6%	<b>48,4%</b>	1,6%	3,2%	1,6%	100%
Católico não carismático	32,3%	5,5%		<b>55,1%</b>	1,6%	4,7%	0,8%	100%
Outros	12,7%	7,9%		<b>73,0%</b>	3,2%	1,6%	1,6%	100%
Total	23,7%	16,5%	0,3%	<b>53,2%</b>	1,5%	3,8%	1,0%	100%

Fonte: Pesquisa UENF / Observatório das Metrópoles — RJ / Ucam-Cepecam / Faperj 2008.

Tabela 2 — Macaé, 2009 —  
Religião do candidato a vereador conforme a religião do respondente

	Católico	Evangélico	Outra religião	<b>Não sabe a religião do candidato</b>	Não tinha religião	Não lembra em quem votou	N.s./ N.r.	Total
Evangélico pentecostal	11,4%	35,4%	1,3%	<b>40,5%</b>	1,3%	10,1%		100%
Evangélico não pentecostal	16,4%	29,1%	1,8%	<b>43,6%</b>	1,8%	5,5%	1,8%	100%
Católico carismático	35,2%	1,9%	3,6%	<b>42,6%</b>	1,9%	11,1%	3,7%	100%
Católico não carismático	35,1%	3,7%	0,8%	<b>44,8%</b>	2,2%	12,7%	0,7%	100%
Outros	16,7%	2,8%	4,2%	<b>59,7%</b>	2,8%	12,5%	1,4%	100%
Total	24,4%	13,2%	2,0%	<b>46,2%</b>	2,0%	10,9%	1,3%	100%

Fonte: Pesquisa UENF / Observatório das Metrôpoles — RJ / Ucam-Cepecam / Faperj 2009.

Deve-se enfatizar que aqui não se está avaliando diretamente a maior ou menor propensão do ator evangélico para votar em candidatos de sua própria religião<sup>31</sup>, mas sim tentando captar algo mais sutil, que é a atenção do indivíduo à categoria “religião” no âmbito de uma decisão que, nos termos da gramática política moderna, não teria a ver diretamente com a sociabilidade eclesial. Aliás, a indiferença frente à religião do candidato é a tônica entre os eleitores que não se identificam como católicos, nem como evangélicos. Em Campos, 73% dos entrevistados não católicos e não evangélicos declararam não saber a religião dos candidatos em quem tinham votado.

Diante de uma pergunta sobre as características importantes a serem consideradas na hora de se escolher um candidato a vereador, novamente se delineia a tendência de contraste entre grupos mais e menos pentecostalizados no âmbito das denominações evangélicas e no ambiente católico. De modo geral, os grupos mais pentecostalizados foram, em seus universos, os que mais fortemente valoraram critérios de fundo religioso, sobretudo a opção “Crer em Deus”<sup>32</sup>, como se nota nas Tabelas 3 (Campos) e 4 (Macaé).

Deve-se registrar aqui uma autocrítica à formulação da questão, pois a opção de resposta “professar valores religiosos” provavelmente não dá conta do que se pretendia captar com a pergunta. Embora os evangélicos pentecostalizados demonstrem um vigor e um entusiasmo diferenciados pelos assuntos ligados a sua fé, por outro lado não costumam se identificar como “religiosos”, por associarem esse traço à adesão a uma vertente institucionalizada da religião que em geral não lhes corresponde. Mais própria seria a formulação se, no lugar de “professar valores religiosos” fosse adotada a expressão “crer em Cristo”, “ter fé”, ou outra do gênero.

Talvez por isso os escores tenham sido no geral bem mais baixos. É possível ainda que este deslize metodológico explique a virtual indiferenciação entre católicos carismáticos e não carismáticos de Campos dos Goytacazes neste quesito.

Diante de outra opção de resposta pouco afinada com a gramática tipicamente moderna do universalismo de procedimentos (resolver dificuldades, como, por exemplo, arranjar emprego, vaga em hospital, bolsa de estudo etc), os segmentos pentecostalizados novamente figuram com os escores mais altos. Em Campos, isso se verifica tanto no meio evangélico como no ambiente católico. Em Macaé, repete-se o destaque dos evangélicos pentecostais, embora entre os católicos se invertam os escores de carismáticos e não carismáticos, conforme as tabelas 3 (Campos) e 4 (Macaé).

Por outro lado, diante de respostas mais afinadas com uma mentalidade moderna e universalista, teoricamente propensa a separar as lógicas referentes às diferentes esferas da vida (política, econômica, jurídica, religiosa etc), a tendência é que os extremos se invertam. Isto parece ocorrer inequivocamente entre evangélicos e católicos no caso de Campos e verificar-se entre os evangélicos no caso de Macaé. Em Campos, nas opções de resposta “Propor ações para a cidade como um todo” e “Fiscalizar o prefeito”, são as vertentes não pentecostalizadas de cada ramo religioso (católico ou evangélico) que figuram com escores relativamente mais altos. Assim, católicos não carismáticos valoram mais esses atributos tipicamente modernos do que os católicos carismáticos. De forma similar, os evangélicos não pentecostais valoram mais estas mesmas características do que os evangélicos pentecostais (cf. tabela 3). Em Macaé se verifica a mesma tendência entre os evangélicos, com maior valoração destes itens afinados com a gramática moderna por parte dos evangélicos não pentecostais. Entre os católicos, a tendência não se confirma.

Tabela 3 — Campos dos Goytacazes, 2008 —  
Parâmetros para decidir o voto no vereador (grau de importância de 0 a 3)

	Propor ações para a cidade	Crer em Deus	Conseguir melhorias para o bairro/comunidade	Fiscalizar o prefeito	Professar valores religiosos	Resolver problemas das pessoas	Não ser corrupto
Evangélico pentecostal	2,52	2,69	2,79	2,67	1,89	2,49	2,85
Evangélico não pentecostal	2,59	2,54	2,68	2,70	1,86	2,29	2,96
Católico carismático	2,56	2,56	2,77	2,66	1,50	2,19	2,87
Católico não carismático	2,60	2,22	2,71	2,71	1,51	2,04	2,89
Outros	2,59	1,65	2,54	2,65	0,89	1,75	2,86
Total	2,57	2,33	2,71	2,68	1,54	2,15	2,88

Fonte: Pesquisa UENF / Observatório das Metrôpoles — RJ / Ucam-Cepecam / Faperj 2008.



Tabela 4 — Macaé, 2009 —  
Parâmetros para decidir o voto no vereador (grau de importância de 0 a 3)

	Proporções para a cidade	Crer em Deus	Conseguir melhorias para o bairro/comunidade	Fiscalizar o prefeito	Professar valores religiosos	Resolver problemas das pessoas	Não ser corrupto
Católico carismático	2,74	2,72	2,83	2,81	2,15	2,28	2,89
Evangélico não pentecostal	2,72	2,63	2,80	2,78	1,83	2,44	2,87
Evangélico pentecostal	2,66	2,66	2,76	2,75	2,01	2,53	2,83
Outros	2,65	2,51	2,78	2,81	1,69	2,35	2,93
Católico não carismático	2,67	2,57	2,81	2,70	1,84	2,38	2,85
Total	2,68	2,61	2,80	2,76	1,89	2,40	2,87

Fonte: Pesquisa UENF / Observatório das Metrópoles — RJ / Ucam-Cepecam / Faperj 2009.

A centralidade da religião na presença pública do ator pentecostalizado, em contraste com o modelo moderno, também aparece na resposta a uma pergunta sobre a principal fonte de informação para formar opinião em eleições. Frente aos demais grupos religiosos, os evangélicos pentecostais são os que em maior proporção atribuem tal centralidade à igreja ou culto religioso (tabelas 5 e 6).

Tabela 5 — Campos dos Goytacazes, 2008 —  
Religiões e primeira fonte de informação em eleições

	Católico carismático	Evangélico não pentecostal	Evangélico pentecostal	Outros	Católico não carismático	Total
Amigos e familiares	43,5%	35,7%	30,6%	28,6%	31,5%	33,3%
Chefe ou patrão	1,6%		1,2%			0,5%
Igrejas ou outros cultos religiosos	1,6%	5,4%	5,9%			2,3%
Sindicatos e associações			2,4%	3,2%	0,8%	1,3%
Jornais e revistas	9,7%	3,6%	3,5%	9,5%	6,3%	6,4%
Televisão	30,6%	42,9%	47,1%	50,8%	54,3%	46,8%
Rádio	4,8%	5,4%	3,5%	3,2%	2,4%	3,6%
Não se aplica	1,6%		2,4%	3,2%	2,4%	2,0%
N.s. /N.r.	6,5%	7,1%	3,5%	1,6%	2,4%	3,8%
Total	100%	100%	100%	100%	100%	100%

Fonte: Pesquisa UENF / Observatório das Metrópoles — RJ / Ucam-Cepecam / Faperj 2008.

Tabela 6 — Macaé, 2009 —  
Religiões e primeira fonte de informação sobre eleições

	Católico carismático	Evangélico não pentecostal	Evangélico pentecostal	Outros	Católico não carismático	Total
Amigos e familiares	51,9%	49,1%	45,6%	43,1%	42,5%	45,4%
Igrejas ou outros cultos religiosos	1,9%	3,6%	7,6%		1,5%	2,8%
Sindicatos e associações	5,6%	1,8%	1,3%	2,8%	0,7%	2,0%
Jornais e revistas	14,8%	9,1%	8,9%	19,4%	15,7%	14,0%
Televisão	16,7%	25,5%	26,6%	27,8%	28,4%	25,9%
Rádio	1,9%	1,8%	1,3%	1,4%	1,5%	1,5%
Não se aplica	5,6%	5,5%	6,3%	2,8%	6,0%	5,3%
N.s./N.r.	1,9%	3,6%	2,5%	2,8%	3,7%	3,0%
Total	100%	100%	100%	100%	100%	100%

Fonte: Pesquisa UENF / Observatório das Metrópoles — RJ / Ucam-Cepecam / Faperj 2009.

Em linhas gerais, portanto, os dados sugerem que quanto maior o efeito da pentecostalização sobre o cotidiano religioso, mais a religião tende a ser elemento relevante nas mais diversas áreas da existência do ator atingido por esse processo. Tudo se passa como se a abrangência da esfera religiosa se dilatasse, rompendo os limites relativamente estreitos aos quais tal esfera teria sido confinada na vigência da modernidade.

Obviamente, há diferenças bastante fortes entre o processo de pentecostalização do meio evangélico e o que se verifica no âmbito do catolicismo. A mais importante delas parece ser a atuação de uma hierarquia centralizada no caso da Igreja Católica, constituindo um caso sociologicamente interessante de boa convivência entre carisma e instituição. Afinal, os carismáticos católicos — embora portadores do carisma que em tese tenderia a desarrumar a institucionalização religiosa — são pródigos em afirmar seu apreço pela autoridade do Papa, dos bispos e da tradição da Igreja, em contraste com os adeptos da Teologia da Libertação, por exemplo<sup>33</sup>.

Também se deve ter em mente o caráter mais processual e menos institucional da pentecostalização (Almeida 2008). Nesse sentido, embora tenhamos sido levados, por razões operacionais, a agrupar os respondentes segundo critérios predominantemente institucionais (afiliação religiosa declarada), pode-se intuir com boa margem de certeza que muitos evangélicos que se declararam seguidores de denominações consideradas históricas adotem práticas devocionais sensivelmente pentecostalizadas. Por isso a comparação entre vertentes mais ou menos

pentecostalizadas deve ser lida com alguma cautela. E possivelmente por isso em alguns quesitos as diferenças entre ambos os subgrupos praticamente desapareceram.

### Considerações finais

A reflexão teórica e os dados levantados por este artigo propõem um elemento novo a ser considerado nos estudos acerca da influência da expansão pentecostal sobre os padrões majoritários de sociabilidade vigentes no Brasil. Por um lado, mais comumente explorado, a difusão do pentecostalismo — com sua multiplicação de denominações e atomização em pequenas congregações — pode ser vista como expressão da tendência fragmentária da modernidade tardia ou pós-modernidade. Por outro lado, sobre o qual este artigo lança luz, a pentecostalização do meio evangélico brasileiro traz para a cena pública — em termos demograficamente relevantes (Pierucci 2004) — um ator fortemente marcado por uma visão mágica e sistêmica, menos propensa a conceber o mundo como algo fragmentado em distintas esferas relativamente autônomas (traço moderno que se potencializa e radicaliza na modernidade tardia ou pós-modernidade). Sob tal aspecto, evidenciado ao longo do artigo, o avanço pentecostal não pode ser tomado como expressão da modernidade tardia, mas antes como resistência a ela.

Quando se observa o comportamento político-eleitoral dos atores evangélicos brasileiros sob este ponto de vista, percebe-se o quanto este traço não moderno é relevante. Durante o período de campanha eleitoral para a presidência da República, em 2010, por exemplo, a centralidade de temas como aborto e união de homossexuais colocou em questão os limites entre valores estritamente religiosos e valores mais gerais da cidadania republicana. Qualquer que seja a visão sobre este limites<sup>34</sup>, o fato é que a participação de atores religiosos a partir dessas temáticas foi decisiva, por exemplo, para a ocorrência do segundo turno na eleição presidencial em questão.

Segundo pesquisas eleitorais autorizadas pela Justiça, a então candidata Dilma Rousseff, do Partido dos Trabalhadores (PT) — que vinha liderando com margem suficiente para conquistar o mandato já no primeiro turno — teve forte queda nas intenções de voto e aumento na rejeição entre evangélicos ao longo do mês de setembro, o último antes da eleição de 04/10/10<sup>35</sup>. Este fenômeno é atribuído a um forte trabalho de associação de sua figura à defesa de temas controversos para o universo evangélico, como a descriminalização do aborto e a união de homossexuais.

Segundo o Ibope, as intenções de voto de Dilma Rousseff (PT) entre os evangélicos caíram 7 pontos percentuais (de 49% para 42%) entre 26/08/10 e 23/09/10. E sua rejeição nesse segmento subiu 11 pontos (de 17% para 28%) no mesmo período. Já as intenções de voto em José Serra, entre os evangélicos, saltaram 10 pontos (de 21% para 31%). Também Marina Silva passou de 13% para 18% de intenções de votos entre os evangélicos no mesmo período<sup>36</sup>.

É digno de nota que, embora os temas do aborto e da união homossexual

também sejam muito sensíveis para a hierarquia católica e tenham sido trabalhados (inclusive na internet) contra a candidata, afinal vitoriosa, Dilma Rouseff, por padres e lideranças religiosas, não houve entre os católicos, no período considerado, queda na intenção de votos à candidata. Ao contrário, as intenções de votos dos católicos em Dilma Rouseff passaram de 39% em 05/08/10 para 54% em 23/09/10. Também não houve aumento na rejeição à candidata, que oscilou entre 18% e 19%. Temos aqui mais um exemplo da especificidade da visão de mundo e conduta pública dos evangélicos brasileiros. Centralmente marcados pela disseminação da atmosfera pentecostal, tendem a alargar as fronteiras da esfera religiosa, dotando-a de uma centralidade que contrasta com o ambiente moderno ou mesmo pós-moderno.

Não seria razoável afirmar que a disseminação da mentalidade pentecostal atuasse sobre a sociedade brasileira num sentido definitivamente antimodernizante. Mas não se pode fechar os olhos à ambivalência deste notável fenômeno que atinge o Brasil nas últimas décadas. Os grupos religiosos que inauguraram o uso dos avançados meios de comunicação na difusão religiosa e criaram o conceito de música e show gospel, com produção similar à do *show business*, são os mesmos que trazem para a cena pública uma cosmologia mágica e tendencialmente totalizante. Nem tanto ao mar, nem tanto à terra. Por assim dizer, entre Babel e Pentecostes.

### Referências Bibliográficas

- BÍBLIA DE JERUSALÉM. (1985), São Paulo: Paulus.
- ALMEIDA, Ronaldo de; MONTERO, Paula. (2001), "Trânsito religioso no Brasil". *São Paulo Perspectiva*, vol. 15, n. 3: 92-101.
- ALMEIDA, Ronaldo de. (2008), "Os Pentecostais serao maioria no Brasil?". *Revista de Estudos da Religiao – Rever* (PUCSP Online), vol. 04: 48-58.
- ANTONIAZZI, Alberto. (2003), "As religioes no Brasil segundo o Censo de 2000". *Revista de Estudos da Religiao*, no 2: 75-80.
- BAUMANN, Zygmunt. (2000), *Em busca da política*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- BERGER, Peter Ludwig. (1985), *O dossel sagrado: elementos para um teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus.
- BOHN, Simone R. (2004), "Evangélicos no Brasil: perfil socioeconômico, afinidades ideológicas e determinantes do comportamento eleitoral". *Opinião Pública*, v. 10, n. 2: 288-338.
- BURITY, Joanildo A. (2008), "Religião, política e cultura". *Tempo Social*, vol. 20, n. 2: 88-113.
- \_\_\_\_\_. (1997), "Cultura e identidade no campo religioso". *Estudos Sociedade e Agricultura*, vol. 9: 137-177.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. (2008), "Os mapas, atores e números da diversidade religiosa cristã brasileira: católicos e evangélicos entre 1940 e 2007". *Revista de Estudos da Religião (Rever)*, dez.: 9-47.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. (1998), Petrópolis: Editora Vozes, 9ª edição.
- COSTA, Sérgio. (2004), "Quase crítica: insuficiências da sociologia da modernização reflexiva". *Tempo Social*, vol.16, n.2: 73-100.
- DICIONÁRIO DE CIÊNCIAS SOCIAIS. (1986), Fundação Getúlio Vargas, Instituto de Documentação; Benedicto Silva, coordenação geral; Antonio Garcia de Miranda Netto et. al. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getulio Vargas.

- DUBET, François. (1994), *Sociologia da experiência*. Lisboa: Instituto Piaget.
- DUMONT, Louis. (2000), *Homo Aequalis: gênese e plenitude da ideologia econômica*. Bauru: EDUSC.
- DURKHEIM, Émile. (1996), *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. (1989), *A Divisão do Trabalho Social*. Lisboa: Presença.
- EISENSTADT, S. N. (2010), "Modernidade japonesa: a primeira modernidade múltipla não ocidental". *Dados – Revista de Ciências Sociais*, vol. 53, n.1: 11-54.
- FERNANDES, Rubem C. et al. (1998), *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na política e na igreja*. Rio de Janeiro: Mauad.
- FREITAS, Renan Springer de. (2007), "A sociologia da religião como recapitulação da teologia cristã: Weber e as raízes proféticas do racionalismo ocidental". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 22, n.65: 109-125.
- GIDDENS, Anthony. (1997), "A vida em uma sociedade pós-tradicional". In: U. Beck et al. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Editora da universidade Estadual Paulista.
- \_\_\_\_\_. (1991), *Modernity and self-identity*. Cambridge: Polity Press.
- HABERMAS, Jürgen. (2006), "Religion and the public sphere". *European Journal of Philosophy*, vol. V, n.14: 1-25.
- HERVIEU-LÈGER, Daniele. (2006), "In search of certainties: the paradoxes of religiosity in societies of high modernity". *The Hedgehog Review*, n.8: 1-2.
- \_\_\_\_\_. (2008), *O peregrino e o convertido – a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes.
- IBGE. (2010), "População por municípios – Rio de Janeiro". *Censo 2010 - Primeiros Resultados*. Rio de Janeiro: IBGE. Disponível em: <[http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/tabelas\\_pdf/total\\_populacao\\_rio\\_de\\_janeiro.pdf](http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/tabelas_pdf/total_populacao_rio_de_janeiro.pdf)>. Acesso em: 21 nov. 2011.
- LYOTARD, Jean-François. (2006), *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olímpio Editora.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. (2007), "A magia e a ética no pentecostalismo brasileiro". *Estudos de Religião*, n.33: 12-26.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. (2005), "Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais". *Revista de Estudos Feministas*, vol. 13, n.2: 387-396.
- MAFRA, Clara. (2006), "Jesus Cristo senhor e salvador da cidade: imaginário crente e utopia política". *Dados*, vol. 49, n.3: 583-613.
- MARIANO, Ricardo. (2001), *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*. São Paulo: Tese de Doutorado em Sociologia, USP.
- MARIZ, Cecília. (1997), "A Teologia da Guerra Espiritual: uma revisão da bibliografia". PPCIS/ UERJ – VII Jornadas.
- MENEZES, Jonatas Silva. (2007), "Terapias complementares em religiosidades pentecostais em Aracaju, Sergipe". *Estudos de Sociologia. Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE*. vol. 13, n.01: 23-34.
- ORO, Ari Pedro. (2003), "A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 18, n.53: 53-70.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. (2004), "Bye bye, Brasil: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000". *Revista de Estudos Avançados*, vol. 18, n.52: 17-28.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. (2003), *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: USP.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. (1998), "Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 13, n.37: 43-73.
- PRANDI, Reginaldo. (1996), "Religião paga, conversão e serviço". *Novos Estudos Cebrap*, n.45: 65-78.

- RAWLS, John. (2000), *O Liberalismo político*. São Paulo: Ática.
- REIS, Fabio Wanderley. (2000), “Weber e a ciência social atual: notas sobre três temas”. In: J. Souza. *A atualidade de Max Weber*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- RODRIGUES, Denise dos Santos. (2007), “Religiosos sem Igreja: um mergulho na categoria censitária dos sem religião”. *Revista de Estudos da Religião (Rever)*, ano 07, dezembro: 31-56.
- SMIDERLE, Carlos Gustavo Sarmet Moreira. (2011), *Modernidade mágica: o Pentecostalismo brasileiro 100 anos depois*. Campos dos Goytacazes: Tese de Doutorado em Sociologia Política, UENF.
- \_\_\_\_\_. (2005), “Não importa saber se embriões têm alma”. In: *Jornal da Ciência*, v. 2.720, p. 01-02, 07/03/05. Rio de Janeiro: SBPC. Disponível em: <<http://www.jornaldaciencia.org.br/Detail.jsp?id=26004>>. Acesso em: 18 nov. 2011.
- SOUZA, Jessé. (1999), “A Ética Protestante e a Ideologia do Atraso Brasileiro”. In: J. Souza. *O malandro e o protestante*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília
- SPIRIT AND POWER. (2006), *A 10-Country Survey of Pentecostals*. Washington DC: Pew Research Center.
- VELHO, Otávio. (1997), “Globalização: antropologia e religião”. *Mama*, vol. 3, n.º 1: 133-154.

## Notas

- <sup>1</sup> Importantes autores se referem explícita ou implicitamente à pentecostalização, seja para indicar o crescimento numérico dos pentecostais no Brasil, seja para referir a disseminação de estilos tipicamente pentecostais entre diferentes instituições religiosas. Entre eles, Mariano (2001), Oro (2003), Burity (1997), Campos (2008), Almeida (2008) e Velho (1997). Por ocasião do Censo de 2000 do IBGE, 2/3 dos evangélicos brasileiros nomearam igrejas ou religiões que o IBGE classifica como pentecostais.
- <sup>2</sup> Para os fins deste trabalho, as características comuns ao ator evangélico consideradas mais relevantes são as seguintes: (1) identificar-se como cristão sem pertencer à Igreja Católica Apostólica Romana ou aos diversos ramos das Igrejas Cristãs Ortodoxas; (2) professar a divindade de Jesus de Nazaré; (3) professar que a Bíblia é a única e infalível fonte da revelação divina; (4) rejeitar qualquer tipo de culto que não seja prestado à própria divindade.
- <sup>3</sup> A classificação mais comum na literatura enquadra os evangélicos nas categorias “históricos” (denominações derivadas da Reforma Protestante, como os batistas, presbiterianos, luteranos); pentecostais (Assembleia de Deus, Congregação Cristã no Brasil, O Brasil para Cristo, Deus é Amor, Igreja do Evangelho Quadrangular) e neopentecostais (Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça de Deus, Renascer em Cristo). O livro *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na política e na igreja* propõe seis categorias: Assembleia de Deus; Batista; Históricas; Históricas Renovadas; Universal; e Outras Pentecostais.
- <sup>4</sup> Um bom exemplo da visibilidade evangélica no mundo dos esportes é o grupo Atletas de Cristo — movimento integrado por desportistas que reconheceram a Jesus Cristo como filho de Deus, Salvador pessoal e único caminho de ligação entre o homem e o Deus único, eterno e criador de todas as coisas (Informações disponíveis no site Atletas de Cristo. Link: [http://www.atletasdecristo.org/site/?page\\_id=39](http://www.atletasdecristo.org/site/?page_id=39), consulta em 04/12/10).
- <sup>5</sup> Na linha modernizante, Machado (2005) aponta, com algumas ressalvas, a tendência de ampliação dos espaços e do poder femininos na expansão pentecostal: (a) a ordenação de pastoras; (b) o estímulo das igrejas à inserção da mulher no mercado de trabalho; (c) o crescimento na participação político-eleitoral de mulheres, como candidatas ou militantes; (d) a tendência de relações de gênero mais igualitárias no ambiente doméstico, na medida em que eleva a autoestima das mulheres e prescreve para os homens papéis destoantes do típico “machão” brasileiro (promíscuo, agressivo e eventualmente violento). A tendência oposta será apresentada ao longo

- deste artigo.
- <sup>6</sup> Segundo François Lyotard (2008), o que caracteriza a condição pós-moderna é não apenas um caráter variado e múltiplo, determinado pelas diferenças, mas sobretudo a incredulidade em relação aos metarrelatos.
- <sup>7</sup> A expressão “Ancien Regime” se refere originariamente ao sistema social e político estabelecido na França entre os séculos XIV e XVIII, pelo qual a sociedade francesa se encontrava dividida em três ordens, estamentos ou estados: clero (Primeiro Estado), nobreza (Segundo Estado) e o resto da população (notadamente burguesia e camponeses, compondo o Terceiro Estado). Como cada estado tinha direito a um voto nas decisões das assembleias (Estados Gerais), nobreza e clero, que na prática compunham um só grupo, eram soberanos. Outras nações europeias experimentaram regimes semelhantes na mesma época. (Fonte: Wikipedia. Link: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Ancien\\_régime](http://pt.wikipedia.org/wiki/Ancien_régime) Consultado em 18/11/11).
- <sup>8</sup> A concepção positivista da ciência, alvo de muitas críticas no próprio meio científico mas detentora de boa dose de vitalidade no senso comum, seria a encarnação mais completa deste estado de coisas.
- <sup>9</sup> Esta argumentação é aqui formulada em grandes linhas, não pretendendo dar conta da diversidade de experiências civilizatórias, mesmo dentro dos limites do mundo ocidental (Eisenstadt 2010). Nos países periféricos, por exemplo, os grandes movimentos de afirmação da Modernidade não se dão na mesma intensidade verificada nos países centrais, até porque as condições materiais de existência são completamente diferentes. Por outro lado, não seria possível desligar nosso país desse contexto mais amplo.
- <sup>10</sup> Neste mundo plural, verifica-se o que se poderia chamar de dessacralização da tradição. Diríamos, a esse respeito, que na sociedade contemporânea as tradições continuam sendo inventadas, mas agora de modo mais explícito.
- <sup>11</sup> Para um ponto de vista crítico frente à presente argumentação, que prefere enfatizar as especificidades das sociedades que tiveram passado colonial como o Brasil, ver Costa (2004) e seu questionamento à noção de modernidade reflexiva adotada por Anthony Giddens e Ulrich Beck.
- <sup>12</sup> Pode-se indicar um exemplo do que Habermas propõe na conduta das representações institucionais do catolicismo frente a questões do âmbito da reprodução e da sexualidade. Quando combate a descriminalização do aborto invocando o direito à vida, o ator católico está mais próximo do modelo de Habermas, na medida em que mobiliza um valor universalmente compartilhável (direito à vida / direitos humanos). Mas quando combate a distribuição de preservativos em nome da orientação da Igreja contrária à contracepção por métodos não naturais, o ator religioso se distancia do modelo, na medida em que leva à discussão pública uma tese baseada em argumentos estritamente religiosos.
- <sup>13</sup> O tradicional sincretismo promovido pela umbanda já não atrai tantos adeptos (Pierucci 2004). Ao que parece, uma das razões mais imediatamente visíveis para o maior sucesso do sincretismo neopentecostal está em aliar a dimensão mágica (solução de problemas pontuais mediante artifícios rituais) a uma dimensão ética por si mesma eficaz, em vista de levar à transformação da conduta, aumento da disciplina e melhoria da autoestima. Quanto à precarização institucional da religião, apontada por Hervieu-Lèger, impõe-se sublinhar a maior intensidade do fenômeno do crer sem pertencer na Europa em relação ao que se verifica no Brasil.
- <sup>14</sup> A tipologia dos regimes de validação do crer proposta por Hervieu-Lèger é a seguinte: (a) ao regime institucional corresponde como instância de validação a autoridade institucional qualificada e como critério de validação a conformidade; (b) ao regime comunitário de validação corresponde como instância de validação o grupo como tal e como critério a coerência; (c) ao regime de validação mútua corresponde como instância de validação o outro e como critério a autenticidade; (d) e ao regime de autovalidação corresponde como instância o próprio indivíduo e como critério a certeza subjetiva (Hervieu-Lèger 2008:163).

- <sup>15</sup> Os dados trabalhados por Simone Bohn são de um *survey* pós-eleitoral que compõe o Estudo Eleitoral Brasileiro (Eseb). Realizado entre 31 de outubro e 28 de dezembro de 2002, o *survey* utilizou-se de uma amostra probabilística sem substituição que abrangeu todas as regiões do país, num total de 2.513 entrevistas. No total, foram encontradas 88 diferentes religiões (contando individualmente cada uma das denominações evangélicas).
- <sup>16</sup> Embora tenha como mandamento a obrigação de frequência à missa aos domingos e em dias santos (preceito cuja transgressão caracteriza pecado grave conforme consta do Catecismo da Igreja Católica, parágrafo 2181, página 570), é a Igreja Católica que menos pode contar com a assiduidade do seu rebanho.
- <sup>17</sup> Como lembra Reis (2000:312), são justamente as normas irrefletidas as mais relevantes nos processos em que se atribui peso ao fator normativo.
- <sup>18</sup> Evidentemente esta especulação não é cega ao fenômeno da acomodação do meio evangélico, sobretudo do neopentecostalismo, aos valores do consumo, da prosperidade, da vaidade e de outros traços outrora destoantes da tradição religiosa protestante, segundo Weber.
- <sup>19</sup> Para uma interessante revisão de literatura sobre a noção de batalha espiritual entre Deus e o diabo, ver Mariz (1997).
- <sup>20</sup> Embora os termos “magia” e “religião” sejam com frequência situados em polos opostos, a dimensão mágica do pentecostalismo brasileiro tem um caráter eticizante, uma vez que “o que permite a vitória de Deus e do seu Filho sobre o demônio são suas virtudes morais” e “quem almeja seguir os seus passos deve procurar desenvolvê-las”, como registra Machado (2007:16), apoiando-se em Cecília Mariz.
- <sup>21</sup> Pierucci (1998) vem se mostrando ativo polemista contra a tese do reencantamento religioso do mundo, levantada por antropólogos culturais e sociólogos da religião, no Brasil, no Cone Sul, em toda a América Latina, na América do Norte, na Ásia, na Europa. Concordamos com ele, do ponto de vista normativo, quanto ao princípio da secularização jurídica (entendido como dessacralização do ordenamento jurídico). Mas a experiência religiosa pentecostal brasileira constitui, sim, exemplo eloquente de fortalecimento da dimensão mágica no campo religioso (Mariz 1997), como se verá adiante.
- <sup>22</sup> Boa parte das oposições cristalizadas na tradição sociológica (agência *versus* estrutura; indivíduo *versus* sociedade; cultura *versus* interesses; magia *versus* religião) deve ser tomada como uma questão de ênfase. Assim ocorre, segundo nos parece, com a oposição entre magia e ética na tradição weberiana. A afirmação do caráter antimágico do judaísmo antigo, por exemplo, não impede que se possam identificar traços mágicos ou cosmológicos em boa parte da própria pregação profética do Antigo Testamento. Tal é o caso da leitura segundo a qual os pecados dos reis hebreus contra Iahweh (notadamente a idolatria) atraíam a ruína sobre o povo. Nesse aspecto, Israel se assemelha ao padrão cosmológico que postula, nas palavras de Berger (1985:126), “uma continuidade entre o empírico e o supraempírico, entre o mundo dos homens e o mundo dos deuses”.
- <sup>23</sup> Os episódios da Torre de Babel e do Pentecostes estão descritos respectivamente no livro do Gênesis cap. 11: vv. 1-9, e no livro dos Atos dos Apóstolos cap. 2: vv. 1-13. E o padrão de interpretação aqui citado está mencionado na nota de rodapé incluída pela Bíblia de Jerusalém referente ao relato de Pentecostes.
- <sup>24</sup> Para uma visão do reencantamento do mundo promovido pela mentalidade pentecostal, ver relatório da pesquisa *Spirit and Power* (2006). Em vários itens, como apropriação literal da Bíblia, crença na ocorrência cotidiana de milagres e na interferência rotineira de anjos e demônios na vida das pessoas, os pentecostais se destacam dos outros grupos cristãos considerados (carismáticos e outros cristãos).
- <sup>25</sup> O Observatório das Metrôpoles, cujo coordenador nacional é Luiz Cezar Queirós Ribeiro (IPPUR/UFRJ), realiza pesquisa em rede, reunindo pesquisadores de instituições dos campos universitário, governamental e não governamental.



- <sup>26</sup> Em Campos, foram aplicados 398 questionários; em Macaé, 400, com margem de erro de cinco pontos percentuais (para mais ou para menos) e o nível de confiança de 95%. A Faperj financiou a realização dos dois *surveys* através dos seguintes projetos: 'Déficit habitacional no município de Campos dos Goytacazes', coordenado pelo professor Sergio de Azevedo (UENF), e 'Perfil dos legislativos municipais em cidades-polo das regiões Norte, Noroeste e Baixada Litorânea do Estado do Rio de Janeiro', coordenado pela professora Luciana Corrêa Lago (UFRJ). Devo a tabulação dos dados, utilizados em minha tese de doutorado (Smiderle 2011), à colaboração do mestrando Marcus Cardoso (Sociologia Política/UENF) e do professor Vitor Moraes Peixoto (CCH/UENF).
- <sup>27</sup> Conforme [http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/tabelas\\_pdf/total\\_populacao\\_rio\\_de\\_janeiro.pdf](http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/tabelas_pdf/total_populacao_rio_de_janeiro.pdf), consulta em 18/11/11.
- <sup>28</sup> Devo a compilação dos números da estratificação religiosa de Campos dos Goytacazes, segundo o Censo de 2000, à professora Wania Mesquita, do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da UENF. Não tive acesso, porém, aos microdados referentes a Macaé.
- <sup>29</sup> Os dados da população de Macaé em 2000 e 2010 estão em [http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/tabelas\\_pdf/total\\_populacao\\_rio\\_de\\_janeiro.pdf](http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/tabelas_pdf/total_populacao_rio_de_janeiro.pdf). Consultado em 18.11.11. O crescimento populacional de Macaé já foi mais explosivo, sobretudo nos primeiros anos após a instalação da Petrobras no município, na década de 1970. Hoje, boa parte da expansão populacional causada pela dinâmica econômica de Macaé ocorre no município vizinho de Rio das Ostras, que triplicou sua população na última década, passando de 36.419 habitantes, em 2000, para 105.757 moradores, em 2010.
- <sup>30</sup> Para mensurar esta tendência, perguntou-se: Na última eleição para vereador, o seu candidato era: ( ) Católico; ( ) Evangélico; ( ) Espírita; ( ) Outra religião; ( ) Não sabe a religião do candidato; ( ) Não tinha religião; ( ) Não lembra em quem votou para vereador.
- <sup>31</sup> O cruzamento da religião do respondente com a religião de seu candidato a vereador indica pouco contraste de tendências entre católicos, evangélicos não pentecostais e evangélicos pentecostais. Em Campos dos Goytacazes, 28,6% dos evangélicos não pentecostais declararam ter votado em candidatos evangélicos, 35,3% dos evangélicos pentecostais declararam ter votado em candidatos evangélicos e 32,3% dos católicos (carismáticos ou não carismáticos) declararam ter votado em candidatos católicos.
- <sup>32</sup> Para mensurar esta tendência, perguntou-se: Ao decidir seu voto para vereador, qual a importância que o(a) senhor(a) atribui às características abaixo indicadas? (nada importante – escore zero; pouco importante – escore 1; importante – escore 2; muito importante – escore 3) Propor ações para a cidade como um todo / Crer em Deus / Conseguir melhorias para o bairro/comunidade / Fiscalizar o prefeito / Professar valores religiosos / Resolver problemas das pessoas, como, por exemplo, arranjar emprego, vaga em hospital, bolsa de estudo etc / Não ser corrupto.
- <sup>33</sup> O professor Felipe Aquino, figura destacada da Renovação Carismática Católica e da rede de comunicação Canção Nova, é um bom exemplo da afirmação da autoridade do magistério da Igreja Católica entre os carismáticos.
- <sup>34</sup> Pessoalmente, entendo que aborto e união homossexual são temas que não guardam maior afinidade, ainda que sejam sistematicamente referidos em conjunto como questões de fundo religioso. Embora a maioria das igrejas cristãs condene a institucionalização de ambas as práticas, reduzi-las igualmente ao âmbito do assim chamado moralismo religioso é algo que não coaduna com uma visão matizada dos fatos. Para uma breve explicitação do meu ponto de vista sobre o problema da vida humana embrionária, ver Smiderle (2005).
- <sup>35</sup> O relato do levantamento do Ibope não distingue evangélicos pentecostais de não pentecostais. Mas o peso relativo dos primeiros só faz crescer no âmbito do protestantismo brasileiro, tendo atingido no Censo de 2000 a proporção de 2/3 do total de evangélicos.
- <sup>36</sup> Informações disponíveis na matéria Corrida de Dilma para recuperar voto evangélico marca reta final da campanha presidencial publicada no blog do José Roberto Toledo em 01/10/10. Link:

<http://blogs.estadao.com.br/vox-publica/?s=Os+movimentos+de+%C3%BAltima+hora+das+campanhas+a+presidente+em+busca+de+apoios+de+lideran%C3%A7as+evang%C3%A9licas+tem+uma+explica%C3%A7%C3%A3o>. Consultado em 18/11/11.

Recebido em fevereiro de 2011

Aprovado em outubro de 2011

**Carlos Gustavo Sarmet Moreira Smiderle**

([gustavo@uenf.br](mailto:gustavo@uenf.br) / [gustavosmiderle@gmail.com](mailto:gustavosmiderle@gmail.com))

Doutor em Sociologia Política pela Universidade Estadual do Norte Fluminense  
Darcy Ribeiro / UENF.

---

**Resumo:**

---

**Entre Babel e Pentecostes: cosmologia evangélica no Brasil contemporâneo**

Este artigo apresenta uma nova abordagem à presença evangélica na esfera pública brasileira, especialmente no cenário político-eleitoral, sob o ponto de vista das especificidades de sua visão de mundo. Abordaremos a identidade evangélica à luz do fenômeno da pentecostalização, que envolve tanto a expansão do número de indivíduos engajados em denominações consideradas pentecostais, quanto a difusão de certas práticas tipicamente pentecostais entre denominações tidas como não pentecostais e entre segmentos do catolicismo. Em maior ou menor grau, tal processo atinge as principais correntes religiosas do âmbito cristão no Brasil. Em contraste com os típicos estilos de vida moderno e pós-moderno, indivíduos expostos à atmosfera pentecostal tendem a tomar a esfera religiosa como central para o entendimento da vida e do mundo. Concepções mágicas do mundo estão na base desse processo. A pesquisa indica que a pentecostalização exerce esse tipo de influência entre evangélicos e católicos, embora mais fortemente no campo protestante.

**Palavras-chave:** Pentecostalização, Pentecostalismo, Religião e modernidade, Religião e pós-modernidade.

---

**Abstract:**

---

**Between Babel and Pentecost: evangelical cosmology in contemporary Brazil**

This article presents a new approach about presence of evangelical citizens in brazilian public sphere, especially in political and electoral fields, according to point of view of their specific world vision. We will approach evangelical identity considering phenomenon of pentecostalizacion, that means quantitative expansion of citizens engaged in Pentecostal denominations and diffusion of typically pentecostal practices among non-Pentecostal denominations and sectors of Catholic Church. This process affects (in bigger or smaller degree) principal Christian churches in Brazil. In contrast with typical modern and post-modern lifestyles, people that expose themselves to pentecostal religious atmosphere tend to make religious sphere becomes central to understand all life and world. Magical conceptions are on the basis of this process. The research indicates that pentecostalizacion makes this kind of influence among evangelical and catholic citizens, although more strongly in protestant field.

**Keywords:** Pentecostalizacion, Pentecostalism, Religion and modernity, Religion and post-modernity.