

“MINAS SÃO MUITAS, MAS CONVÉM NÃO EXAGERAR”: identidade local e resistência ao pentecostalismo em Minas Gerais

*Paulo Gracino Júnior**

*O*s príncipes falam francês, e logo todos seguirão seu exemplo; e então, vejam, a bem-aventurança raia no horizonte! A idade de ouro, quando todo o mundo falará uma só língua, uma linguagem universal! Um só rebanho, e um só pastor! Mas onde estão vocês, culturas nacionais? (Herder 1969, p.209).

INTRODUÇÃO

Este artigo busca compreender o porquê dos baixos índices de adesão ao pentecostalismo protestante¹ no estado de Minas Gerais, em suas possíveis relações com o contexto sociocultural do estado, mais especificamente com o conjunto de características atribuídas à identidade mineira, o

que alguns sociólogos qualificaram como “mineiridade”.²

Tentaremos avaliar de que forma variáveis como família e pouca mobilidade demográfica, bem como a notória tradição católica, criam um contexto cultural regulamentado, que vem compor um quadro desfavorável para o crescimento pentecostal. Esse fenômeno não pode ser tomado de forma isolado, e daí muitas questões correlatas surgirão, em sua maioria ligadas ao processo de globalização cultural e do seu alcance, pois, como observa Berger (2003, p.19), “há muito tempo que a modernização corrói a autoridade da tradição e da coletividade”.

Como falar, então, em elementos como tradição, família e cultura local como impeditivos da

* Doutorando em Sociologia do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPCIS) da (UERJ); Mestre em Memória Social pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Bolsista da CAPES. Rua São Francisco Xavier 524 - Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais 9º andar, Bloco F, Sala 9037. Maracanã. Cep: 20550-900 - Rio de Janeiro, RJ - Brasil. paulogracino@hotmail.com

¹ Segundo variada gama de autores, podemos identificar historicamente como pentecostais os integrantes do movimento sócio-religioso surgido no início do século passado (1906), na cidade de Los Angeles, Estados Unidos. Esse movimento busca seus fundamentos no cristianismo primitivo e reafirma a atualidade dos “dons” do Espírito Santo, tendo como principal ponto identificador o “dom de falar em línguas” estranhas (glossolalia), ou estrangeiras (xenoglossia), eventos que tem suas raízes em Atos II e Corinto. Não obstante a tal conceituação, existem inúmeras divergências classificatórias embasadas na intensa dinâmica do campo pentecostal, que tem alimentado calorosos debates entre os estudiosos. No presente trabalho, tomamos como pentecostais os movimentos cristãos que dão ênfase às experiências de recebimento dos dons do Espírito Santo (Mariz, 1998).

² Tomamos o termo como um dispositivo discursivo que tenta unificar as características e o modo de ação do habitante do estado de Minas Gerais. A “mineiridade”, ou seja, a “formulação de um conjunto específico de valores atribuídos a um grupo” (Bomeny, 1991, p.56), pode ser definida como o termo que traduz a conjunção de diversos elementos que constituem o povo mineiro, tais como: apego à tradição, valorização da ordem, prudência, aversão a posições extremistas e, portanto, o centrismo, a moderação, o espírito conciliador, a capacidade de acomodar-se às circunstâncias e, ao mesmo tempo, efetuar transações; a habilidade, a paciência como estratégias para o alcance de objetivos políticos com menor custo (Dulci, 1988).

expansão pentecostal no território mineiro? A resposta a essa questão não é fácil, exigindo considerarmos, nesse processo, elementos como *assimilação*, *localização* e *hibridação*, que fazem parte da relação entre global e local, tal como observam autores como Hannerz (1997), Sahlins (1997) e Canclini (2003), entre outros.

Nesse sentido, pensamos ser possível fazer uma relação entre o fortalecimento do poder identitário da “mineiridade” e sua incorporação a circuitos comerciais, no que se convencionou chamar de “turismo histórico”, uma vez que, para parcela significativa da população mineira incluída nesses circuitos turísticos, torna-se estrategicamente desinteressante transitar para fora desse contexto identitário.

Ao contrário do que ora propomos, a maioria dos estudos sobre o pentecostalismo é motivada pelo seu significativo crescimento e sua consequente exposição na arena pública. Se olharmos o mapa religioso brasileiro, traçado a partir do último censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2000), vemos um país bem diferente do que proclamou Nossa Senhora Aparecida como padroeira *Universal do Brasil* (Della Cava, 1975), em 1930. Notamos que, lentamente, o panorama religioso brasileiro vem se diversificando, forçando significativas mudanças na sociedade civil, no Estado e, por que não, nas ciências sociais.

O país que contava, em 1940, de acordo com os dados censitários, com uma inquestionável maioria católica, totalizando 95,2% da população. Assiste-se, a partir de então, o decréscimo desse percentual para os 73,8% registrados em 2000 (IBGE, 2000). Essa queda substancial no número de católicos é fruto também de um expressivo aumento dos que se declaram sem religião – que já atingem 7,3% –, mas, principalmente, do substancial aumento dos evangélicos pentecostais, que saltaram de 3,55%, em 1970, para 10,58% do total da população, conforme registra o censo 2000. O fenômeno do vertiginoso crescimento pentecostal não é privilégio do Brasil. Segundo estimativas, os protestantes pentecostais já somam meio bilhão em todo mundo, tendo como principais áreas de sua

expansão a África, a Ásia e, principalmente, a América Latina (Robbins, 2004). Esses registros levaram alguns pesquisadores, a afirmarem que estamos passando por uma verdadeira “reforma protestante” (Stoll, 1990; Martin, 1990).

Um exame mais criterioso do mapa religioso brasileiro, no entanto, revela que, a despeito do significativo crescimento pentecostal nas últimas décadas, sua inserção no território nacional é desigual e bastante restrita em alguns estados. Embora os pentecostais atinjam percentual importante do conjunto da população em alguns estados (Rondônia, 17,97%; Espírito Santo, 14,05% e Rio de Janeiro, 13,72%), mostram-se pouco representativos em outros, ficando bem abaixo da média nacional em estados do Nordeste. Nos estados de Sergipe e Piauí, os que apresentam o menor número de pentecostais, o percentual não atinge 5% do total da população.

É justamente nesse ponto que chamamos atenção para nosso objeto. Embora os dados para Minas Gerais, no que diz respeito ao pentecostalismo, não se afastem muito da média nacional, 9,23% e 10,58%, respectivamente, sua distribuição territorial é bastante díspar. Uma análise detalhada desses números nos mostra que significativa parcela dos pentecostais mineiros – 51,27% – concentra-se em apenas cinco das sessenta e seis microrregiões geográficas em que se divide o estado, reservando para as demais áreas números próximos aos dos estados do Nordeste.

Nesse sentido, uma parte significativa do território mineiro hoje aparece como um porto seguro para o catolicismo, talvez um de seus últimos bastiões frente ao avanço do pentecostalismo, que parece absorver boa parte dos que deixam a Igreja Católica. Avançando um pouco mais em nossas conjecturas, observamos que as áreas de maior resistência ao pentecostalismo em Minas (ver Mapa 1, anexo) encontram-se justamente no interior do estado, mais precisamente nas regiões de ocupação mais antiga, como as do chamado “circuito histórico”. Já nas regiões de ocupação mais recente, a mensagem pentecostal recebe significativa acolhida, chegando à casa dos 22,71% da população,

como na microrregião de Ipatinga (ver Mapa 2, anexo).

O nosso objetivo, neste texto, é delimitar os fatores que levam uma parcela considerável do território mineiro a ser refratária ao pentecostalismo. Nesse sentido, nos concentramos em cidades das regiões mineiras da Zona da Mata Norte e Campos das Vertentes,³ escolhidas porque representam casos significativos para nossa argumentação.

O caminho que seguimos até aqui nos leva a um duplo viés metodológico: de um lado, ele se baseia em dados quantitativos, provenientes, principalmente, dos censos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE – e, de outro, em dados de caráter qualitativo, centrados, sobretudo, em depoimentos orais (entrevistas temáticas) e análise de textos de jornais e revistas.

Através desse duplo expediente de pesquisa, procuramos: traçar uma visão panorâmica do campo religioso mineiro, no momento atual, realizado a partir dos dados do IBGE; reconstruir o contexto histórico-religioso típico de algumas regiões mineiras – que, como veremos à frente, sustentará uma de nossas hipóteses; balizar as formas como elementos desse passado histórico-religioso e de presente, permeado de elementos *extra-locais*, se condensam nas falas dos indivíduos. Nesse ponto, podemos dizer que as entrevistas foram cruciais para compreensão do contexto ora estudado, uma vez que emanam dos depoimentos dos indivíduos pesquisados relatos de conversões morosas, processos de ressignificação, negociações entre fiel e instituição religiosa, bem como o peso exercido pela cultura local nas condutas dos indivíduos em sua vida cotidiana.

Recorremos a entrevistas temáticas, com questões pré-estabelecidas. Esse procedimento permitiu que a narrativa se ativesse à temática central, e os detalhes da vida pessoal do entrevistado

fossem considerados à medida que se vinculavam ao assunto proposto pelo pesquisador. A técnica do gravador utilizada, segundo Queiroz (1973), possibilita captar adequadamente o discurso do informante e (ou) seu diálogo com o pesquisador. Essa metodologia, comumente chamada pelos cientistas sociais e historiadores de “história oral”, foi o *locus* privilegiado para obtenção de respostas plausíveis sobre nosso objeto de estudo. Lembrando o que nos diz Regina Novaes (1998), cada pesquisa *em* religião permite que nos aproximemos de certas dimensões de uma mesma e complexa realidade social.

Dessa forma, tomamos a história oral como uma metodologia capaz de acessar alguns sentidos da realidade social abarcados pelo nosso estudo, proporcionando elementos para compreender as maneiras como as pessoas recordam e ressignificam suas memórias.

A partir da experiência de campo, procuramos focar nossas atenções nos seguintes grupos:

- indivíduos cujas histórias de conversão se ligam a processos morosos, que se arrastaram por longos períodos de tempo e envolvem tensões entre congregação evangélica pentecostal e núcleo familiar;
- pessoas cujas conversões foram fracassadas, resultando no abandono das denominações pentecostais alguns anos após sua conversão;
- relatos de conversões que envolvem processos de negociação entre indivíduo e denominação evangélica;
- pastores que flexibilizaram as doutrinas de suas denominações na tentativa de diminuir o conflito com o *ethos* familiar e local;
- depoimentos de clérigos e leigos católicos, no intuito de mapear a percepção deles a respeito do *ethos* local.

Esse último grupo de entrevistados ainda nos possibilita observar a reação católica à presença pentecostal, bem como as possíveis estratégias para conter seu crescimento.

Faz-se imperativo pontuar que, no âmbito de um artigo, não é nosso objetivo esgotar as possibilidades de análise que o material empírico le-

³ Tanto Zona da Mata Norte quanto Campos das Vertentes são regiões de ocupação mais antiga do território do Estado de Minas Gerais e englobam as chamadas “cidades históricas” mineiras, que fizeram parte do primeiro núcleo de povoamento do estado ainda no século XVII. Figuram entre as principais cidades dessas regiões: Ouro Preto, Mariana, Viçosa (Zona da Mata Norte) Barbacena e São João Del Rei (Campos das Vertentes).

vantado nos permite. Pretendemos, assim, apenas balizar as questões que serão tratadas nesta e em outras oportunidades. Contudo, antes de abordarmos o caso da resistência mineira ao pentecostalismo, passaremos em revista, rapidamente, algumas interpretações do crescimento pentecostal no Brasil.

É interessante notar que, embora os estudos sobre o pentecostalismo tenham crescido sobremaneira nos últimos anos, poucos são os que se dedicaram a compreender o fenômeno em Minas Gerais. A grande maioria das pesquisas centrou seu foco no crescimento pentecostal e nos elementos que motivaram tal movimento, estando praticamente ausente dos estudos até agora empreendidos a análise em espaço específico do território brasileiro.

MODERNIZAÇÃO, MERCADO E HIBRIDAÇÃO: eixos explicativos do pentecostalismo no Brasil

A literatura sobre o pentecostalismo no Brasil remonta à década de 1960, quando cientistas sociais de diversos matizes teóricos observaram, como um “raio no céu aberto” da secularização, o crescimento do que julgavam religiões mágicas. Assim, não tardaram a surgir as primeiras teorias explicativas do fenômeno, as quais, não obstante as vicissitudes teóricas, analisaram o pentecostalismo como uma espécie de *refúgio das massas* (D’Epinay, 1970), desamparadas no processo de transição entre a sociedade tradicional e a moderna. Dessa forma, os primeiros estudos, de uma maneira geral, propunham uma equação que associava variáveis como migração, anomia e conversão.

Nesse sentido, o pentecostalismo era visto com a *função* de adaptação do contingente populacional recém-migrado para a cidade, recriando espaços de sociabilidade aos quais estavam afeitos em seus lugares de origem (Willems, 1967). Ou como uma resposta à anomia, uma forma de preparação para a vida nas grandes cidades (Camargo, 1973), “uma das alternativas no processo de adaptação individual à sociedade moderna” (Souza, 1969, p.18).

A despeito de ter se tornado uma teoria explicativa paradigmática para os estudos do pentecostalismo no Brasil, as teses de cunho funcionalista passam a ser duramente criticadas por estudos posteriores.⁴ Dessa forma, em finais dos anos de 1970, pesquisadores vão a campo no intuito de propor novos caminhos de análise para desvendar as causas do crescimento pentecostal. Nessa perspectiva, somam-se estudos que vão do veio marxista, como os de Rolim (1985), aos que reeditam as teses weberianas, como os de Pierucci (1996, 1997) e Prandi (1992). Nessa vertente explicativa, podemos elencar a tese recentemente defendida por Ricardo Mariano (2001), na USP, que tenta aliar as teses weberianas às teorias do chamado “*marketing religioso*” (Stark; Iannaccone, 1992; Finke, 1997), no que Frigerio (1998) acredita ser um novo paradigma em sociologia da religião. Essas teses propõem, entre outras coisas, a primazia da oferta dos produtos religiosos sobre a demanda.

Um pouco distante desse debate, e sem pretensões de criar grandes paradigmas explicativos para o crescimento pentecostal – mas não perdendo de vista essa problemática –, outra gama de pesquisadores centra seus esforços em compreender os significados da conversão nas vidas concretas dos agentes sociais. Nesse sentido, surgem trabalhos que analisam o impacto da adesão pentecostal na esfera familiar (Machado, 1996), ou suas significações na recuperação do alcoolismo (Mariz, 1996). Na literatura pertinente ao tema, consta, ainda, uma ampla variedade dos estudos que buscam compreender a relação entre a adesão ao pentecostalismo e a atuação dos agentes sociais no espaço público. Destacamos, nessa direção, o estudo empreendido pelo ISER (Fernandes, 1998), que analisa, entre outras questões, a participação dos evangélicos na política, bem como uma recente publicação que reuniu uma gama considerável de pesquisadores empenhados em analisar as relações entre a religião e o espaço público (Birman, 2003).

Pelo exposto, acreditamos ser oportuno pro-

⁴ Para uma crítica às posturas funcionalistas, ver Fry e Howe (1975), Alves (1978), Page (1985), Montero (1999) e Mariano (2001), entre outros.

por um estudo que visa a analisar as relações entre cultura local e adesão ao pentecostalismo. Através da comparação entre as microrregiões supracitadas, imaginamos poder aprofundar algumas questões que já estão sugeridas nos dados do Censo do IBGE 2000 (Jacob *et al*, 2003). Ao analisar variáveis como família, apego à tradição e baixa dinâmica demográfica como fatores prováveis do pequeno índice de adesão ao pentecostalismo, poderemos abrir um novo eixo de discussão que relativizaria algumas vertentes analíticas, principalmente as que advogam a supremacia da oferta religiosa sobre a demanda de bens religiosos.

No que diz respeito ao pentecostalismo, não acreditamos que a sua adesão se faça através de *rupturas drásticas* com o passado pré-conversão, mas por passagens (Birman, 1997), re-acomodações de identidades que já haviam sido mexidas por processos ulteriores. Aderir ao pentecostalismo seria, *entre outras coisas*, uma forma de reatar, de situar-se em meio ao vendaval identitário contemporâneo.

Faz-se necessário frisar que essa proposta interpretativa não é uma simples reedição das teses funcionalistas das décadas de 1960/70.⁵ Não se trata, aqui, de uma adaptação aos novos contextos modernos, quem sabe pós-modernos, ou de uma contenção do caráter anômico de uma sociedade que se desintegra, mas de um processo de rearranjo das formas identitárias.

Vemos esse rearranjo não como uma transição da identidade “católica-brasileira” para uma identidade protestante-pentecostal, como chegam a afirmar alguns pesquisadores (Stoll, 1990; Martin, 1990), mas como um campo de batalhas em aberto, no qual instituições dos mais diferentes matizes, entre elas – é claro – as religiosas, digladiam-se para suprir de forma mais eficiente as demandas de uma sociedade cada vez mais plural. Não se trata de uma re-acomodação definitiva, uma eliminação do caráter anômico da sociedade, como nas clássicas teses dos anos de 1970, mas, ao contrário, de um rearranjo constante das estruturas

teológicas, rituais e organizacionais das igrejas pentecostais, no intuito de atender à diversidade de demandas colocadas pelos diversos grupos sociais, trabalho facilitado pelo apego à exegese pessoal da bíblia.⁶

A hegemonia católica está ameaçada, isto parece certo. Mas, em seu lugar, não surge, e muito provavelmente não surgirá, nenhuma outra instituição religiosa capaz de unificar a diversidade de demandas socioculturais da sociedade contemporânea. No entanto, pululam formas de organização institucional que visam a atender aos interesses específicos de grupos pontuais. Várias denominações pentecostais – com destaque para a Assembléia de Deus, maior igreja pentecostal do país – têm sido capazes de arrebatar essa miríade de símbolos e interesses, através de uma estrutura organizativa descentralizada, como já observamos acima. Mas nada impede que a própria Igreja Católica ocupe esses espaços, como já vem fazendo com as comunidades leigas, sejam as Comunidades Eclesiais de Base ou a própria Renovação Carismática Católica.

Partimos da tese de que o pentecostalismo se beneficia e faz parte de um processo de *hibridação* cultural, em que estruturas ou práticas discretas,⁷ que existiam de forma separada, combinam-se para gerar novas estruturas, objetos e práticas (Canclini, 2003). Em nosso entendimento, o processo de hibridação, embora não seja um fenômeno recente, aguçase com o avanço da chamada ultramodernidade, que faz com que a sociedade se organize cada vez mais como um conjunto de não-lugares (Auge, 2003), nos quais as fronteiras simbólicas vão ficando borradas, dando origem a verdadeiras “zonas francas”, onde não se pode clas-

⁵ Emilio Willems (1967), Christian Lalive d’Epinay (1970), Candido Procópio Ferreira de Camargo (1968, 1973) e Beatriz Muniz de Souza (1969, 1973).

⁶ Temos em mente, ao propor tal interpretação para o crescimento pentecostal, a corrente de pesquisadores que atribui a replicação global do pentecostalismo à sua capacidade de adaptação aos contextos culturais aos quais se dirige (Bastian, 1993; Birman, 1996; Segato, 1991, 1997). Nesse sentido, nos distanciamos de autores que acreditam numa primazia dos aspectos homogeneizantes do pentecostalismo, bem como no seu viés modernizante e ocidentalizante (Martin, 1990; Lehmann, 1996; Robbins, 2001).

⁷ É interessante ressaltar que, para Canclini (2003), estruturas discretas significam estruturas já híbridadas, ou seja, estruturas não puras.

sificar com segurança elementos pertencentes a esta ou aquela cultura (Pace, 1997). A fragilidade dessas fronteiras simbólicas potencializa, para os indivíduos, a possibilidade de trocas, em que cada um pode assumir alguma coisa do outro sem se preocupar com métodos de produção do bem simbólico de que se apropria (Sepúlveda, 1996).

Pelo exposto, acreditamos que o pentecostalismo teria êxito em espaços sociais em que as identidades encontram-se descentradas (Hall, 2001), enquanto que ficaria praticamente estagnado em regiões onde as identidades “ainda” se encontram unificadas (ou foram reorganizadas) a partir de dispositivos discursivos “centrados” e “coerentes”. Nesse turno, não poderíamos ver a adesão ao pentecostalismo apenas como mais um processo de destradicionalização. Pois defendemos que o pentecostalismo, embora cresça em contextos identitários plurais, destradicionalizados, acaba utilizando a cultura local como substrato de seu discurso evangelístico, contribuindo, não raras vezes, para a manutenção, reforço e até ressurgimento de elementos culturais esquecidos ou apagados na memória coletiva.

Assim, tentamos perceber o modo como os indivíduos vinculam aspectos “tradicionais” de seu grupo e de sua “visão de mundo” com elementos introduzidos pela nova opção religiosa e pelo sistema de comportamento e crenças que lhe são próprios. Nesse sentido, acreditamos que a *hibridação* possa ocorrer por dois processos, através da “re-semantização”, no qual um *corpus* simbólico emanado de um centro e adotado por uma localidade distante daquele pode manter-se formalmente, mas, ao mesmo tempo, ser “re-semantizado” de acordo com os conteúdos próprios da localidade que os adota; ou pela “re-simbolização”, processo pelo qual conteúdos tradicionais e vinculados à experiência social de um grupo adquirem nova expressão através de formas simbólicas importadas.

Desse modo, acreditamos haver um complexo processo, no qual elementos tradicionais (locais) entrelaçam-se a elementos transversais (globais), adaptando as macro-narrativas a contextos específicos. Como nos Mostra Mafra (2000), a es-

trutura das igrejas pentecostais possibilita uma articulação entre o carisma de seus *especialistas* e os motivos dos agentes locais, aos quais se dirige a mensagem. É interessante ressaltar que não negligenciamos o fato de esse contato com o passado ser feito por intermédio de uma memória frágil, fragmentada, eventual e desinstitucionalizada (Hervieu-Léger, 1997). Muito pelo contrário, essa seria uma das chaves de nossa argumentação. A nosso ver, a extrema mobilidade das crenças e convenções sociais nos dias que correm colocaria em xeque as grandes narrativas e, com isso, a autoridade das instituições universalizantes, o que levaria à substituição dessas por narrativas locais, muitas vezes rechaçadas pelo ímpeto homogeneizante moderno. É justamente a esse contexto que as estruturas pentecostais leves, maleáveis e sem o peso do tradicionalismo católico adaptam-se melhor.

MINEIRIDADE E O REPTO PENTECOSTAL

No geral. Isso é a salvação da alma... Muita religião, seu moço! Eu cá não perco uma ocasião de religião. Aproveito todas. Bebo da água de todo rio... Uma só pra mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, cardéque. Mas, quando posso, vou no Míndubim, onde um Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me aquieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca. Mas é tudo muito provisório. Eu queria rezar – o tempo todo. Muita gente não me aprova, acham que a lei de Deus é privilégios, invariável.

(Guimarães Rosa, *Grande Sertão: veredas*)

Uma visão alternativa

Voltemos a Minas, com essa passagem de Guimarães Rosa, onde o autor narra a saga do jagunço Riobaldo Tatarana, que, justamente por ser nômade, pôde incorporar tão bem uma multidão de histórias paralelas em forma de casos, expressando, assim, uma narrativa multifocal e polifônica (Bakhtin, 1997). Tatarana, bem como o sertão de

Guimarães Rosa, representam essa cultura “simbiótica”, capaz de *rezar católico, rezar crente e fazer pacto com o cramunhão*, sempre numa posição ambígua, híbrida, quanto ao estado e as instituições.⁸

Desse modo, em algumas áreas, podemos dizer que o vácuo institucional religioso vivido nas Minas Gerais, durante os séculos XVIII e XIX, fruto da proibição das ordens religiosas regulares,⁹ contribuiu para a formação de um campo religioso com relativa autonomia, que, longe das sombras das catedrais, foi capaz de misturar e mestiçar símbolos diversos sem preocupação com a rigidez doutrinária institucional católica. Já em outras, percebemos que esse mesmo vácuo institucional colaborou para a formação de um catolicismo leigo muito forte, com uma ativa participação na organização de ritos, festas, devoções aos santos protetores e, principalmente, com uma estreita intimidade com essa variante de culto católico. Em nosso entendimento, como já observamos em trabalhos anteriores (Gracino Júnior, 2003a, 2003b), essa proximidade entre fiel e culto católico gera um sentimento identitário muito forte, em que os mitos de origem confundem-se com os mitos católicos adaptados e (ou) ressignificados nas diversas localidades. Como nesse relato do Senhor Braz Miranda, morador da localidade de Águas Claras, distrito de Mariana (MG), em que narra o mito de fundação da localidade ainda no século XVIII:

Foi antigamente, quando veio pra cá a família de Francisco Lobo – chamavam ele assim, porque alimentava os lobos com a mão. Francisco veio com mulher e dois filhos, contam que a casa dele era logo ali. [...] Homem muito temente a Deus, tratou de erguer uma ermida, só que num sabia a qual santo consagra. [Pesq: Como assim?] É, ocê não sabe? Tem que consagra a um santo protetor,

mas ele não sabia de qual santo era aquele dia. [...] Foi passando o tempo e a ermida lá sem image, né?. [...] Aquele tempo era difícil, não é como hoje que tem supermercado, naquela época não tinha não. Naquele ano, o da construção da ermida, chueu poco, num deu nem pra prantá, a família de seu Francisco tava passando fome. [...] Os filho de seu Francisco Lobo brincavam muito ali [aponta o local] onde é o colégio, sempre chegavam em casa dizendo que brincavam com outro menino, sabe?! Mas não era menino nada, era alma. [...] O pai foi ficando preocupado e começou a rezar, até que um dia as criança foi brincá, o menino apareceu e disse que era ‘São Luiz Rei de França’, e que a ermida tinha sido construída no seu dia, era para eles mandarem o pai trazê uma imagem lá da França e por lá, na ermida. As criança chegaram em casa e falaram pro pai, [...] o pai pegô todas as economia e mandô trazer a imagem. Dizem que demorô mais de ano pra chegá, mas depois disso eles nunca mais passô falta de nada.¹⁰

Pudemos observar, no trabalho de campo e, de maneira direta nesse depoimento como a vida desse exemplar “lugarejo” das Minas Gerais é marcadamente organizada a partir dos mitos religiosos.¹¹ Romper com o catolicismo, nesse contexto, seria romper com a origem, romper com a mineiridade, reorganizar a vida a partir de novas narrativas, novos grupos, possibilidade que se mostra bastante improvável nesses contextos regulamentados por sólidas identidades grupais. Lembremo-nos do que nos conta Regina Novaes, em seu livro *Os escolhidos de Deus* (1985), em que a autora demonstra o quanto era difícil, para os agricultores do interior do Nordeste, romper com a “religião dos pais” e aderir ao pentecostalismo. Isso significava, para eles, romper com estruturas culturais locais que serviam de sustentação e facilitavam a vida em um ambiente de poucos recursos, como o sistema de compadrio, por exemplo. Coincidentemente, o interior do Nordeste e boa parte de Minas Gerias são as regiões mais inóspitas para o crescimento pentecostal, o que reforça nossa argumentação (Jacob *et al*, 2003).

O que sustentamos aqui é que a formação de um contexto identitário bastante demarcado, como o apresentado pelas cidades históricas de

⁸ As clássicas obras de Maria Isaura Pereira de Queiroz mostram-nos muito bem essas facetas das misturas e invenções religiosas no interior do Brasil.(1965, 1973a, 1973b, 1978).

⁹ A proibição das ordens religiosas regulares, em 1711, é empreendida pela Coroa portuguesa no intuito de reforçar o controle sobre o território das Minas, só desaparecendo em 1820 com a fundação do Colégio do Caraça. Destacamos ainda que mesmo o clero secular era escasso no território mineiro, pois a Coroa portuguesa era quem pagava as cõngruas dos “párocos colados”, por esse motivo desencorajava a formação de novas paróquias (Carrato, 1968; Boschi, 1985).

¹⁰ Relato do Senhor Braz Miranda, depoimento concedido ao autor em julho de 2003.

¹¹ A esse respeito, permito-me remeter a trabalhos anteriores (Gracino Júnior, 2001).

Minas Gerais, perpassado aqui e ali pelo discurso católico, serve como entrave ao crescimento pentecostal, por três fatores fundamentais:

Em primeiro lugar, como veremos mais adiante, o catolicismo está intimamente ligado à família mineira, dando substrato à mineiridade, criando um contexto cultural amplamente regulamentado, em que as trocas simbólicas tornam-se bastante difíceis. Depoimentos que apontavam para a dificuldade de trânsito religioso foram comuns tanto entre pentecostais quanto entre católicos que frequentaram durante anos as denominações evangélicas sem se converter;

Em segundo lugar, porque esse catolicismo se tornou um patrimônio cultural do Estado. É impossível pensar Minas Gerais hoje sem pensar nas grandes festas religiosas, como, por exemplo, as Festas do Rosário e a Semana Santa, que atraem milhares de turistas todos os anos às cidades mineiras. A religião e seus produtos (festas, imagens, ritos) foram incorporados em circuitos comerciais, no que Canclini chama de “culturas populares prósperas” (2003, p.216).

Por último, ressaltamos o fato de que o poder executivo estadual vem trabalhando, há alguns anos, com uma ideologia de que o jeito mineiro, a mineiridade, seria um porto seguro frente às tempestades da modernização,¹² da desagregação das instituições e do anonimato na sociedade contemporânea – processo análogo ao que Nestor Garcia Canclini identificou na América Latina e que denominou de “políticas culturais autoritárias”:

O que é província para o senhor? – perguntaram ao folclorista Felix Coluccio no final de 1987; ele respondeu: “É a alma do país. Quando penso em uma salvação possível, vejo que só poderia vir de lá. No interior estão mais seguros a permanências dos valores culturais, o respeito à tradição, e, sobretudo, o fato de que as comunidades fazem algo transcendente por eles respeitando sua identidade.”¹³

De forma similar, a mineiridade, que já foi vista como símbolo de atraso, do tradicionalismo interiorano, do caipira supersticioso apegado a

santos, promessas e novenas, hoje é vista como uma saída, um modelo para uma sociedade em crise, como podemos observar no excerto do discurso abaixo:

[Minas] que conta hoje com quase três séculos de existência e prossegue seu destino incomparável de centro de fé católica, centro de tradição e centro de cultura. É raro que tal conjunto espiritual consiga manter-se vivo e único na sociedade moderna de qualquer composição nacional, em face à desarmonia que caracteriza a vida tormentosa do mundo de hoje, ferido pelas setas do desvario social, as quais vão destruindo cegamente a tradição religiosa, a tradição moral e a tradição intelectual. [...] Minas é, sem resquício de dúvida, exemplo raríssimo de resistência invencível à degradação que caracteriza a sociedade moderna em todos os cantos do mundo.¹⁴

Não nos cabe aqui amontoar exemplos históricos relativos ao modo como ocorreu esse processo em Minas Gerais. Porém, cabe-nos ressaltar como a identidade mineira é reevocada e teatralizada, num esforço para simular que há uma origem, uma substância fundadora que devemos seguir hoje (Canclini, 2003), bem como em que medida esse processo contribui para formação de uma estrutura identitária que dificulta as trocas simbólicas dentro das regiões nas quais incide.

As cidades mineiras

Há “várias Minas e muitas Gerais”. No entanto, a ficção da mineiridade, longe de ser a-histórica, é fruto de uma conjunção de fatores que podem ser mais bem compreendidos se colocados em seus contextos históricos específicos. Parece-nos óbvio, hoje, que o espectro identitário mineiro, como qualquer outro, não emana de um passado atemporal, ou faz parte da personalidade herdada de uma miríade de povos – com destaque para os bandeirantes, que aqui se instalaram no passado –, tampouco que tenha tomado vida na pena de Alceu Amoroso Lima (1946), em seu *Voz de Minas*. É, antes de tudo, uma invenção, nos ter-

¹² A esse respeito ver Daniel Barbosa (2004).

¹³ Carlos Ulanovsky (1987, p.18. *apud*: Canclini, 2000, p. 161).

¹⁴ Discurso proferido pelo Ex-Ministro da Educação e membro da Academia Brasileira de Letras Abgar Renault, por ocasião da comemoração do dia de Minas em 1991 (Camello, 1991).

mos que coloca Hobsbawn (1984), refundada todos os dias, apropriada e reapropriada de forma diversa em cada momento pelos agentes envolvidos:

Por tradição inventada entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com o passado histórico apropriado (Hobsbawn; Ranger, 1997, p.9).

Acontece que esse arrazoado é imprescindível para a vida em sociedade, principalmente em uma sociedade que se desmorona a nossos olhos. Seria uma espécie de “fundo de conhecimentos à mão” (Schütz, 1967, p.13 *apud* Bauman, 1998, p.17) que nos daria segurança de agir acreditando na permutabilidade dos pontos de vista. Dessa forma, como argumenta Bauman (1998), “essas receitas” funcionariam como um dispositivo de segurança para a ação dos indivíduos em sociedade. Nesses termos, a mineiridade seria como que “um mapa” das Minas e das Gerais, que, embora não tenha sido fruto direto da pena dos ideólogos do Estado, como Amoroso Lima, facilitou e facilita a tarefa classificatória daquele.¹⁵

Por outro lado, se, para o Estado, é importante construir as Minas e planejar as Gerais (Barbosa, 1993), para a população inscrita em determinada faixa de seu território isso se torna uma oportunidade de navegar de forma mais segura em meio ao caldeirão identitário, de proceder suas relações sociais em um ambiente aparentemente de maior previsibilidade.

Podemos dizer que esse “conforto” para com os arrazoados da mineiridade aumenta à medida que os elementos que compõem esse discurso identitário são personificados por eventos e heróis que estão “próximos”, espacial e temporalmente, das localidades que as utilizam. Por outro lado, diminui o “conforto” à medida que os elementos identitários afastam-se do espaço sócio-simbólico

¹⁵ Podemos observar, aqui, as assertivas de Castells (2002) sobre o que o autor denomina “identidade legitimadora”, mediada pelas instituições estatais no intuito de racionalizar e ampliar o controle sobre os atores sociais.

evocado para sua criação. O que tentamos dizer aqui é que a dimensão atemporal da memória evoca os grandes mártires e acontecimentos de um passado glorioso mineiro, chamados agora a compor a mineiridade, os quais não são partilhados de forma comum a todos das Minas e das Gerais. São dispositivos identitários típicos de uma região, tomados de parte como um todo.

Dessa forma, a voz que Alceu Amoroso Lima quer ouvir não é a das Gerais, e sim a das Minas, dos seus homens de grossa ventura, que ergueram monumentos, que se levantaram (moderadamente) contra a exploração colonial portuguesa, que geraram riquezas, materiais e culturais. Como podemos observar no excerto abaixo, o mineiro aclamado é o republicano, o conciliador, o libertário, o mártir, como Tiradentes ou Tancredo Neves, que, com o sacrifício da própria vida, defende os seus ideais e a liberdade. O mineiro é gente simples, trabalhador honesto, que valoriza a família e, acima de tudo, é católico. Como demonstram esses excertos do editorial do Estado de Minas de 16 de Julho de 1980:

Era 1696. E naquele dia crepitava em Mariana a chama da brasilidade que ardia no peito de intrépidos bandeirantes do desbravamento, transformando-se, em termos de trabalho, no primeiro acampamento – verdadeiro embrião da sociedade ativa e operosa – [...] O gênio bandeirante Salvador Fernandes Furtado, chefe da expedição, não demorou – o depoimento é da História – na determinação de erigir, dia seguinte, o padrão de conquista em torno do qual o capelão Padre Francisco Gonçalves Lopez rezou a primeira missa. Estava fundado o arraial, predecessor dos Bispados, a que sucederam a primeira Vila, a primeira Cidade e, posteriormente, a primeira Capital de Minas, centro irradiador de ação civilizadora. [O mineiro] Existe, e de maneira indiscutível, projetado na História. Do garimpeiro é a silenciosa pertinácia, a capacidade para o trabalho duro, principalmente o apego à esperança que o sustenta, nos altos e baixos da vida que passa. As cidades nasceram sob tal signo. Também se reflete na História a religião de berço, expressa nas capelinhas que logo surgiram, nas igrejas que se construíram, no centro do casario.¹⁶

¹⁶ Editorial do Jornal Estado de Minas, de 16 de julho de 1980, por comemoração do Dia de Minas. É interessante ressaltar que o “Dia de Minas” foi criado por iniciativa de alguns pretensos membros da inteligência mineira, logo acatada pela imprensa e governo. Sendo instituído por decreto em 1979, o dia faz alusão à chegada da primeira Bandeira em Mariana, em 16 de julho de 1696.

Para uma boa parte dos habitantes das Minas Gerais, esses arrazoados, além de remetê-los às memórias fundadoras – vivenciadas no seu dia-dia através dos infinitos lugares de memória (Nora, 1993), espalhados pelo espaço das cidades ou do campo – soam bem aos ouvidos. São espaços que lhes reafirmam a identidade e, conseqüentemente, o poder:

Olha! Eu não acho certo se mudar o trajeto da procissão da Semana Santa, pois nós, os moradores tradicionais de Mariana, já perdemos muito desde o tempo de D. Oscar.¹⁷ Tirar a Semana Santa do Centro Histórico é um absurdo, não podemos admitir isso, pois tradicionalmente foi realizada aqui e fazendo o percurso habitual. É muito mais bonito! Você vê, a rua Direita enfeitada, os “Passos”, é um lugar que tem tradição. [...] As festas, a Semana Santa, o Carnaval, são atrações que temos, não podem ser descaracterizadas.¹⁸

Neste trecho, o entrevistado ressalta dois pontos que fortalecem nosso argumento: primeiro, a tradição, cunhada ao longo de séculos, em que a organização religiosa ficou entregue à livre organização leiga, devido ao rarefeito clero. Segundo, por exaltar a tradição em nome do turismo: “As festas, a Semana Santa, o Carnaval, são atrações que temos, não podem ser descaracterizadas”.

Em várias cidades do interior de Minas Gerais, a queda na produção industrial, com o fechamento de várias unidades produtivas, ou diminuição da mão-de-obra, empurrou uma leva considerável de trabalhadores para o setor terciário, ou setor de serviços. Na chamada “região do ouro”, por exemplo, o fechamento de postos de trabalho, em virtude da diminuição da produção de minério de ferro, ou da “reestruturação produtiva”, levou uma gama de trabalhadores, ex-operários das minas, a buscar seu sustento no comércio, principalmente ligado ao turismo. Somado a esse segmento, temos também o dos ex-agricultores que viviam e vivem em pequenos distritos de cidades como Mariana e Ouro Preto, que, pressionados pela ausência de incentivos para produção agrícola

la e atraídos pelo crescente comércio de bens artesanais, abandonaram a prática agrícola e passaram à produção e à comercialização desses produtos – prática muito estimulada pelo Estado.¹⁹ Nesse sentido, podemos observar a entrevista da secretária de Estado da Cultura de Minas Gerais, Eleonora Santa Rosa:

É importante dizer que o apoio ao artesanato deve ir além do apoio singelo às manifestações “populares”. Precisamos ter a consciência de que o artesanato envolve uma cadeia de produção e uma atividade econômica que pode significar a redenção de regiões ou territórios com graves problemas econômicos e sociais. Por isso, o artesanato, como política pública, está vinculado à Secretaria de Desenvolvimento Econômico do governo estadual e não à Secretaria de Estado de Cultura. Configurar esse setor na esfera do desenvolvimento econômico é uma visão positiva, porque reconhece o artesanato como um importante instrumento de geração de renda e inclusão social. Mas a cultura não pode, de forma alguma, passar ao largo, à margem, ou considerar isso de uma maneira menos importante. Nós, da Secretaria de Estado da Cultura, fazemos um trabalho que busca, evidentemente, a questão da dimensão artística do artesanato, reconhecendo-o como um fator de identidade, memória e preservação cultural.²⁰

Assistimos, em Minas Gerais, a um processo semelhante ao descrito por Canclini (2003) para vários países latino-americanos, nos quais, devido à contribuição de fatores similares aos supracitados, uma gama considerável de mão-de-obra tem se deslocado para o artesanato. Dessa forma, vemos multiplicarem-se os produtos derivados do turismo histórico, sejam eles de ordem material – como as imagens de santo, esculpidas em madeira ou em pedra sabão –, as comidas típicas – que impulsionam o turismo gastronômico; seja imaterial, como as festas religiosas, ou as datas cívicas comemorativas que atraem uma multidão de turistas a Minas Gerais, como o 21 de abril.

¹⁹ Tomamos como exemplo aqui as várias iniciativas ligadas ao Governo de Minas Gerais, para fomentar o turismo histórico-cultural no estado, bem como iniciativas pontuais, como um projeto ligado à Universidade Federal de Ouro Preto, que, ironicamente, visa a resgatar, nas barbas acadêmicas, o “popular” perdido das obras de arte esculpidas em pedra-sabão.

²⁰ Entrevista ao repórter Rodrigo Narciso, da revista O Brasil Feito à Mão. Disponível em: www.cultura.mg.gov.br/?task= interna&sec= 1&cat= 39&con= 1007, acesso em: 16/08/2007.

¹⁷ Menção ao antigo arcebispo de Mariana Dom Oscar de Oliveira (1960/1988).

¹⁸ Entrevista de Ronaldo, concedida ao autor, em 21 de novembro de 2003.

Como podemos observar no depoimento desse artesão de Mariana, adepto da Assembléia de Deus da cidade, pertencer à igreja era uma imensa barreira para manter ofício:

Antes tinha pastor que proibia a gente de pegar nas imagem de escultura, e ficava muito difícil... A bíblia dizendo que tava errado, a gente ali tendo que trabalhar, então ficava difícil. A gente não sabia fazer outra coisa! (...) Eu pensava assim, é pra ganhar o pão de cada dia, Jesus há de me perdoar, e ia trabalhando, ganhado meu dinheirinho. Num adorava image não, fazia como fazia com uma mesa, uma cadeira, nem ligava. Só o pastor num podia saber, senão tomava advertência na igreja [...] Isso atrapalhava, a gente ficava com aquele dilema dentro do coração.²¹

Dessa forma, transitar identitariamente para fora da mineiridade, para inúmeros habitantes das Minas, é deixar escapar todo um filão comercial que se apresenta com uma gama de vorazes consumidores, ávidos por se deliciarem com os tradicionais pratos da culinária mineira, ou ver-se *tête-à-tête* com as inebriantes histórias contadas pelos imaginativos guias turísticos das cidades históricas mineiras.

A mineiridade torna-se produto, seja pela singularidade da vida cotidiana das cidades do interior, seja pela constituição das comunidades – que não encontramos mais nas grandes cidades e que, como diz Bauman (2003), estamos em busca. Essa identidade encenada, almejada, serve de palco e modelo para os peripatéticos discursos reacionários de todos os matizes. A família ideal, o modo de vida idílico do interior e a harmonia são exaltados como modelos a serem seguidos por aqueles que já não os têm ou nunca os possuíram. Essa teatralização, como dito atrás, é um esforço para simular que há uma origem, uma substância fundadora, em relação à qual deveríamos e devemos atuar hoje (Canclini, 2003), elementos esses bastante presentes na fala da entrevistada:

... a mãe presente, como lá em casa, somos nove, nove que trabalham, nove que estudou. Minha mãe perdeu muito tempo da vida dela com a

gente, por isso que nós temos essa estrutura hoje, por isso que eu te digo, a estrutura que eu tive, tem muitos filhos que não tão tendo essa estrutura hoje, por isso não vão passar essa estrutura pra frente. [...] Eu tenho muita dó dos jovens futuros. Eu sei que eu tô tentando dar o máximo para meus filhos do que minha família me deu, mas tem muita mãe que não ta dando isso pro filho [...]

Eu falei: meu pai não precisava deixar nada pra mim, pois o que ele deixou foi o maior ouro do mundo, pois graças a ele, as pessoas confiam em mim, as pessoas acreditam em mim, eu consigo qualquer coisa que eu quero. Porque tenho um nome, meu pai deixou isso pra mim. Meu pai falava que o maior valor que a gente tem é o nome...²²

Recompor a identidade em outras bases, em regiões como as de Mariana e Ouro Preto, significa distanciar-se de toda uma rede de significados e convívio social, o que afeta não só culturalmente o modo de vida dos atores sociais, mas sua sobrevivência do ponto de vista econômico. Ser mineiro é pertencer a uma família (mesmo que humilde); romper com a mineiridade é romper com essa família e perder o nome, perder o lastro, ficar à deriva em uma sociedade que mostra poucos sinais claros e direções seguras.

Acreditamos que a passagem ao pentecostalismo, ainda que promova um trabalho de realocação dos símbolos já partilhados pela cultura católica, ela o faz por anteposição à mesma. O que argumentamos é que, ao contrário dos que abraçam a conversão como unidade de análise, não vemos processo de ruptura radical, principalmente no plano cultural. A nosso ver, não faz sentido estratégico, principalmente para os agentes envolvidos, romper com sistemas identitários nos quais eles se sentem “confortáveis” e (ou) que lhes promovem ganhos sociais e culturais. Então, nessa perspectiva, a passagem ao pentecostalismo dificilmente se daria em contextos identitários como os descritos acima, a não ser por uma faixa bastante restrita da população, que vê na reorientação religiosa uma estratégia de inserção social ou cultural, como já observamos em trabalhos anteriores (Gracino Júnior, 2003).

²¹ Entrevista de Adauto, concedida ao autor, em 18 de novembro de 2003.

²² Margarida, membro de uma ONG preservacionista da cidade de Mariana: entrevista concedida ao autor em 20 de novembro de 2001.

Como podemos ver no depoimento a seguir, o trânsito religioso, nos contextos amplamente regulamentados, é moroso e bastante difícil, mesmo frente a toda a oferta religiosa pentecostal:

- Quando a senhora entrou na Igreja? Naquela época (1965)?

[...] Não, claro que não! Mesmo que a gente ouvisse a mensagem num podia seguir [...] Imaginem, entrar pra uma igreja que ficam gritando, com cantoria nas praças, ainda mais com mulheres comandando. [...] A gente tava mais era acostumado com padre. [...] ele ia na casa da gente, tomava um café, se tivesse uma desavença ele aconselhava [...] Até nosso parto, no meu não, mas nos das minhas irmãs, ele aconselhava. Na época, eu pensava assim! Depois papai morreu, a gente voltô a morar em Cláudio Manoel [Distrito da cidade de Mariana-MG] Depois quando voltô. Aí que eu casei...

- Lá em Cláudio Manoel ou aqui?

Lá, com moço de lá, em sessenta e oito [1968]. [...] Aí voltamo pra Mariana, pra morar ali na subida da Cabanas [Bairro de Mariana]. Aquilo ali, na época, não tinha nada, meu filho. Aí, que uma vizinha minha tava freqüentando a igreja [Assembléia de Deus], me chamou eu fui e gostei e tô até hoje. Graças ao Senhor Jesus!

Diante do que foi dito e dos dados apresentados, podemos ver como o pentecostalismo tem seu crescimento minguado em várias regiões de Minas Gerais, com destaque para as microrregiões da Zona da Mata Norte e Vertentes de Minas. Não podemos acatar aqui, de forma alguma, o argumento da ausência de oferta do “produto religioso”, uma vez que a presença protestante na região é bastante contundente no que diz respeito à propaganda. A Universal do Reino de Deus, por exemplo, ostenta um majestoso templo na praça central da cidade de Barbacena, que conta com capacidade para se-tecentas pessoas.

Podemos imaginar que, para usar um termo de Bourdieu (1987), o mercado de bens simbólicos dessa região é amplamente dominado pelo catolicismo. Considerando ainda o que nos diz o próprio Bourdieu (1987, p.90) – que “o tipo de legitimidade religiosa que uma instância religiosa pode invocar depende da posição que ocupa num determinado estado das relações de força religiosa” –, pode-se imaginar que os insignificantes índices quanto ao pluralismo religioso mostram uma realidade sociocultural em que se torna difícil uma

opção religiosa acatólica, como podemos observar nesse depoimento:

Quando me mudei pra cá [Mariana], pra trabalhar numa empreiteira, na construção da Vale [Companhia Vale do Rio Doce²³], mais ou menos em 1978, larguei tudo pra trás, mulher, filho, família, ia em casa de quando em vez... Muito raro [...]

No começo, eu ia na igreja, mas era difícil aceitar, tinha os amigos, a gente se reunia ali [aponta um bar na esquina], pra tomar umas... O senhor sabe como é? Bebia umas pinguinha, era difícil parar, aquilo me impedia, a igreja não aceitava [...] Foi uma coisa difícil, aceitar Jesus e largar os amigos, porque a gente tinha que largar. [...] Pra você vê, assim que decidi, parei de beber e fumar, quis continuar amigo deles, mas quando eu passava de bicicleta, com a bíblia debaixo do braço, eles falava: “a o bíblia!”. Era irmão pra cá, irmão pra lá, até que eu afastei deles... Sabe, muitas vezes pensei em desistir, largar a igreja, só que Jesus me manteve firme, aleluia!

Mas na igreja eu encontrava coisas que o mundo não dava. Se, pra aqueles “amigos de copo”, piãozada,²⁴ eu era o irmão, o bíblia, para as pessoas de bem, o pessoal aqui da cidade, eu passei a ser uma pessoa confiável, distinta, entrava e saía de qualquer lugar, comprava e tinha crédito. Agora não era mais o pião beberrão da Vale [...] não era mais o “Geraldinho-Matipó”.²⁵ Sou o senhor José Geraldo Paiva, diácono da Assembléia de Deus.²⁶

Nesse depoimento, podemos observar como a passagem ao pentecostalismo pode significar uma reorientação no modo de vida, principalmente no plano social. Mas, ao mesmo tempo, mostra-se como uma estratégia de inserção em um meio fechado e conservador como a sociedade da cidade mineira de Mariana. Para o entrevistado, entrar na Assembléia de Deus representou um movimento

²³ Depois da década de 1970, três grandes companhias mineradoras instalaram-se no Município de Mariana-MG, levando a cidade a uma significativa mudança em seu panorama socioeconômico, nas décadas de 1970 e 1980, houve um deslocamento considerável de trabalhadores para a construção das instalações da principal companhia a Vale do Rio Doce, que se instala no município, por volta do início dos anos 1980. Para maiores informações ver (Gracino Júnior, 2003).

²⁴ Termo bastante comum para se referir aos companheiros de trabalho os ditos “piões de trecho”, trabalhadores de empreiteiras que se deslocam de localidade em localidade em busca de novos postos de serviço.

²⁵ Referência à cidade de Matipó, distante 140 Km de Mariana. É bastante comum entre os trabalhadores das empreiteiras a referencia ao nome da cidade de origem, ou ao estado, talvez numa tentativa classificatória e de busca por uma identidade com a terra natal.

²⁶ José Geraldo Paiva. Margarida, entrevista concedida ao autor, em 17 de novembro de 2003.

estratégico, que, em um contexto social adverso, deu-lhe a oportunidade de transitar em espaços sociais nos quais ele antes jamais teria acesso. No entanto, podemos observar que o entrevistado não participava do sistema sócio-simbólico local, sendo privado de inúmeros espaços de sociabilidade dessa sociedade e, nesse sentido, experimentava um certo “desconforto” com o que chamamos aqui de identidade mineira.

Por outro lado, para outros tantos entrevistados, em um *survey* realizado em 2005,²⁷ a transição para outra religião, com destaque para o pentecostalismo, era vista como desvantajosa ou difícil. Dos entrevistados que se declararam católicos, 56% já haviam freqüentado outra religião; desses, 44% freqüentaram uma igreja evangélica. Porém, quando perguntados se mudariam de religião, 98% optaram pela resposta *não (absolutamente)*, apontando como principais motivos, em ordem decrescente de aparecimento: família ou Tradição (38%); crença nos santos protetores (35%); comodidade (24%); outros (3%).

Nesses dados, aparece outro elemento bastante significativo para a limitação do trânsito religioso em Minas Gerais: a devoção aos santos. No depoimento que se segue, podemos observar como, mesmo entre os já conversos, deixar a devoção aos santos protetores torna-se um dilema capaz de retardar ou mesmo interromper a adesão ao novo credo:

- A mãe da senhora tinha muitos santos?
 - Iiihhh meu filho a parede era tudo cheia de quadro de image...
 - E foi difícil ela largar as imagens?
- No princípio, ela usava umas medalhas assim [fazia referência levando a mão ao pescoço, embora não usasse medalha alguma]... Você já viu umas medalha assim? Foi muito engraçado isto também! Ela usava as medalhas e um cordão... Depois, quando ela aceitou Jesus, ela perguntou ao pastor: “e meus quadros de santo e minhas imagem, como é que eu vou fazer?” O pastor: “deixa quieto, o dia que o Espírito Santo tocar na senhora, a senhora mesmo tira isso aí, a senhora mesmo consome isso aí.” Aí ela pegou aquelas medalhas que ela tinha no cordão, pros irmão

²⁷ Este *survey* foi realizado pelo Núcleo de Estudos Aplicados e Sócio-políticos Comparados (NEASPOC) da Universidade Federal de Ouro Preto, intitulado a religião dos Mineiros, foi realizado por amostragem em várias cidades de Minas Gerais.

não vê que ela tava usando aquilo, ela pegou um alfinete e colocou aquilo por dentro da roupa dela, assim, sabe [fazia referência à bainha da roupa]? E colocou! Aí eu não sei como que foi, que o alfinete com as medalhas desapareceu.²⁸

Retomando a argumentação do início deste texto, acreditamos que, nesses contextos bastante regulados por identidades centradas ou reconstruídas a partir de elementos que perpassam ou são perpassados pelo catolicismo, o discurso pentecostal não se sustenta, não encontrando a mesma acolhida que em outros contextos.

(Recebido para publicação em outubro de 2007)
(Aceito em fevereiro de 2008)

REFERÊNCIAS

- AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. *Mana*, Rio de Janeiro, v.7, n.2, p.7-33, 2001.
- ANTONIAZZI, Alberto *et al.* *Nem anjos nem demônios*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1996.
- ARRUDA, Maria A. do Nascimento. *Mitologia da mineiridade*. O imaginário mineiro na vida política e cultural do Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- AUGÉ, Marc. *Não lugares*: por uma introdução à antropologia da supermodernidade. Campinas: Papirus, 2003.
- BASTIAN Jean-Pierre. The metamorphosis of Latin American Protestant groups: a sociohistorical perspective. *Latin American Research Review*, Texas, *Lasá* v.28, p.33-36, 1993.
- BARBOSA, Maria Lígia de O. *Reconstruindo as Minas e planejando as Gerais*: os engenheiros e a constituição dos grupos sociais. 1993. Tese (Doutorado) – Unicamp, 1993.
- BARBOSA, Daniel H Diniz. *Minas, os mineiros e a mineiridade*: traços de identidade, mito ou cultura política? Belo Horizonte: UFMG, 2004. (Mimeo).
- BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 8.ed. São Paulo: Hucitec, 1997.
- BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. *Globalização*: as conseqüências humanas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999a.
- _____. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999b.
- _____. *Comunidade*: a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.
- BERGER, Peter L. *O Dossel Sagrado: elementos para uma sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.

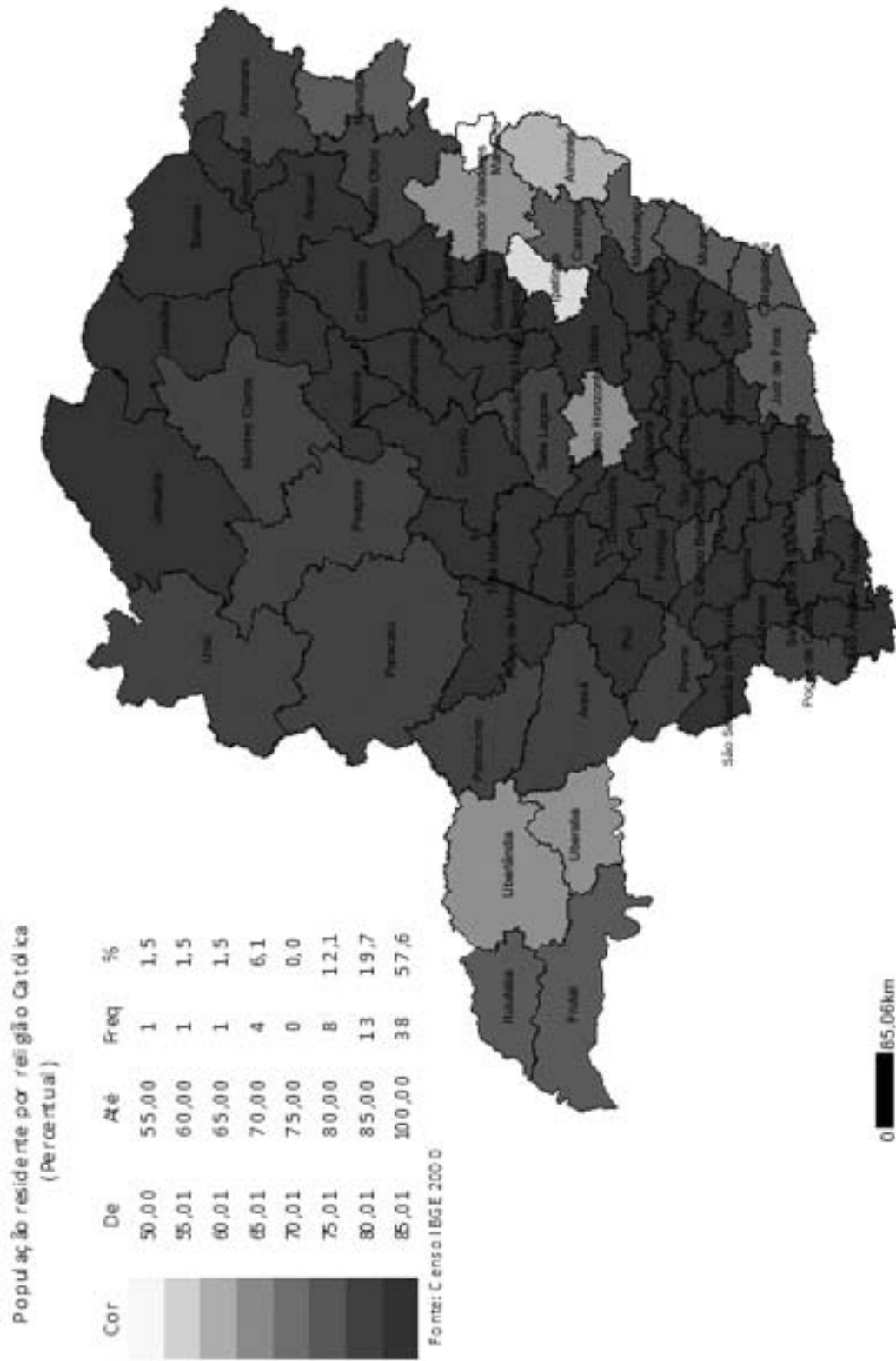
²⁸ Dona Marcelina, membro mais antiga da AD, na cidade de Mariana, entrevista concedida ao autor, em 10 de setembro de 2001.

- _____.; HUNTINGTON. (Org.) *Muitas globalizações: diversidade cultural no mundo contemporâneo*. São Paulo: Record, 2004.
- BIRMAM, Patrícia; NOVAES, Regina Reyes. *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997.
- _____. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, ISEERm v.17, n.1/2, p.90-109, 1996.
- _____. (Org.) *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar Editorial, 2003.
- BOMENY, Helena M. B. *Guardiães da razão. Modernistas mineiros*. Rio de Janeiro: UFRJ/Edições Tempo Brasileiro, 1994.
- BOSCHI, Caio César. *Os leigos no poder: irmandades e política de colonização em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1985. (Ensaio, 116).
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- CAMARGO, Candido Procópio F. de. Religiões em São Paulo. In: MARCONDES, J. V. (Org.). *São Paulo: espírito, povo, instituição*. São Paulo: Pioneira, 1968.
- _____. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- CAMÊLLO, Roque J. O. (Org.) *16 de Julho: o Dia de Minas*. Discursos, pronunciamentos, ensaios, crônicas e poemas sobre a data constitucional mineira. Belo Horizonte: Ed. Lemi, 1991.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. A realidade social das religiões no Brasil no Censo IBGE-2000. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006. p.35-48.
- CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas híbridas poderes oblíquos: estratégias para se entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP, 2003.
- _____. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2001.
- _____. *A globalização imaginada*. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- CARRATO, José Ferreira. *Igreja, iluminismo e escolas mineiras coloniais*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.
- CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.
- _____. *O poder da identidade*. 3.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- CHESNUT, R Andrew. *Born again in Brazil: the Pentecostal boom and the pathogens of poverty*. New Brunswick, New Jersey e Londres: Rutgers University Press, 1997.
- COX, Harvey. *Fire form heaven*. New York: Addison-Wesley Publishing Company, 1995.
- DAVID, Charles. *Religion and the marking of social theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- DELLA CAVA, Ralph. Igreja e Estado no Brasil do século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro, 1919-64. *Estudos Cebrap*, São Paulo, n.12, abr./jun., p.5-52, 1975.
- D'EPINAY, Christian Lalive. *O refúgio das massas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.
- DURKHEIM, Emílio. *Las formas elementares de la vida religiosa*. Buenos Aires: Editorial Schapire, 1968.
- DULCI, Otávio Soares. As elites mineiras e a conciliação: a mineiridade como ideologia. *Ciências Sociais Hoje: Anuário de Antropologia, Política e Sociologia*, São Paulo, ANPOCS, p.7-32, 1984.
- FERNANDES, Rubem César. O debate entre sociólogos a propósito dos pentecostais. *Cadernos do ISER*, Rio de Janeiro, n.6, mar., 1977.
- _____. et al. *Novo Nascimento – os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: Editora Mauad, 1998.
- FINKE, Roger. The consequences of religious competition: supply-side explanations for religious change. In: YOUNG, Lawrence A. (Org.) *Rational choice theory and religion: summary and assessment*. New Cork: Routledge, 1997. p.45-64.
- _____.; IANNACCONE, Laurence. Supply-side for religious change. *Annals of American Association of Political and Social Science*. Philadelphia, Sage, v.527, p.27-29, may, 1993.
- FRIGERIO, Alejandro. Desregulación del mercado religioso y expansión de nuevas religiones: una interpretación desde la oferta. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 22, Caxambu, Minas Gerais, 1998.
- FRY, Peter Henry, HOWE, Gary Nigel. Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. *Debate e Crítica*, São Paulo, Hucitec, n.6, jul, p.75-94, 1975.
- GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar Editorial, 2002.
- GONÇALVES, José Reginaldo. *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. 2.ed.. Rio de Janeiro: EDUFRI/IPHAN, 2002.
- GRACINO JÚNIOR. Quermesses, novenas, terreiros e sangue de Jesus: um estudo da memória religiosa popular como elemento constitutivo da identidade dos grupos pentecostais fixados em Mariana. In: CONGRESSO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES, 5. Ouro Preto, 2001.
- _____. *Barracões barrocos: memória, poder e adesão religiosa em Mariana-MG*. 2003. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Memória Social) - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, UNIRIO, 2003a.
- _____. *Cultura local, memória e adesão religiosa. Morpheus: revista eletrônica em ciências humanas*. [S.l.], v.2, n.3, 2003b.
- _____. *Visões da cidade: memória, poder e preservação em Mariana, MG. Vivência*. Natal-RN, UFRN, v.28, 2005.
- _____. *Mariana da cidade patrimônio a cidade partida. Revista Patrimônio e Memória*. São Paulo, UNESP, v.1, p.62-98, 2007.
- HALL, Stuart. Quem Precisa da Identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). *Identidade e diferença: perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 6.ed. Rio de Janeiro: PD & A Editora, 2001.
- HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence (Org.) *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- JACOB, César Romero et al. *Religião e sociedade em capitais brasileiras*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola; Brasília: CNBB, 2006.
- HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras e híbridos: palavras-chave para a Antropologia transnacional. *Mana*, Rio de Janeiro, v.3, n.1, p.7-39, 1997.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Vers um nouveau christianisme? Introduction a la sociologie du christianism occidental*. Paris: Cerf, 1987.

- _____. (Ed.). *De l'émotion en religion, nouveaux et traditions*. Paris: Centurion, 1990.
- HUNTINGTON, Samuel P. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem Mundial*. São Paulo: Objetiva, 1997.
- _____. *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf, 1993.
- IANNACCONE, Laurence R. Why strict churches are strong. *American Journal of Sociology*, Chicago, v.99, n.5, p.1180-1211, 1994.
- _____. Voodoo economics? Reviewing the rational choice approach to religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Indianapolis, v.34, n.1, p.76-89, 1995.
- _____. Rational choice: framework for the scientific study of religion. In: YOUNG, Lawrence A. (Org.), *Rational choice theory and religion: summary and assessment*. New York: Routledge, 1997. p.25-44.
- LEHMANN, David. *Struggle for the spirit: religious transformation and popular culture in Brazil and Latin America*. Oxford: Polulity Press, 1996.
- LIMA, Alceu Amoroso. *Voz de Minas: ensaio de sociologia regional brasileira*. 2.ed. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1946.
- MACHADO, Maria das D. C. *Carismáticos e pentecostais: adesão na esfera familiar Campinas: Autores Associados/ ANPOCS*, 1996.
- _____; MARIZ, Cecília L. Mulheres e prática religiosa nas classes populares: uma comparação entre as igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos carismáticos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, Anpocs, n.34, p.71-87, 1997.
- MARCONDES, J. V. (Org.). *São Paulo: espírito, povo, instituição*. São Paulo: Pioneira, 1968.
- MAFRA, Clara Cristina. *Na posse da palavra: religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais*. 1999. Tese (Doutorado em Antropologia Cultural) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1999.
- _____. Relatos compartilhados: experiência de conversão entre brasileiros e portugueses. *Mana*, Rio de Janeiro, v.6, n.1, p.57-86, 2000.
- _____. A sedução em tempo de abundância: análise das igrejas pentecostais enquanto objeto de arte. In: VELHO, Otávio (Org.). 2003. *Circuitos infinitos: comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha*. São Paulo: Áttar Editorial, 2003.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando*. 1997. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - FFLCH, Universidade de São Paulo. São Paulo, 1997.
- _____. *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*. 2001. Tese (Doutorado em Sociologia) - FFLCH, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2001.
- MARIZ, Cecília Loreto. *Coping with poverty - pentecostais and christian base communities in Brazil*. Philadelphia: Temple University Press, 1994.
- _____. Libertação e ética: Uma análise do discurso dos pentecostais que se recuperaram do Alcoolismo. In: ANTONIAZZI, Alberto. et. al. *Nem anjos nem demônios*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 204-224.
- _____. Peter Berger: uma visão plausível da religião. In: ROLIM, Francisco Cartaxo (Org.). *Religião numa sociedade em transformação*. Petrópolis: Vozes, 1997a. p.91-11
- _____. O demônio e os pentecostais no Brasil. In: BIRMAM, Patrícia; NOVAES, Regina Reyes. *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997b. p.45-59
- _____. A dinâmica das classificações no pentecostalismo brasileiro. In: SOUZA, Beatriz Muniz. et al (Org.). *Sociologia da religião no Brasil: revisitando metodologia, classificações e técnicas de pesquisa*. São Paulo: PUC-SP/UMESP, 1998. p. 85-92
- MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- MARTIN, David. *Tongues of fire: the explosion of protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell, 1990.
- MONTERO, Paula. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: MICELI, Sérgio. *O que ler nas Ciências Sociais Brasileiras (1970-1998)*. Antropologia 1. São Paulo: Sumaré/ Brasília: ANPOCS, 1999. p.327-363
- NARCISO, Rodrigo Narciso. Revista *O Brasil Feito À Mão* www.cultura.mg.gov.br/?task= interna&sec=1&cat=39&con=1007. Acesso em: 16 ago., 2007.
- NORA, Pirre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *História e Cultura: Projeto História*, [S.l.], n.10, p.7-28, 1993.
- NOVAES, Regina Reyes. Os escolhidos de Deus. *CADERNOS DO ISER*, Rio de Janeiro, Marco Zero, n.19, 1985.
- _____. A dinâmica das classificações no pentecostalismo brasileiro. In: SOUZA, Beatriz Muniz et al (Org.). *Sociologia da Religião no Brasil: revisitando metodologia, classificações e técnicas de pesquisa*. São Paulo: PUC-SP/UMESP. 1998. p. 85-92
- ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos A. (Org.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- PACE, Enzo. Religião e globalização. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos A. (Org.), *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p.25-42
- PAGE, John. *Brasil para Cristo: the cultural construction of pentecostal networks in Brazil*. 1984. Tese (Doutorado em Antropologia) - New York University. New York: 1984.
- PRANDI, Reginaldo. Perto da magia longe da política. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n.34, 1992.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Dominus, 1965.
- _____. *O mandonismo local na vida política brasileira*. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros/ USP, 1969.
- _____. *Bairros rurais paulistas*. São Paulo: Duas Cidades, 1973a.
- _____. *O campesinato brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 1973b.
- _____. *Cultura, sociedade rural, sociedade urbana no Brasil*. São Paulo: Edusp, 1978.
- _____. Variações sobre a técnica do gravador no registro da informação viva. São Paulo: CERU, 1973.
- _____. Identidade Nacional, religião e expressões culturais: a criação religiosa no país. In: SACHS, Viola. *Brasil & EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Gaal, 1988. p.59-84.
- PIERUCCI, Antônio Flávio, PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec. 1996.
- _____. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos A. (Org.), *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p.249-262.
- _____. Secularização em Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v.13, n.37, jun., p.43-73, 1998.

- _____. A religião como solvente. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo: n.75, jul., 2006a.
- _____. Cadê a diversidade religiosa? Comentários ao texto de Marcelo Camurça. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006b. p.49-51.
- ROBBINS, Joel. Introduction: global religions, Pacific island transformations. *J. Ritual Stud.*[S.l.], n.15, p.7-12, 2001.
- ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Rio de Janeiro: Vozes, 1985.
- ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- SACHS, Viola. *Brasil & EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Gaal, 1988.
- SAHLINS, Marshall. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é uma objeto em extinção *Mana*, Rio de Janeiro, v.3, n.1, p.41-73, 1997. parte 1.
- SANTOS, Myrian S. dos. O pesadelo da amnésia coletiva: um estudo sobre os conceitos de memória, tradição e traços do passado. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo: Anpocs. 23. 1993. pp70-85.
- _____. Sobre a autonomia das novas identidades coletivas: alguns problemas teóricos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, Anpocs, n.38, p.70-85, 1998.
- SEGATO, Rita Laura. Cambio religioso y desetinificación: la expansión evangélica en los Andes Centrales de Argentina. *Religiones Latinoamericanas*, México, n.1, enero/junio, 1991.
- _____. Formações de diversidade: nação e opções religiosas no contexto da globalização. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos A. (Org.), *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p.219-48
- SEPULVEDA, Juan. Reinterpreting Chilen Pentecostalism. *Social Compass*, [S.l.], v.43, n.3. p.299-318, 1996.
- SOUZA, Beatriz Muniz de. *A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo*. São Paulo: Duas Cidades, 1969.
- _____. Pentecostalismo. In: _____. *As religiões da humanidade*. São Paulo: Ed.Abril. 1973. p.785-800. v.4.
- _____. (Org.). *Sociologia da religião no Brasil: revisitando metodologia, classificações e técnicas de pesquisa*. São Paulo: PUC-SP/ UMESP, 1998.
- SOUZA, Jessé. Max Weber e a ideologia do atraso brasileiro publicado. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n.38, 1998.
- STARK, Rodney, BAINBRIDGE, William Sims. *The future of religion: secularization, revival, and cult formation*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- _____. *A theory of religion*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1996.
- _____; IANNACCONE, Laurence. Sociology of religion. In: BORGATTA, Edgar F; BORGATTA, Marie L. (Eds.), *Encyclopedia of sociology*. New York: MacMillan Publishing Company, 1992. p.2029-2037. v. 4.
- _____. Rational choice propositions about religious movements. *Religion and social order*, [S.l.], v.3A. p.241-261, 1993.
- STOLL, David. *Is Latin America turning protestant? The politics of evangelical growth*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- USARSKI, Frank. O dharma verde-amarelo mal sucedido: um esboço da acanhada situação do Budismo. *Estudos Avançados*. São Paulo, n.52, set./dez., p.303-320, 2004.
- WARNER, Stephen. Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States. *American Journal of Sociology*, [S.l.], n.98, p.1044-1093, 1993.
- WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. 3.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.
- _____. *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- _____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 15.ed. São Paulo: Pioneira, 2000.
- WILLEMS, Emilio. *Followers of the new faith: cultural changes and the rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1967.

Anexo I



Anexo II

