

O PROTESTANTISMO NO NORDESTE DO BRASIL

Orivaldo P. Lopes Júnior*

Professor Doutor do Departamento de Ciências Sociais
da Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN

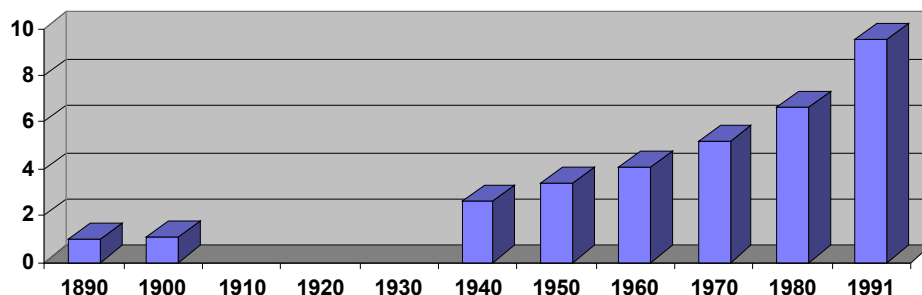
Dizia o sociólogo político Paul Freston no I Encontro Nordestino de Políticos Evangélicos, em 14 de setembro de 1991: "uma mudança cultural de longo alcance está fazendo dos evangélicos uma força social cada vez maior no Brasil". O fato marcante da participação crescente dos evangélicos na América Latina, continente de perfil tradicionalmente católico, interessou o sociólogo David Martin a fazer um estudo cujo sub-título é *"the explosion of protestantism in Latin America"*. A conversão ao protestantismo no Brasil pode ser observada em termos quantitativos no seguinte quadro:

QUADRO I

**PERCENTUAL DA POPULAÇÃO EVANGÉLICA
EM RELAÇÃO À POPULAÇÃO TOTAL DO BRASIL
DE 1890 A 1988**

	1890	1900	1940	1950	1960	1970	1980	1991
PERCENTUAL DA POPULAÇÃO.	0,99	1,07	2,60	3,35	4,03	5,16	6,62	9,57

Fonte: Anuário Estatístico da FIBGE, exceto 1991, que foi obtido pela Internet da Home Page da FIBGE.



A evolução percentual dos evangélicos em relação à população do Brasil não tem sido semelhante nas cinco regiões do país. O Sul sempre teve uma participação maior devido à presença do protestantismo de migração. Atualmente a região Norte começa a alcançar a região Sul. Tem sido grande o crescimento também na região Centro-Oeste, enquanto o Sudeste permanece na média, mas influenciando o percentual nacional devido ao grande número absoluto de evangélicos ali. A peculiaridade do Nordeste em relação às demais regiões está no fato de ser sempre a que manteve um percentual menor de evangélicos em relação à população total da região, conforme se pode observar no quadro seguinte.

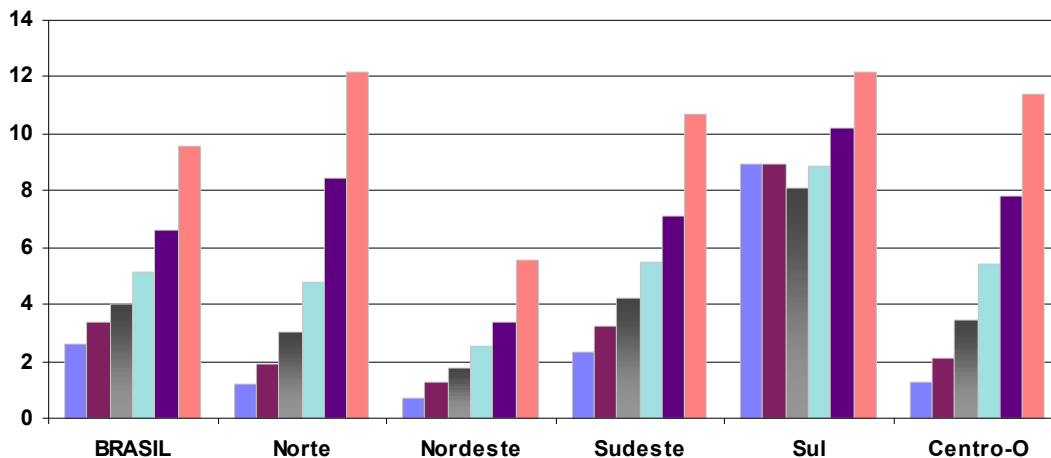
* Publicado originalmente em 1998.

QUADRO II

PERCENTUAL DE EVANGÉLICOS DA POPULAÇÃO DO BRASIL E REGIÕES DE 1940 A 1991

	1940	1950	1960	1970	1980	1991
BRASIL	2.6	3.35	4.03	5.16	6.6	9,57
NORTE	1.2	1.9	3.01	4.8	8.43	12,16
NORDESTE	0.73	1.3	1.79	2.55	3.4	5,54
SUDESTE	2.3	3.24	4.24	5.47	7.11	10,71
SUL	8.92	8.92	8.09	8.88	10.17	12,17
CENTRO-OESTE	1,3	2,1	3,43	5,45	7,8	11,43

Fonte: Censos Decenais do IBGE



O percentual de evangélicos no Nordeste em 1980 é o mesmo do Brasil em 1950, o que quer dizer que a "explosão do protestantismo na América Latina" tem tido, no Nordeste do Brasil, um efeito retardado de 30 anos. A afirmação de ser o Nordeste a região menos evangélica do Brasil refere-se a um fato marcado geograficamente e historicamente num período determinado, e documentado quantitativamente através de seis censos gerais do país.

Alguns autores, observando esse fenômeno teceram comentários do tipo:

*A única região que não tem acompanhado a taxa nacional de crescimento evangélico é a **Nordeste**, onde somos apenas 3,4% da população regional e menos de 1% da população rural. Eis aí um grande desafio para se descobrir as causas.* (GONÇALVES, 1985: 72).

A adesão ao protestantismo no Sertão cresce com o tamanho das comunidades. Dessa forma, os protestantes chegam a 0,2% nas comunidades menores, 4,6% em cidades costeiras de tamanho moderado e 8,6% no Grande Recife com uma população de mais de dois milhões. (MARTIN, 1990: 71)

As pessoas não se convertem ao protestantismo no Nordeste da mesma forma que se convertem no restante do país, ou que pelo menos não permanecem convertidas. Ora, se a conversão, como pressupomos, se relaciona a transformações sociais, que espécie de transformações ocorreram ou, mais apropriadamente, deixaram de ocorrer no Nordeste, para que ela não se desse da mesma forma que em outras regiões?

É importante saber não somente como convertidos são conduzidos pela cura processos as pessoas neste ou naquele meio estrutural e cultural se tornam ou pela música ou por oportunidades de participação, mas também por quais suscetíveis à conversão. (MARTIN, 1990: 186).

Esta é a questão que nos interessa. Mais adiante, o autor acrescenta: *ainda não podemos entender os processos locais pelos quais certas pessoas permanecem estrutural e*

culturalmente fechadas (...) às soluções apresentadas por uma nova religião. (Idem). O objetivo aqui é justamente dar uma contribuição para que tais "processos locais" possam ser melhor compreendidos.

Tomando como ponto de partida o pressuposto de que existe um sentido para os fenômenos sociais aparentemente arbitrários, procede a crítica de Waldo César àqueles que, por falta de uma perspectiva teórica, *se furtam de fazer uma sociologia do sistema protestante dentro da realidade brasileira, e se contentam com uma sociologia da paróquia* (CÉSAR, 1973:p.32). Este trabalho busca exatamente fazer *uma sociologia do sistema protestante*, entender o conjunto de fatores que cerceiam seu desenvolvimento para compreender a interligação da religião e dos demais campos em luta na sociedade.

Como se apresenta o "sistema protestante" em seu conjunto no contexto da realidade nordestina? Quais as circunstâncias que facilitam ou inibem, nesse contexto, a conversão ao protestantismo? O que há no campo religioso do Nordeste de peculiar em relação às outras regiões do Brasil que produzem esta configuração peculiar da religiosidade protestante? Parece confirmar-se a observação de César de haver pouca "sociologia do sistema protestante" pois essa peculiaridade religiosa do Nordeste não gerou qualquer debate na literatura especializada.

J. Merle Davis, por exemplo, já em 1942, propôs-se a fazer um diagnóstico das causas do crescimento da igreja evangélica no Brasil, *baseando-se em fatores externos* (economia e sociedade), e em sua pesquisa registra o lamento das igrejas do Nordeste quanto à *mudança de seus membros das igrejas antigas, e o problema de se manter igrejas esvaziadas em áreas sem população* (DAVIS, 1943:148). Talvez seja o primeiro registro sociológico da dificuldade do protestantismo no Nordeste.

A questão só volta a ser registrada por Emilio Willems em seu livro *Followers of the new faith*, escrito entre 1965 e 1967, no qual irá se referir especificamente ao crescimento por regiões: *... cuidadoso escrutínio nos dados censitários, sugere que em algumas regiões do Brasil o protestantismo tem tido sucesso moderado, especialmente em contextos rurais tradicionais* (WILLEMS, 1967:13). Mais adiante, neste livro, refere-se explicitamente ao Nordeste como *não tendo sido particularmente receptivo ao proselitismo protestante* (Idem: 53). À página 69 faz a seguinte comparação entre as cinco regiões do Brasil:

(...) A mais evidente discrepância entre o número de protestantes e população relativa é encontrada no Nordeste, que contem 31,6% da população total(refere-se a 1960) mas apenas 11,6% de todos os protestantes brasileiros. Os 9 estados do Nordeste constituem uma área de alta densidade populacional que têm permanecido relativamente não afetada por recentes mudanças socioculturais. (...) (Quanto ao Centro-Oeste e Norte terem maior percentual de protestantes que o Nordeste) é compreensível, pois nenhuma das duas regiões é comprometida firmemente com o sistema de valores e o tipo de estratificação social que tem agido como empecilho para mudança no Nordeste.

Posteriormente, entre 1970 e 1973, William Read une-se a Frank Ineson e ambos escrevem um livro sobre a religião no Brasil, com o título *Brazil 1980: the protestant handbook*. O levantamento estatístico foi monumental, mas sob uma perspectiva excessivamente positivista. Sobre o Nordeste fizeram as seguintes observações:

A região Nordeste tem 18% da área total do Brasil, com 30% da população, entretanto, tem apenas 13% dos membros protestantes do Brasil (READ et INESON, 1943: 47). (Mais adiante acrescentam:) *O censo governamental das igrejas protestantes em 1967 não contém informações acerca de 1909 municípios, indicando que há ainda grandes áreas do Brasil que não têm um número suficiente de crentes para desenvolver centros organizados de culto. Se nos detivermos para saber onde estão estes 1909 municípios descobriremos que o maior número deles, 805, está localizado no Nordeste.*

Esses compreendem 59% de todos os municípios da região. O maior Estado, a Bahia, tem 170 desses municípios; o Rio Grande do Norte tem 118 e a Paraíba, 116. (Idem: 127)

Francisco Cartaxo Rolim, em pesquisa realizada em 1977 no CERIS sobre o protestantismo no Brasil, fez os seguintes comentários curtos sobre o Nordeste: *no Nordeste a concentração de protestantes é relativamente baixa (...) O Nordeste aparece como a região mais resistente à penetração evangélica, o que confirma seu caráter de catolicismo tradicional. A significação protestante nesta área é menos expressiva, em 1940, 1950 e 1970 (ROLIM, 1977: 11).*

Apesar de analisados diversos outros trabalhos sobre a religião em geral e o protestantismo em particular no Brasil¹, e na maioria deles serem encontradas referências diretas ou indicações sobre o menor índice de protestantes no Nordeste, e de geralmente se dar algum tipo de explicação ao fenômeno, a questão não gera debate. A explicação que cada um dá parece ser destituída de controvérsia. Uma análise mais detida dessas explicações, porém, revela não só diversidade mas contraditoriedade.

Alguns sugerem causas circunstanciais sem qualquer significado sociológico, como erro no lançamento dos dados, inserção historicamente posterior², ou coisas do gênero. Um outro grupo atribui à migração ou urbanização e, finalmente, há os que falam da falta de modernização no Nordeste como fator preponderante.

A HIPÓTESE MIGRAÇÃO-URBANIZAÇÃO

Transitando pelas principais cidades da região Nordeste, e sem a ajuda de dados estatísticos, tem-se a impressão de que nada há ali que a diferencie das demais regiões em termos do número de evangélicos. E, de fato, nessas cidades, os percentuais de evangélicos se aproximam ao do restante do país. Na zona rural do Nordeste, entretanto, os evangélicos chegam a ocupar em certas áreas percentuais de menos de 1%. Esse é um fator que pesa bastante no cômputo geral da região, pois a zona rural no Nordeste tem um percentual populacional maior que o das demais regiões

Isso levou vários autores a colocar na migração e na urbanização a causa do menor percentual de evangélicos no Nordeste. Para Davis, por exemplo, as igrejas no Nordeste tinham poucos fiéis em relação às suas co-irmãs no sul porque um grande número estava emigrando. Na medida em que a migração precede lógica e cronologicamente à urbanização, ela foi causa, aceite-se provisoriamente, do crescimento das igrejas evangélicas nos centros urbanos. Foi a migração, ao mesmo tempo, responsável pelo enfraquecimento das igrejas no pólo emissor? Colocada a questão dessa maneira, a resposta parece ser evidentemente afirmativa. No entanto, refletindo mais detidamente sobre o assunto, a resposta parece não ser tão simples.

A região Nordeste teve sua participação na população do Brasil reduzida de 35% para 29,2% entre 1940 e 1980. Isso ocorreu principalmente por causa da migração e

¹ Como, por exemplo, Regina Novaes, Paulo Siepiersky, Hoeffle, Martin, Hoonart, Marly Teixeira, Elizete Silva, Pedro Ribeiro e Mendonça. Os trabalhos desses autores estão citados na bibliografia.

² Em termos de período, não houve qualquer atraso significativo na penetração do protestantismo no Nordeste em relação às demais regiões. Os batistas, por exemplo, organizaram sua primeira igreja no Brasil em Salvador, Bahia, em 15 de outubro de 1882, e o crescimento dessa denominação na região foi acelerado no final do século XIX e início do século XX. Os pentecostais surgiram no Brasil quase que simultaneamente em Belém do Pará (Assembléia de Deus, 19/11/1910) e São Paulo (Congregação Cristã do Brasil, também em 1910). A primeira dessas denominações logo se espalhou por todo o Brasil, no Nordeste especialmente, visto haver em Belém, naquele período, muitos nordestinos envolvidos com o ciclo da borracha. A Congregação Cristã do Brasil organizou sua primeira igreja no Nordeste em 1921.

naturalmente deve ter se refletido nas igrejas evangélicas, enfraquecendo-as de alguma forma. Porém os dados pelos quais se pode afirmar que o protestantismo no Nordeste é relativamente menor do que o das outras regiões é um dado percentual, isto é, se a região perdeu X% de pessoas no período de 1940 a 1980, por terem ido para outras regiões, era de se esperar que o número de protestantes se reduzisse também em pelo menos X% no mesmo período.

Infelizmente, não há como saber o percentual de protestantes que emigraram para comparar com o da região como um todo, mas se o percentual de protestantes que emigraram foi maior do que o da população, que é exatamente o que essa explicação pressupõe, então surge a pergunta: por que os protestantes nordestinos seriam mais propensos a emigrar do que os nordestinos não-protestantes?

As pesquisas de campo como a de Paulo Siepiersky e John Page parecem negar que os protestantes emigrem mais do que os não protestantes. A pesquisa de Page, por exemplo, mostra que nas favelas do Rio de Janeiro 18% era composta de cariocas e 82% de migrantes e as igrejas das mesmas favelas eram compostas de 20% de cariocas e 80% de migrantes. Se os protestantes migrassem mais do que os não protestantes, as favelas teriam um índice de migrantes muito maior que a população em geral. A posição dos pré-conversionistas, isto é, aqueles que defendem a posição de que os migrantes se convertem ao protestantismo antes de emigrarem fica enfraquecida.

Os pós-conversionistas, isto é, aqueles que defendem a propensão do migrante a se converter, representam um grande grupo, pois essa foi uma posição um tanto em voga uns tempos atrás. Isso explicaria porque cresce o número de protestantes nas grandes cidades receptoras, mas não explicaria porque decresce no pólo emissor. De qualquer forma, atribuir à urbanização o crescimento do protestantismo, especialmente da ala pentecostal, não explica coisa alguma pois a urbanização é apenas uma faceta de um processo mais amplo que é a modernização.

O **QUADRO III** permite a conclusão de que não foi a migração a causa do menor crescimento dos evangélicos no Nordeste do Brasil: enquanto a participação percentual da população nordestina em relação ao total da população brasileira decresceu de 35%, em 1940, para 29,2%, em 1980, a participação dos evangélicos do Nordeste no total dos evangélicos brasileiros cresceu de 9,8%, em 1940, para 15%, em 1980. Para que a migração fosse a explicação da fraqueza dos protestantes em relação à população regional, eles teriam que ter crescido de modo extraordinário para perderem muitos membros (os emigrantes) e, ainda assim, crescerem na participação nacional. Isso nos levaria a concluir que o protestantismo no Nordeste não é o mais fraco do Brasil, pelo menos no que tange ao fator crescimento, e sim o mais vigoroso. Como, porém, sustentar essa hipótese, se continua presente o fato dos evangélicos no Nordeste serem apenas 3,4% da população regional, em contraste com a média nacional de 6,62% em 1980?

QUADRO III
PERCENTUAL DA POPULAÇÃO E DOS EVANGÉLICOS
DO BRASIL POR REGIÃO DE 1940 A 1980

REGIÕES		1940	1950	1960	1970	1980
NORTE	Pop. Total	3.5	3.6	3.6	3.8	4.9
	Pop. Evangélica	1.6	2.1	2.7	3.6	6.3
NORDESTE	Pop. Total	35.0	34.6	31.6	30.1	29.2
	Pop. Evangélica	9.8	13.7	14.0	14.9	15.0
SUDESTE	Pop. Total	44.5	43.4	43.7	42.7	43.4
	Pop. Evangélica	39.4	41.8	46.0	45.3	46.8
SUL	Pop. Total	13.9	15.1	16.7	17.7	15.9
	Pop. Evangélica	47.6	40.2	33.7	30.4	24.6
CENTRO-	Pop. Total	3.1	3.3	4.2	5.4	6.3

OESTE	Pop. Evangélica	1.6	2.1	3.6	5.7	7.4
-------	-----------------	-----	-----	-----	-----	-----

Fonte: Censos Decenais do IBGE

A HIPÓTESE DA MODERNIZAÇÃO

A cultura no Brasil torna-se subsidiária de uma formação senhorial e encontra na civilização católica um suporte ideológico que lhe dá sustentação³. O protestantismo vai esbarrar, por isso mesmo, em suas primeiras inserções num bloco sólido de resistência, e só consegue, na segunda metade do século XIX, uma penetração significativa quando surgem algumas fissuras nesse bloco. Antônio Gouvêa Mendonça demonstra em seu livro *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*, a larga aceitação do protestantismo justamente nas populações livres que se formavam à beira das estradas paulistas, bem como na classe média urbana através dos colégios denominacionais (MENDONÇA, 1984: 123).

O mesmo processo de dominação na relação entre o Brasil e os países centrais se reproduz internamente, remetendo o Nordeste a uma condição de região periférica. Isso se dá especialmente após o fortalecimento da lavoura do café no Centro-Sul e a decadência do ciclo da cana de açúcar no Nordeste. Dessa maneira, pode-se deduzir que a chamada modernização, que atingiu o Brasil tão tardiamente, atingiu o Nordeste ainda mais tarde.

De fato, não é só o número percentual de protestantes que é discrepante no Nordeste (6,9% em 1988) em relação ao restante do país (10,77% em 1988 - PNAD). Segundo reportagem da revista *Veja*, de 21 de novembro de 1990, acerca dos dados da PNAD daquele ano, o Nordeste tem, também, elevado grau de analfabetismo (35,9%) em relação ao Brasil (18,2%); tem apenas 15,5% da população que estudou por oito anos ou mais, enquanto a média nacional é de 24,3%; tem apenas 22,8% de empregados com carteira assinada (a média nacional é de 39,1%); tem apenas 67,7% das residências com luz elétrica e 51,3% com água encanada (média nacional: 86,9 e 72,7% respectivamente). 15,8% da população nordestina vivem em barracos enquanto, a nível nacional, essa percentagem cai para 5,8%. 44,7% dos nordestinos recebem até um salário mínimo, enquanto no país esse número cai para 27,2%. A mesma discrepância se nota no número de crianças trabalhando (15,9% no Nordeste, 12,1% no Brasil), de mulheres trabalhando por até um salário mínimo (44,7% Nordeste, 27,2% Brasil), de pessoas que não contribuem para a Previdência Social (70,7% no Nordeste, 49,4% no Brasil), de residências com lixo coletado (de 38,8% para 62,9%) e com geladeira (40,4% para 70%). Acrescente-se a isso tudo o fato do Nordeste ser a menos urbanizada das regiões brasileiras.

O problema com esta hipótese da modernização é em que medida pode-se relacionar o protestantismo contemporâneo com a modernidade e, ainda mais complicado, o protestantismo contemporâneo *brasileiro* com a modernidade. Como explicar, só para citar um exemplo, que o protestantismo tradicionalmente tenha defendido em países centrais as teses do liberalismo e, no Brasil, conforme lembra Ruben Alves, uma grande parte ter se identificado com os militares no golpe de 1964 (ISER Nº 8, 1979: 46)? É preciso tomar cuidado, então, ao se tentar *aplicar idéias de Max Weber ao continente latino-americano* (HOORNAERT, 1973: 89). Entretanto, um bom número de autores, ao associarem o protestantismo ao progresso, e com isso explicarem o número relativamente

³ Devemos considerar as relações entre a burguesia comercial metropolitana e a classe senhorial da colônia como relações sociais de produção dominantes; por isso somos levados a afirmar a dominância do modo de produção capitalista que rege essas relações, muito embora na esfera da produção predominem relações de produção pré-capitalistas. (OLIVEIRA, 1985: 59)

menor de protestantes no Nordeste, estão tendo como pano de fundo as teses de Weber e identificando o protestantismo brasileiro com o protestantismo da Reforma.

A transposição, às vezes, é feita de um modo que deixa de lado possíveis peculiaridades históricas, como no caso do prefácio que Berger faz ao livro de Martin, onde diz que o protestantismo representa o despertar de *um estágio mais moderno de crescimento econômico* (MARTIN, 1990:IX). Porém, observações como a que segue são freqüentemente encontradas nos estudos acerca do protestantismo na América Latina que parecem afirmar exatamente o oposto:

No ano de 1956, apenas uma igreja Batista de Buenos Aires mostrou crescimento; as outras aparentemente marcavam passo. Certo professor de seminário evangélico na Argentina observa que a elevação do nível de vida dá aos argentinos o senso de satisfação, levando-os a reagirem lentamente em favor do evangelho (READ et alli, s/d: 103).

Diante da dificuldade de se usar o conceito de modernização para explicar o menor sucesso do protestantismo no Nordeste os autores que defendiam essa explicação tiveram de recorrer a duas explicações *ad hoc*: a primeira defende que na sua origem o protestantismo no Brasil representava o interesse no progresso e modernização da sociedade mas, por faltar plausibilidade a esta proposta, houve uma adaptação. A segunda tentou preservar o conceito de modernidade apenas a uma ala do protestantismo.

No primeiro caso alguns cientistas sociais assumem que a explicação para a inadequação desse protestantismo ao perfil clássico está no processo de sincretismo pelo qual ele passou na América Latina e no Brasil. Para tais estudiosos, o protestantismo de hoje no Brasil, especialmente a sua face pentecostal, não tem muita coisa a ver com o protestantismo que se desenvolveu junto com a modernização, que por sua vez acompanhou a revolução burguesa, pelo fato de ter se modificado no percurso.

Originalmente, o protestantismo no Brasil, especialmente o protestantismo de missão, surgiu como uma expansão do modo norte-americano de vida, naquilo que se convencionou chamar de "Destino Manifesto".

Desse modo renascia o ideal que marcou a transferência dos "peregrinos" para a América. O protestantismo americano do século XIX cria na possibilidade de forjar uma civilização cristã segundo o modelo protestante. A oportunidade de, agora, ver essa realidade transbordar-se para além das fronteiras americanas vai servir de base para a empresa missionária. Encorajava-os a certeza da veracidade da sua definição de mundo e da aplicabilidade universal do seu modelo de civilização (COSTA, 1988: 25).

Fazia parte da estratégia dessa expansão ideológica alcançar "as classes dirigentes, intelectuais e políticas". Para isso *as escolas paroquiais tinham função de apoio à pregação conversionista e os colégios a de introduzir a nova ideologia* (MENDONÇA, 1984: 112). No decorrer do tempo, entretanto, argumenta César, esse projeto não encontrou **plausibilidade** no contexto brasileiro e acabou tendo de se contextualizar para prosseguir. Isso se deu não sem uma série de lutas internas nas denominações, pois tornava-se necessária a transferência do poder das mãos dos missionários americanos para os líderes nacionais (CÉSAR, 1973: 40).

Isso significa que o abandono do perfil modernizante, expressão do liberalismo econômico, se deu por uma questão de sobrevivência:

O protestantismo teve algum êxito inicial, em boa parte devido à sua proposta religiosa que tendia a ocupar alguns espaços deixados pela religião oficial e cultural, devidos à fraqueza momentânea desta. Sem dúvida, o ímpeto polêmico foi uma grande força. Mas com a arregimentação de suas próprias forças por parte da Igreja Católica, que começa ainda no século XIX e se estende pelas primeiras décadas da República, no sentido de substituir o

catolicismo ibérico, acomodado e, em muitos pontos, sensivelmente liberal, por um outro tridentino e agressivo, as adesões ao protestantismo já não continuaram tão fáceis. Por outro lado, as próprias inadequações entre a proposta protestante e a realidade social deram a sua contribuição para o arrefecimento do ímpeto conversionista. Restaria um último reduto protestante: a educação. Mas a secularização de suas escolas e a expansão da educação oficial que acompanhou a política laicizante republicana que atingiu todo sistema educacional religioso, inclusive o católico, acabou por esvaziar também este último reduto da estratégia missionária protestante (MENDONÇA, 1984: 257).

Donald Curry afirma que na zona leste do interior mineiro, onde ele estudou o protestantismo, *não se encontra a ética protestante entre os protestantes dali* (CURRY, 1968: 262). Para ele, o protestantismo em "Lusíada" não é a expressão de uma transformação social, mas *constitui-se um reavivamento da estrutura social tradicional* (Idem: 269). Nas palavras de Prócoro Velasques Filho: *O protestantismo que Weber descreveu não chegou aqui* (MENDONÇA et VELASQUES, 1990: 210).

Cândido Camargo também admite que houve o *desenvolvimento de traços característicos do protestantismo entre nós*, o qual só lembra em alguns aspectos... os fundamentos sociais e psicológicos da Reforma do século XVI (CAMARGO, 1973: 136). O resultado desse sincretismo seria uma "esquizofrenia", em que o protestantismo é ao mesmo tempo *estrangeiro e patriótico, moderno e amoldado aos valores e cultura brasileiros* (MARTIN, 1990: 62), levando a uma ética, às vezes, bastante ambígua.

A segunda alternativa é dividir o protestantismo em duas alas, sendo uma moderna: o protestantismo de migração e de missão, e outra tradicional: o protestantismo pentecostal. Isso é o que faz, por exemplo, Maciel ao restringir as características modernizantes analisadas em seu livro ao protestantismo de missão (MACIEL, 1988: 7). Essa ala do protestantismo favoreceu, *em diferentes momentos e vários aspectos, a disseminação da ideologia liberal e sua penetração nas classes menos favorecidas* (Idem: 21).

Tese igual é encontrada no debate sobre a *Classificação e diversidade religiosa no Brasil* (LANDIM, 1989: 89s). Os protestantes tradicionais (não-pentecostais) seriam reprodutores do modelo norte-americano, enquanto os protestantes pentecostais seriam mais autóctones e, portanto, mais desvinculados da ideologia liberal norte-americana.

Pelo que se nota à primeira vista, o fenômeno da pequena participação de evangélicos na população nordestina se aplica igualmente tanto aos tradicionais como aos pentecostais, talvez mais acentuadamente aos tradicionais. Porém o que precisa ser melhor entendido é qual a diferença de universo simbólico entre os dois grupos que afeta a prática (ética) dos adeptos. São os tradicionais que, teoricamente, estariam mais próximos do perfil clássico de protestantismo. No entanto, Regina Novaes, no estudo que fez sobre os pentecostais no interior de Pernambuco, nota que a igreja evangélica tradicional que já existia ali (Batista) não chegou a "alterar as relações no campo religioso" (NOVAES, 1985: 62). Ora, isso é estranho, pois se os pentecostais possuem, como normalmente se pensa, um universo simbólico mais místico e, portanto, menos racionalista com relação ao mundo, então por que eles provocaram maior alteração nas relações de força do que as tradicionais que possuem claramente esse perfil?

Parece que o pentecostalismo não se enquadra tão bem dentro daquela categoria de *religiões místicas que seguem um caminho oposto ao da racionalização da economia* (WEBER, 1984: 461). Ele se encaixa melhor na categoria de religiosidade ascética intramundana e, por isso, dentro do quadro geral do protestantismo. Daí não ter sido feito um estudo restrito a um dos blocos do protestantismo brasileiro.

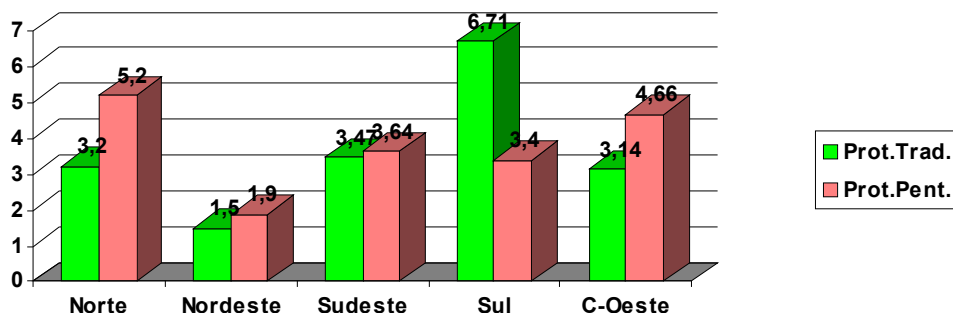
Existem, evidentemente, muitas diferenças entre os tradicionais e os pentecostais, mas para os fins desta dissertação nenhuma delas se apresenta como definitiva, principalmente porque o baixo percentual de protestantes no Nordeste é compartilhado de igual forma entre os tradicionais e os pentecostais.

QUADRO IV

PROTESTANTES TRADICIONAIS E PROTESTANTES PENTECOSTAIS EM RELAÇÃO À POPULAÇÃO DE CADA REGIÃO EM 1980

REGIÕES		POPULAÇÃO	PROTESTANTE S	PROTESTANTE S
		DA REGIÃO	TRADICIONAIS	PENTECOSTAIS
NORTE	N.º	5.880.706	189.281	306.451
	%	100	3,2	5,2
NORDESTE	N.º	34.815.439	522.818	660.575
	%	100	1,5	1,9
SUDESTE	N.º	51.737.148	1.796.292	1.884.988
	%	100	3,47	3,64
SUL	N.º	19.031.990	1.276.685	659.975
	%	100	6,71	3,4
C-OESTE	N.º	7.545.769	237.267	351.514
	%	100	3,14	4,66

Fonte: Censo Demográfico de 1980 do IBGE



Hoje, o que destoa nesse tipo de generalização, é o neo-pentecostalismo que, apesar de usar a linguagem das igrejas protestantes e em especial das pentecostais, se estrutura de modo diferente: não se preocupa prioritariamente em formar comunidade e sistematiza a ética cotidiana de modo diferente, isto é, mais livre quanto aos costumes e mais hedonista quanto às riquezas⁴.

Essas explicações sobre a imperfeita adequação do protestantismo brasileiro ao perfil de modernidade, conforme descrito por Troeltsch, a primeira de que o protestantismo sofreu um processo de mudança no decorrer dos tempos, e a segunda de que existe uma ala do protestantismo que, por ser mística, *segue um caminho oposto ao da racionalização da economia* (WEBER, 1984: 461)⁵, sofrem, acima de tudo, de um grave defeito

⁴ MARIANO, R. Os Neo-Pentecostais e a Teologia da Prosperidade. In Novos Estudos CEBRAP, No. 44, março de 1996, pp. 24-44.

⁵ Ver também, sobre esse assunto, ROLIM, 1986: 74.

epistemológico. Na medida em que recorrem a *explicações ad hoc*, impedem o estabelecimento de teorias passíveis de falseabilidade (POPPER, 1975: 268), isto é, quando se diz que o protestantismo é propenso a se desenvolver onde haja a modernização, mas esse protestantismo é limitado a um período de tempo ou a um determinado tipo de protestantismo, invalida-se a teoria como um todo. É como o exemplo de Popper: "todos os cisnes são brancos, exceto os que não são brancos". Por isso é preciso buscar outra solução.

NOVAS HIPÓTESES

Como se vê, a pergunta acerca do lugar que o protestantismo representa na estrutura social não tem uma resposta simples. As discussões até aqui mostraram um certo emaranhado de teorias. É necessária uma teoria chave que funcione como paradigma e dispense o investigador de ter de recorrer a várias. O perfil sócio-cultural dos protestantes não é facilmente identificável, porém uma pista pode estar no fato do campo religioso nordestino se caracterizar pela forte oposição entre católicos e protestantes (NOVAES, 1985: 62) e os católicos, diferentemente do que acontece nas demais regiões, terem sempre mantido uma presença forte em praticamente todas as classes, deixando assim pouco espaço de manobra para os protestantes. Essa é uma das hipóteses que nortearam a pesquisa aqui relatada. Recorrendo ao esquema weberiano de sacerdote, profeta e feiticeiro, desenvolvido por Bourdieu, poderíamos dizer que no Nordeste faltou espaço para um profetismo eficaz, tanto endógeno como exógeno. A forma mediante a qual o protestantismo poderia promover conversões no Nordeste seria através de agentes do profetismo, mas o terreno pouco fecundo para profetas foi uma das causas da dificuldade de sua inserção no Nordeste. Essa é outra hipótese.

"Campo Religioso", "Agentes"... esses conceitos remetem a Pierre Bourdieu e à teoria por ele desenvolvida que pode ser útil na explicação do fenômeno aqui discutido. Uma das alternativas contemporâneas são as análises desenvolvidas no âmbito da sociologia do conhecimento e a explicação baseada no interacionismo simbólico (Berger e Luckmann). O problema com o interesse contemporâneo pelo símbolo, e nisso reside precisamente a crítica de Bourdieu, é que o vê apenas como instrumento de comunicação e, para tanto, é baseado num consenso social sobre o significado dos signos. Com isso, essa tradição privilegia a cultura como *estrutura estruturada* (nos termos de Berger e Luckmann, *objetivada*) e não como *estrutura estruturante* (a *exteriorização*).

Já a tradição marxista, recebendo nesse ponto um reforço de Weber, considera a cultura como instrumento de poder e uma forma de legitimação da ordem vigente. Com isso acaba por salientar o caráter alegórico dos sistemas simbólicos a fim de

apreender tanto seu caráter organizacional próprio - o núcleo do projeto weberiano - como as determinações que sofre por parte das condições de existência econômica e política e a contribuição singular que tais sistemas trazem para a reprodução e a transformação da estrutura social (BOURDIEU, 1987: IX).

Bourdieu tenta a síntese dessas duas perspectivas a partir da crítica à teoria do consenso e ao fato de se ignorar o sistema de poder, mas sem submeter tudo aos interesses dos agentes, negando aos sistemas simbólicos uma realidade própria. Existem princípios que sustentam a eficácia dos símbolos, e esse é um poder político. O objetivo de Bourdieu, portanto, é retificar a teoria do consenso por uma concepção teórica capaz de revelar as condições materiais e institucionais que presidem a criação e transformação de aparelhos de produção simbólica, cujos bens deixam de ser vistos como meros instrumentos de comunicação ou conhecimento.

O trajeto de Bourdieu visa aliar o conhecimento da organização interna do campo simbólico - cuja eficácia reside justamente na possibilidade de ordenar o mundo natural e social através de discursos, mensagens e representações, que não passam de alegorias que simulam a estrutura real

das relações sociais - a uma percepção de sua função ideológica e política e (sic? talvez "de") legitimar uma ordem arbitrária em que se funda o sistema de dominação vigente (Idem: XIV).

No esquema elaborado por Bourdieu, a contribuição de Weber está em mostrar onde exatamente penetra no sistema simbólico a relação de poder: através dos agentes. Entendia Weber que o impulso ético de um sistema de dogmas é uma resposta aos interesses materiais e ideais de determinados grupos sociais, e também uma resposta aos interesses materiais e ideais do corpo de agentes, interno ao próprio campo religioso. Não se pode privilegiar um campo simbólico sem levar em conta os corpos dos agentes altamente especializados na produção e difusão desses bens. A autonomia depende da eficácia na tarefa de dominação e da qualidade dos agentes.

Bourdieu toma de Weber também a classificação dos agentes em sacerdotes, leigos, profetas e pequenos empresários religiosos ou magos⁶. Os sacerdotes são funcionários de uma "empresa" permanente e organizada em moldes "burocráticos" que conta com lugares e instalações especiais para o culto; recebem treinamento especial na "doutrina", a qual é ao mesmo tempo um sistema intelectual e racional e uma ética específica, sistemática e coordenada, cuja difusão se realiza através de um culto regular.

O poder dos profetas deriva do poder político que ostentam os grupos sociais de quem se fazem representantes. O profeta, seu corpo de auxiliares permanentes e o círculo mais amplo de adeptos leigos configuram as bases de assentamento de uma nova religião canônica, a *congregação*. Essa, por sua vez, confere existência econômica à profecia em troca da esperança da salvação. A profecia se torna, assim, um trabalho especializado e seus discípulos se tornam sacerdotes ou cura d'almas.

Não basta, portanto, procurar a lógica interna dos sistemas de signos, mas fazer a ligação entre as funções externas (economia e política) ao sentido interno, refletidos no aparelho de reprodução simbólica. Mas não basta, também, associar símbolos e interesses materiais de classes ou grupos: é preciso ver o processo de produção simbólica no qual os agentes produtores desempenham papel determinante nos diversos aparelhos e instâncias do campo simbólico.

Olhando a questão por este viés só podemos compreender a dinâmica do protestantismo se levarmos em conta as outras forças religiosas em ação no mesmo campo. Durante séculos a Igreja Católica foi extremamente ágil e onipresente no sertão nordestino, e mesmo mais recentemente ela tem passado por uma renovação institucional que possibilitou a readequação de sua teodicéia a novas estruturas de plausibilidade. Essa renovação tem pelo menos três aspectos: a romanização, as Comunidades Eclesiais de Base e a Renovação Carismática Católica⁷.

O primeiro desses aspectos de renovação institucional foi a romanização. Esse processo foi descrito no livro de Pedro Ribeiro de Oliveira: *Religião e dominação de classe*. Logo na introdução, o autor realça o fato da Igreja Católica ser *uma das instituições mais sólidas e influentes da sociedade civil brasileira* e se propõe a buscar as causas disso. Sua tese é de que houve *um formidável processo de reestruturação interna do aparelho religioso, levado a cabo por esses bispos, tornando-o apto a enfrentar os novos desafios criados pela instauração do capitalismo agrário*" (OLIVEIRA, 1985: 11s).

(...) as religiões concorrentes são combatidas; a pastoral sacramental é disciplinada e incentivada, enquanto as práticas tradicionais do catolicismo popular são desprezadas; em suma, o aparelho religioso trata de descartar uma tradição religiosa de quase quatro séculos, para adaptar-se às novas condições sociais advindas da instauração do capitalismo agrário (Idem).

⁶ A tradução brasileira emprega a palavra feiticeiros mas, devido à conotação negativa preferimos magos.

⁷ Um mapa das incursões do protestantismo precisa ser colocado por sobre outro mapa das incursões do catolicismo reformado para ver onde eles competem diretamente e onde um é mais operativo do que o outro (MARTIN, 1990: 191).

A outra renovação institucional que permitiu à Igreja Católica manter sua força no Nordeste foi o movimento das Comunidades Eclesiais de Base. As CEBs são a expressão eclesial da Teologia da Libertação. Nem sempre os componentes de uma determinada CEB são conscientes da Teologia da Libertação, que está por trás de sua praxis, mas o agente religioso que os anima passa sua influência.

Não seria possível precisar até que ponto o processo de criação de comunidades (Eclesiais de Base) contribui para uma diminuição da conversão de católicos ao pentecostalismo. Entretanto, podemos, ao menos, perceber que as visitas regulares de agentes pastorais e até mesmo as visitas esporádicas dos Bispos, assim como a transformação de trabalhadores em agentes de pastoral, mune a Igreja Católica de novos recursos para congregar católicos em núcleos bastante semelhantes à alternativa pentecostal (NOVAES, 1987: 221s).

O fato das CEBs terem avançado no Nordeste indica que elas vieram prover uma perspectiva do mundo mais adequada às novas experiências das classes desprivilegiadas. Mas é a outra renovação institucional na Igreja Católica, o movimento da Renovação Carismática Católica, assemelhado em muitos aspectos com o movimento pentecostal, que, até o momento, tem tido maior impacto numérico entre os católicos no Nordeste, porém atingindo mais as classes médias urbanas e, às vezes, o proletariado também urbano.

Emílio Willems defendia em seu livro que *o homem tende a preferir a Instituição que faz a sua conversão mais significativa em termos de protesto simbólico à ordem social tradicional* (WILLEMS, 1967: 156). A romanização, as CEBs e o Movimento Carismático são, de certa forma, expressões desse protesto, porém, totalmente dentro da ordem, isto é, sem conversão.

Há também que se considerar a força da comunidade social mais ampla. As relações sociais, apesar, muitas vezes, da distância física que separa os componentes de uma comunidade rural, são intensas e significativas. A **conversação**, para usar um termo de Berger e Luckmann, não é interrompida. A instituição do **compadrio** exerce nesse ponto um papel fundamental. É tão grande a força da lealdade compadresca que, mesmo sendo uma instituição de origem católica, não se rompe após a conversão (MENDONÇA, 1984: 157, NOVAES, 1985: 112ss).

Como o compadrio se dá muitas vezes assimetricamente, isto é, entre pessoas de classes diferentes, ele reforça as relações de lealdade e até de dependência. Mantém-se viva, através dessa instituição, uma outra característica que dificulta rupturas: a cordialidade senhorial.

O pacto entre o senhor e agregado está fundado na cordialidade. (...) A dominação pessoal baseia-se sobre a lealdade entre o poderoso e os fracos e cimenta-se pela prestação e contra-prestação de serviços. A instituição do compadrio vem revesti-la de valor moral. Criando laços religiosos e familiares entre o senhor e seus dependentes, o compadrio reforça e transfigura a dominação pessoal, pois a partir do momento em que são compadres senhor e dependentes tornam-se membros de uma só família espiritual (OLIVEIRA, 1985: 89, 95).

Do outro lado temos a comunidade de fé. Para que consiga levar as pessoas à conversão ela tem de ser capaz de construir uma nova estrutura de plausibilidade que permita o desenvolvimento de um novo universo simbólico. A comunidade de fé terá de suprir as lacunas deixadas pelo rompimento ou quebra da harmonia com a comunidade familiar e social; terá que ser capaz de promover uma ressocialização praticamente primária. E para isso tudo deverá ser uma comunidade bastante acolhedora, e funcionar o tempo todo para manter a continuidade da conversação. Tudo isso exigiria o investimento de um grande volume de capital religioso.

No Nordeste, a expressão majoritária do catolicismo é mantida, pode-se concluir, não porque tenha conseguido um consenso sobre os símbolos que veicula, mas sim porque tem sido capaz de manter uma estrutura organizacional eficaz. Sem essa estrutura já teria

havido uma interrupção nesse consenso. Os interesses materiais e ideais de classes e grupos sociais penetram no sistema simbólico através dos agentes. Esses expressam os interesses dos grupos que lhe dão sustentação como seus próprios interesses.

Nisso reside grande parte do sucesso da Igreja Católica, e do relativo insucesso no Nordeste do apelo protestante à conversão. No Nordeste a reação da Igreja Católica parece ter encontrado pronto respaldo nas classes dominantes, a oligarquia tradicional. Ao mesmo tempo em que dava maior espaço ao catolicismo do tipo rústico, que ainda desempenhava ali, diferentemente do resto do país, um papel satisfatório, apesar dos elementos inovadores. O catolicismo rústico estava muito enraizado no coração do povo, era menos pluralista, mais contextualizado culturalmente e mais aberto ao trabalho leigo.

Portanto, as brechas da cisão entre a Igreja Católica e a classe dominante foram menores no Nordeste, dificultando a penetração do protestantismo e impedindo a acumulação inicial de capital religioso.

Pode-se dizer, de modo aparentemente tautológico, que o protestantismo no Nordeste é mais fraco do que no restante do país porque o catolicismo tem sido mais forte. Esta força não é só em nível institucional, mas, e exatamente por isso que é mais forte, na vida do povo. Na Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio de 1988, feita pelo IBGE, constata-se o seguinte quadro:

QUADRO V

PERCENTUAL CATÓLICO DA POPULAÇÃO NAS REGIÕES DO BRASIL EM 1988

	NORTE	NORDESTE	SUDESTE	SUL	C-OESTE
% católico da população	86,32	92,03	83,58	84,04	83,53

Fonte: IBGE. *Participação Político Social* - 1988. Vol. 3

Os responsáveis por esse sucesso foram os agentes religiosos católicos. Os sacerdotes católicos, como funcionários permanentes da Igreja, tiveram enormes dificuldades para administrar um rebanho tão amplo e tão espalhado. A falta de sacerdotes foi muitas vezes assinalada.

No seu estudo recente sobre o Nordeste, Sylvio Rabello compara respectivamente os templos (igrejas) e oficiantes (sacerdotes) em seis estados nordestinos (Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, por exemplo, Alagoas) no ano de 1965: para 1.903 templos protestantes, havia 3.600 pastores e para 5.686 igrejas católicas havia 1.345 sacerdotes. Isso significa que há relativamente muitos pastores em relação a um número reduzido de templos e poucos sacerdotes, cada um responsável por diferentes igrejas ou capelas. Por outro lado, o número de pastores protestantes no Nordeste duplicou nos últimos dez anos, enquanto houve aumento de 27% no clero católico (Sylvio Rabello, Cana de açúcar e religião. Recife, 1969, 160) (Apud HOORNAERT, 1973: 91).

A quantidade de sacerdotes, no entanto, não pode constituir parâmetro único de medição da eficácia de um determinado aparelho religioso, pois existem outros agentes religiosos envolvidos. Além do mais, os sacerdotes evangélicos, apesar de crescerem numericamente, não possuem as condições objetivas para se ocuparem integralmente do trabalho religioso. Se isso, por um lado, ajuda na ligação orgânica que eles mantêm com os demais membros de seu grupo social, por outro dificulta na manutenção de um ritmo intenso de trabalho religioso. Além disso, o grau de formação e mesmo de educação básica que recebem é mínimo.

Poucas igrejas têm um pastor residente e apenas ocasionalmente um visita a congregação local daquelas seitas que têm tais especialistas (HOEFLE, 1983: 373).

Os **leigos** católicos no Nordeste tiveram também um papel extremamente significativo. Apesar do caráter profundamente clerical da Igreja Católica, ela soube envolver os leigos como co-agentes pastorais, a fim de suprir a deficiência no número de sacerdotes para atender a tão amplo território. É o padre quem batiza, mas o padre pode demorar a aparecer e o elevado índice de mortalidade infantil obrigou a que se desenvolvesse uma espécie de batismo provisório, feito pelos leigos, que possibilita a uma criança, no caso de morrer, não morrer "pagã".

Como não basta procurar a lógica interna dos sistemas de signos do catolicismo no Nordeste para explicar sua força, é preciso fazer a ligação com as funções externas refletidas no interior da instituição. As lutas que se vêem no interior do campo religioso, entre os diferentes grupos que o compõem, refletem as lutas políticas da sociedade como um todo, embora nelas não se esgotem. A simples adesão de uma massa tão grande de fiéis, representando todo espectro social, dá à Igreja Católica uma força política tremenda. Essa força advém diretamente dos leigos que consegue arrebatar⁸.

Um exemplo de como os participantes, especialmente os líderes e os intelectuais orgânicos, percebem que o campo religioso é um campo de luta, é o freqüente uso de termos militares:

Essa situação (de enfraquecimento das igrejas) conclama a uma estratégia elevada. Ela coloca o problema do comandante militar que deve determinar a disposição das forças inadequadas ao longo de um front bem amplo em cujos diferentes setores pressões e oportunidades estão mudando constantemente (DAVIS, 1943: 51).

E mais adiante, sobre a desorganização da distribuição do esforço missionário protestante no Brasil, afirma:

Fazendo uma analogia militar, a estratégia das muitas agências missionárias estrangeiras no Brasil é semelhante a um exército de ocupação composto de muitos regimentos, cada qual com uma bandeira diferente, sob ordens diferentes, trabalhando sob diferentes planos de campanha, e com diferentes objetivos, disciplinas, e manuais de armas (Idem: 146).

Bourdieu demonstrou a relação que existe entre a divisão social do trabalho e a divisão do trabalho religioso. Disso depende a constituição de um campo religioso relativamente autônomo e o desenvolvimento de uma moral e sistematização das crenças e práticas religiosas. Numa região onde se desenvolve com dificuldade uma divisão social do trabalho livre, tem mais condições aquela religião que se adaptar à divisão social do trabalho vigente, e obtiver reforço de uma base que seja mais ampla do que a realidade em pauta.

Trata-se, portanto, de uma necessidade teórica: onde não foi possível se desenvolver um corpo de especialistas, com condições de administrar o capital religioso que foi sendo adquirido, não foi possível desenvolver essa fé. Infelizmente não existem, neste ponto especificamente, dados empíricos para verificar essa afirmação. Alguns dados, no entanto, parecem indicar essa direção.

No estudo de Read e Ineson sobre o protestantismo brasileiro, constatou-se que o tamanho médio das congregações evangélicas no Nordeste é menor do que o do Brasil (READ et INESON, 1973: 116s). Isso dificulta a manutenção de especialistas. Ao mesmo tempo, por serem em menor número, os evangélicos têm em média muito mais pessoas por atingir em seu trabalho evangelizador do que as igrejas do centro-sul. Nos quadros de READ e INESON o número de população por líder evangélico no Nordeste é o maior, bem

⁸ ...cada grupo confessional reproduz a força política do seu laicato na mesma medida em que serve a ele reproduzindo força simbólica para a defesa de seus projetos e interesses sociais (BRANDÃO, C. R. in CADERNOS DO ISER, 1979: 18).

como o de população por missionário (Idem). No estudo de caso do trabalho evangélico em Sertão Novo, citado por Willems, é interessante observar que ele foi fundado em 1935, mas só veio a ter um pastor em 1956 (WILLEMS, 1967: 81).

Retorna-se aqui, agora sob nova perspectiva, à questão do rural-urbano. Desde a década de 50 que a região Nordeste é a mais rural das regiões brasileiras, e é justamente na área rural que existem as maiores dificuldades de se desenvolver um corpo de agentes religiosos em condições de se dedicarem especialmente às questões religiosas.

Existe uma reclamação generalizada nas igrejas evangélicas de que os candidatos ao pastorado que são enviados aos seminários nas grandes cidades como Recife, Rio, São Paulo, etc., dificilmente voltam para seu lugar de origem. O não retorno se deve a causas subjetivas e objetivas. Subjetivamente, o seminarista muitas vezes se casa na cidade, ou se vê atraído pelo estilo de vida urbano, e é detentor agora de um grau superior de educação. Objetivamente, a igreja que o enviou não tem agora condições de o manter.

É preciso também destacar que uma boa parte do protestantismo, especialmente o das igrejas ditas históricas ou tradicionais, é extraída das classes médias. Isso quer dizer que só será possível manter um corpo de especialistas onde haja condições de se ter uma igreja com um número razoável de representantes das classes médias. As igrejas do âmbito rural, ao tentarem ser uma reprodução do modelo das igrejas das cidades, organizam-se como se pudessem ter um corpo de especialistas semelhante ao das igrejas no âmbito urbano, mas como não reúnem condições para tanto ficam imobilizadas, incapazes de envolver a força leiga, por não terem sido preparadas para isso. Merle J. Davis já havia chamado a atenção para esse fato em seu estudo de 1943:

Outra grande dificuldade é a incapacidade das congregações rurais de pagar um salário requerido por um pastor que percorreu um longo caminho de educação ministerial. A comunidade rural no Brasil vive perto do nível de subsistência. O surgimento em seu meio de uma família de não produtores, à quem deverão sustentar, é um desastre. Isso perturba o equilíbrio econômico da comunidade e introduz um tipo de vida inteiramente estranho à sua experiência. A igreja evangélica, que foi trazida ao Brasil, é uma instituição de classe média e requer o excedente econômico, que é provido pela classe média, para sustentá-la. O ministro também é um profissional de classe média, e para sustentá-lo requer uma economia de classe média. A presença de uma grande classe média nas cidades brasileiras tem permitido a independência financeira das igrejas urbanas. Entretanto, de modo geral, não há uma classe média no interior brasileiro. 77% da área agrária total do Brasil é mantida por poderosos latifundiários (DAVIS, 1943: 68s).

Por outro lado, o catolicismo soube firmar bem suas bases no meio rural nordestino. O catolicismo rural é religiosamente intenso na vida dos fiéis. O autor deste trabalho teve a oportunidade de ouvir o depoimento de uma pessoa que para realçar o quanto sua esposa era católica lançou mão da seguinte expressão: *é daquele tipo de católico do interior*. A esse "tipo de católico" é bem mais difícil a conversão.

Cabe outra discussão aqui: como ao ordenamento simbólico sucede o ordenamento social, é de se esperar que uma das causas para o não sucesso do protestantismo no Nordeste se deve ao fato de não ter havido a instauração de uma nova ordem. Esse tipo de análise não pode ir tão longe. Primeiramente, porque a mudança social que houve no Nordeste pode não ter sido tão evidente como no restante do país, mas não deixou de acontecer. Em segundo lugar, porque a Igreja Católica soube se adequar ao tipo de mudança peculiar do Nordeste. E, em terceiro lugar, o protestantismo não deu conta de ser a expressão profética dessa peculiar nova realidade nordestina

O Nordeste só passou a ser a menos evangélica das regiões do Brasil a partir de 1930 (GRUBB et BRAGA, 1932: 140). Esse é um ano importante para a sociedade brasileira, pois a ordem capitalista teve, a partir da revolução de 30, a proeminência. O

protestantismo estava em melhores condições no restante do país do que no Nordeste para *fazer coincidir a revolução com ela mesma*. Mudanças em nível simbólico só alcançam relevância se encontram uma concomitante mudança estrutural. Antes disso refletem apenas uma aspiração mal-formulada de um grupo sem consciência de classe.

O modo de inserção do protestantismo no Nordeste privilegiou o trabalho religioso especializado. Com isso não teve condições de atender à demanda religiosa da população que viu na proposta evangélica um meio de expressão religiosa. Não tiveram condições de incorporar o trabalho leigo nos elaborados esquemas teológicos desenvolvidos. Essa opção se fazia necessária graças à configuração do campo religioso nordestino. Faltou, no entanto, uma aliança de classe que desse condições a uma ocupação significativa nesse campo.

O protestantismo, no Brasil, sempre se caracterizou pela contestação ao monopólio religioso do catolicismo. Mas ao entrar no mercado dos bens simbólicos não teve condições de oferecer uma proposta religiosa que fosse atrativa para uma grande parte da população. Se ela tivesse sido interessante para a parte mais desfavorecida da sociedade teria atingido rapidamente um grande número de adeptos. Mas a opção por uma linha erudita de religiosidade exigiu um corpo de especialistas de que não dispunha, e afastou os pobres, os quais não tinham acesso a uma estrutura de racionalidade semelhante para absorver esse tipo de proposta.

A outra opção teria sido se portar como religião profética, mas existe uma certa espontaneidade no profetismo que fica difícil de ser levado a cabo como um programa. Faltaram no Nordeste figuras como a do José Manoel da Conceição, que, conforme descrição de Mendonça, muito se assemelha a de um profeta (MENDONÇA, 1984: 85). Houve figuras como a de Salomão Ginsburg, missionário batista que atuou no Nordeste no final do século passado, mas ele não restringiu sua atuação ao Nordeste, e na maior parte das ocasiões atuou mais como um sacerdote do que como um profeta.

A Igreja Católica, ao mesmo tempo que consagrava o estilo de vida da população nordestina, conseguia manter sua aliança com grupos fortes. O protestantismo não teve por sua vez grupos sociais em quem se apoiar como aconteceu no centro-sul com as classes médias urbanas e as populações livres e pobres da zona rural (LANDIN, 1989: 90).

O sucesso que houve do protestantismo no Nordeste, especialmente entre os pentecostais, se deveu, como assinala Regina Novaes, justamente ao "enfraquecimento dos laços de dependência pessoal com fazendeiros e/ou comerciantes da região" (NOVAES, 1985: 153).

O modo privilegiado de inserção do protestantismo no Brasil foi o de missões não autóctones¹⁸. Isso quer dizer, não foi dada a autonomia às igrejas que iam sendo fundadas. Apostou-se no capital religioso mais amplo, mas parece que esse veio a se mostrar moeda podre no contexto nordestino. Pode-se explicar, por outro lado, a fraqueza dessa acumulação primitiva do capital religioso através da concentração de investimentos nas regiões do centro-sul. De qualquer forma, é preciso que se lembre que o capital religioso é aferido na base da quantidade significativa de adeptos de uma classe que adere àquela proposta. Foi justamente isso que faltou.

Os estrategistas evangélicos começaram na década de 60 a divulgar uma tese, segundo a qual, não valia a pena investir em pequenas localidades rurais, e sim em pólos regionais que desempenhariam uma suposta força centrífuga¹⁹. Isso fez com que parte do

¹⁸ Conceito baseado em tipologia desenvolvida por Paul Freston no artigo "Associação Evangélica Brasileira: Radiografia de um parto". In: Revista *Ultimato*. Belo Horizonte, Editora Betânia, agosto e outubro de 1991

¹⁹ No segundo quartel deste século não aconteceu quase nenhuma novidade. As denominações estabelecidas continuavam crescendo e penetrando para o interior. A não ser por querelas internas, como a que dividiu os Batistas, praticamente nenhum outro ramo protestante penetrou na região. Nosso estado não atraiu, ao contrário dos estados do centro-sul, o estabelecimento das chamadas "Missões de Fé". Apenas duas entraram na região no período de 1914-1942; cinco entre 1945-1959; e duas entre 1961-1968, sendo que a maioria não estava voltada para implantação de igrejas. Nos estados do Sul, entre 1914-1968 estabeleceram-se trinta e sete dessas agências, e a maioria delas especialmente direcionadas para implantação e apoio às igrejas (SIEPIERSKI, 1987: 27).

investimento que poderia ter sido feito em comunidades evangélicas mais fracas não acontecesse, e elas continuassem mais fracas ainda.

Impossibilitados de construir uma identidade protestante nordestina, as igrejas evangélicas se colocaram no pólo oposto, criticando a cultura vigente e dificultando a conversão. Essa foi a origem do problema. Através dos séculos o cristianismo tem se caracterizado por sua capacidade de contextualização, coisa que lhe tem valido como força propulsora.

Ao fim de sua história monumental do ensino social das igrejas cristãs, Ernst Troeltsch conclui ser extremamente difícil "encontrar um ponto invariável e absoluto na ética cristã" e isto acontece porque, em cada formação social e em cada época, toda visão do mundo e todos os dogmas cristãos dependem das condições sociais características dos diferentes grupos ou classes, na medida em que devem adaptar-se a estas condições para manejá-las (BOURDIEU, 1987: 52).

A construção de uma religiosidade não é fruto de uma decisão estratégica, mas de um assentamento real num grupo ou classe que lhe dê sustentação. Os agentes do protestantismo se viram depauperados de capital religioso, que só o grupo poderia lhes conferir. Parte do grupo de sustentação migrou para as cidades ou para outras regiões, e a parte que ficou não foi valorizada. O sectarismo, que é um momento da religião profética, se cristalizou. O grupo incorporou a mentalidade de minoria.

Volta-se, assim, à discussão que abriu este trabalho: qual o papel da religião na sociedade? Existe uma construção social que obedece a certos interesses, mas que também se rege por uma lógica que só se faz coerente no âmbito especificamente religioso. É no entrelaçamento desses dois elementos, a saber, a construção da identidade e o papel dos agentes, que se define o fenômeno da conversão. Somente desafiando esses elementos é que se encontra o nó que dificultou a conversão no Nordeste.

O protestantismo no Nordeste desempenha um papel importante para a sociologia da religião: ele nega algumas teorias correntes sobre o protestantismo, especialmente aquelas se baseiam numa certa euforia de crescimento. O fato de não ter havido tantas conversões ao protestantismo no Nordeste faz com que se tenha de recorrer a explicações *ad hoc*. Isso, segundo Popper, inviabiliza a ciência (POPPER, 1975: 268). É preciso levar em consideração aspectos mais amplos, que envolvam a estrutura social, o papel dos agentes, a adequação do universo simbólico... em todo seu percurso, e sair das explicações que se esgotam em causas intermediárias como a migração, urbanização e modernização, e que no fim das contas são apenas explicações *ad hoc*.

Estas novas hipóteses não têm, evidentemente, a pretensão de ser definitivas. Elas se constituem em níveis diversos de uma mesma explicação. Não existe um fim que não seja a própria explicação. O que se tentou evitar foi considerar um determinado nível como definitivo. O método para tanto foi demonstrar a fraqueza de cada explicação consagrada. Por tudo isso, pode-se dizer, como o fez Rubem Alves em seu livro *Protestantismo e Repressão: Tanto a Sociologia como a Psicanálise cultivam a arte da desconfiança*. Desconfiando das explicações vigentes construiu-se uma nova explicação, porém sobre essa nova explicação novas desconfianças surgirão e, com isso, a compreensão dos fenômenos se aperfeiçoa como deve ser em todas as ciências.

BIBLIOGRAFIA

ALVES, Rubem A. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo: Ática, 1982.
ASSMAN, Hugo. *A visão marxiano-marxista da religião*. Belo Horizonte: UFMG, 1985.
(mimeog.)

20 Ver por exemplo o livro de READ et alli, s/d: 365.

- BARRET, David. *World Christian Encyclopedia: a comparative study of churches and religions in the modern world*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- BASTOS, Elide R. *As Ligas Camponesas*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- BECKFORD, J. A. et LUCKMANN, T. (Eds.). *The Changing Face of Religion*. London: SAGE, 1991.
- BERGER, P. L. et LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.
- BERGER, Peter Ludwig. *The Precarious Vision*. Connecticut: Greenwood Press, 1981.
- BISPO, Aureo. O Espírito do capitalismo moderno e do protestantismo. In: BRAGA, J. (Org.) *Religião e Cidadania*. Salvador: OEA, UFBA, EGBA, 1990. p.113 - 134
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. *El ofício de sociólogo: presupuestos epistemológicos*. México: Siglo Veintiuno, 1985.
- BRAGA, E. et GRUBB, K. G. *The Republic of Brazil*. London: World Dominion Press, 1932.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Classe social, religião e ideologia religiosa. *Cadernos do ISER*, Rio de Janeiro: Tempo e Presença, nº 8, abr. 1979.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973
- CASCUDO, Luis da C. *História do Rio Grande do Norte*. Natal: Fundação José Augusto: Rio de Janeiro: Achiamé, 1984.
- CASTRO, Cláudio Moura. Memórias de um orientador de tese. In: NUNES, Edson de Oliveira (org.). *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- CÉSAR, W. *Para uma sociologia do protestantismo brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- COMUNICAÇÕES DO ISER. Rio de Janeiro: ISER, v.6, nº24, mar. 1987.
- CONTEXTO PASTORAL; debate. Campinas: Centro Evangélico Brasileiro de Estudos Pastorais, maio/jun. 1992.
- COSTA, Wicliffe de Andrade. *A implantação do protestantismo no Rio Grande do Norte: 1879-1908*. Recife, 1988. Tese (Mestrado em História) Universidade Federal de Pernambuco, 1988.
- CURRY, Donald Edward. *Lusíada: an antropological study of the growth of Protestantism in Brazil*. Nova York: 1968. Tese (Doutorado em Ciências Políticas) Universidade de Colúmbia, 1968.
- DAVIS, J. Merle. *How the church grows in Brazil: a study of the economic and social basis of the evangelical church in Brazil*. Nova York: International Missionary Council, 1943.
- DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- ELIADE, M. et al. O que é religião? Uma questão para a teologia católica. *Revista Concilium*, Petrópolis: nº 156, jun., 1980.
- FERNANDES, F. *Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- FRESTON, Paul. Associação Evangélica Brasileira: Radiografia de um parto. *Ultimato*. Belo Horizonte: ago./out. 1991.
- GERMANO, José Willington. *Gramsci: igreja e intelectuais na formação do moderno Estado italiano*. Campinas: 1988.
- GONÇALVES, Noé S. *Quadro panorâmico: a igreja brasileira*. In: STEUERNAGEL, V. *A evangelização do Brasil: uma tarefa inacabada*. São Paulo: ABUE, 1985.
- GRAMSCI, A. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- GUEIROS, Jerônimo. *Projeções da minha vida*. Recife: Edição do Autor, 1951.
- HINKELAMMERT, Franz J. *Crítica à razão utópica*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1988.
- HOEFLE, Scott William. *Continuity and change in the northeastern sertão of Brazil*. Tese (Doutorado em Filosofia) Universidade de Oxford, 1983.
- HOORNAERT, E. *Verdadeira e falsa religião no Nordeste*. Salvador: Ed. Beneditina, 1973.

- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Anuário Estatístico* - 1989. Brasília: 1989.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Recenseamento geral do Brasil: 1940*. Rio de Janeiro: 1942. (Série Nacional, 2)
- LANDIM, Leilah (Org.). *Sinais dos tempos: igrejas e seitas no Brasil. Cadernos do ISER*. Rio de Janeiro: Nº21, 1989.
- LÉONARD, Émile G. *O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e história social*. Rio de Janeiro: JUERP & ASTE, 1981.
- LUCKMANN, Thomas, BERGER, Peter. Social Mobility and Personal Identity. *Archives Européennes de Sociologie*. Paris, v.5, nº2, 1964.
- MACIEL, Elter Dias. *O drama da conversão: análise da ficção Batista*. Rio de Janeiro: CEDI, 1988.
- MARTIN, David. *Tongues of fire: the explosion of protestantism in Latin America*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU-Edusp, 1974. V.1
- MENDONÇA, A. G.; VELASQUES F^o, P. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984
- MONTEIRO, Duglas Teixeira. Sobre Os Dois Caminhos. *Cadernos do ISER*. Rio de Janeiro: nº 5, nov. 1975.
- NOVAES, Regina Reyes. *De corpo e alma: catolicismo, classes sociais e conflito no campo: 1987*. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade de São Paulo, 1987.
- NOVAES, Regina Reyes. Os escolhidos de Deus: pentecostais, trabalhadores e cidadania. *Caderno do ISER*. Rio de Janeiro, nº19, 1985.
- NOVAIS, Fernando A. *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777 - 1808)*. São Paulo: Hucitec, 1989.
- OLIVEIRA, P. A. Ribeiro de. Mercado, comunidade e religião. In: *Encontro Anual da ANPOCS*, 15. Caxambu, out. 1991. Caxambu, 1991.
- OLIVEIRA, Pedro A. R. de. Poder e conflito religioso: uma abordagem sociológica. *Revista de Cultura Vozes*. Petrópolis, v.85, nº1, 1991.
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. Movimentos Carismáticos na América Latina: uma visão sociológica. *Cadernos do ISER*. Rio de Janeiro: nº5, nov. 1975.
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. *O contexto histórico da Igreja Católica do Brasil*. Rio de Janeiro: ISER, 1987. (Apostila)
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.
- PADILHA, C. R. Explosão na América Latina. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 08 DEZ. 1991.
- PAGE, John. *Brasil para Cristo: the cultural construction of pentecostal networks in Brazil*. New York: 1984. Tese (Doutorado em Antropologia). New York University, 1984.
- PEREIRA, J. R. *Breve história dos Batistas*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1972.
- POPPER, K. *Lógica da investigação científica*. São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Col. Os Pensadores, 54)
- PORTELLI, Hugues. *Gramsci e a questão religiosa*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984.
- READ, W. INESON, Frank A. *Brazil 1980: the protestant handbook*. Monrovia: MARC, 1973.
- READ, William R. *Fermento Religioso nas massas do Brasil*. Edição do autor, [196--].
- READ, Willian; MONTERROSO, Victor; JOHNSON, Harmon. *O crescimento da igreja na América Latina*. São Paulo: Editora Mundo Cristão, [1968?]
- ROLIM, Francisco Cartaxo. *Protestantismo - pentecostalismo: dados estatísticos e descrição das principais igrejas pentecostais*. Rio de Janeiro: CERIS, 1977.
- ROLIN, Francisco Cartaxo. Max Weber: da tese à crítica da religião. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, nº 13/2, jul. 1986.
- ROSELL, Rogelio Duocastella. As migrações internas como fatores de mudança religiosa. *Revista Concilium*. Petrópolis: nº 121, 1977.
- SACHS, Viola et alli. *Brasil & EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

- SIEPIERSKI, Paulo D. *Evangelização no Brasil: um perfil do protestantismo brasileiro, o caso Pernambuco*. São Paulo: SEPAL-AURA, 1986.
- SILVA, Elizete da. *A missão Batista Independente: uma alternativa nacional*. Salvador: 1988. Tese (Mestrado em Ciências Sociais) Universidade Federal da Bahia, 1988.
- SILVA, Sérgio. *Expansão cafeeira e origens da indústria no Brasil*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1978.
- SZMRECSÁNYI, Tamás, QUEDA, Oriowaldo (Orgs.). *Vida rural e mudança social: leituras básicas de sociologia rural*. São Paulo, Ed. Nacional, 1976.
- TEIXEIRA, Marly Geralda. *Os Batistas na Bahia; 1882-1925: um estudo de História Social*. Salvador: 1975. Tese (Mestrado em Ciências Sociais) Universidade Federal da Bahia, 1975.
- TROELTSCH, Ernst. *Protestantism and progress: a historical study of the relation of protestantism to the modern world*. Boston: Beacon Press, 1958.
- VÁRIOS AUTORES. *A religião do povo*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1978. (Série Teologia em Diálogo)
- VÁRIOS AUTORES. *Religiosidade popular e misticismo no Brasil*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984. (Coleção Ciência da religião, 2)
- WEBER, Max. *A Ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1987.
- WEBER, Max. *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, [197--]
- WILLEMS, Emílio. *Assimilação e populações marginais no Brasil*. São Paulo: Ed. Nacional, 1940. (Col. Brasiliana, 186)
- WILLEMS, Emilio. *Followers of the new faith: cultural changes and the rise of protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1967.
- WILLEMS, Emílio. *Uma vila brasileira: tradição e transição*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1961.
- WORLD EVANGELIZATION. A bi-monthly Magazine of the Lausanne Committee for World Evangelization. V. 15, nº 53. Jul./-Ago. 1988.

Novembro de 2003