

Religião e Sistemas Sociais: uma análise do panorama religioso mineiro a partir da teoria dos sistemas de Niklas Luhmann

Paulo Gracino Júnior
paulogracino@hotmail.com

Resumo: Este trabalho analisa a diversidade no estado de Minas Gerais a partir da nova teoria dos sistemas sociais de Niklas Luhmann. Diversamente do que é postulado por alguns teóricos nos anos recentes, que adotam interpretações ligadas à escolha racional, não acreditamos que as análises de custo-benefício dêem conta do fenômeno religioso. Pensamos que o processo de diversificação religioso contemporâneo guarda estreita relação com as mudanças vividas pela sociedade nos últimos cinqüenta anos, bem como com as respostas dadas pelas instituições religiosas a esse novo contexto. Nesse sentido, acreditamos que a estrutura leve e menos burocrática das igrejas pentecostais consegue se adaptar melhor à liquidez dos tempos atuais, respondendo de forma mais imediata à diversidade de demandas das populações em questão. Atentaremos ainda para as respostas que o catolicismo tem dado ao crescimento evangélico, bem como às articulações entre *ethos* pentecostal e

culturas locais. Tomamos como foco central de nossas atenções duas regiões do estado de Minas Gerais, Brasil, uma refratária ao pentecostalismo e outra em que o mesmo encontra significativa acolhida.

Palavras-chave: Teoria dos Sistemas, Luhmann, Pentecostalismo, Minas Gerais.

1. Introdução

Neste trabalho, revisitaremos uma problemática que nas últimas décadas tem ocupado papel de destaque nos debates acadêmicos das Ciências Sociais, qual seja, as razões do aumento da visibilidade e da pluralidade das formas de pertencimento religioso na cena contemporânea. No caso brasileiro, o que chamou a atenção dos pesquisadores para o fenômeno foi, em grande medida, o estrondoso crescimento e pulverização das igrejas evangélicas pentecostais, principalmente a partir das últimas duas décadas do século XX. No entanto, se olharmos o mapa religioso brasileiro, vemos que esse cenário não é uniforme: a distribuição pentecostal se dá de forma irregular pelo território nacional, contando com áreas extremamente resistentes à sua expansão. Nesse sentido, o que objetivamos analisar neste artigo são justamente os motivos do crescimento desigual do pentecostalismo, através de duas regiões do estado de Minas Gerais, que se apresentam como verdadeiros antípodas neste quesito.

Não obstante a profusão de formas interpretativas dos trabalhos que desde a década de 1960 se dedicaram a entender o crescimento pentecostal, neste trabalho, dialogaremos mais frontalmente com dois vieses analíticos: o primeiro enfatiza as mudanças sociais ocorridas no país em consequência da modernização acelerada e desor-

denada das décadas de 1960 e 1970 como principais propulsores da pluralização do cenário religioso. Neste caso, ao pentecostalismo era atribuída a *função* de agente nomizador e modernizador, integrando os neófitos da cidade ao ambiente urbano (SOUZA, 1969, D'EPINAY, 1970 e CAMARGO, 1973). O segundo desloca a explicação para os fatores internos ao campo religioso, preferindo concentrar suas análises nos aspectos litúrgicos, proselitistas e midiáticos dos grupos pentecostais, ressaltando que seu crescimento se dá, principalmente, pela forma como as igrejas encaram o campo religioso, organizando-se como empresas e mobilizando fiéis enquanto consumidores (GUERRA SOBRINHO 1999 e MARIANO, 2001).

De nossa parte, apresentaremos a diversificação religiosa como um processo que tangencia as duas perspectivas acima, pois, se por um lado, as religiões se organizam para corresponder às demandas efetivas de seus fiéis, por outro, o processo de racionalização instrumental corroeu o sentido das grandes narrativas, tornando aguda a subjetivação, e franqueando ao indivíduo a possibilidade de pertença a uma variedade de grupos identitários que nem mesmo precisam guardar coerência entre si. Dito de outra forma, a crise que se abateu sobre as instituições produtoras de sentido (entre elas as religiosas), reflexo da racionalização e independência das esferas sociais, tornou factível para o indivíduo filiar-se fortemente a um grupo, pertencer frouxamente a vários, ou mesmo não se engajar em nenhum.

Como veremos mais adiante, acreditamos que a pluralização das formas de pertença religiosa na sociedade brasileira contemporânea guarda intensa relação com o processo de destradicionalização por ela vivido, bem como seus matizes em cada região do Brasil. Afinal, se olharmos a literatura sócio-antropológica, vemos que o que chamamos genericamente de modernização é um processo

descontínuo e heterogêneo, que suscita respostas diversas por parte das populações a ela submetidas (ver, entre outros: SAHLINS, 1997; HANNERZ, 1997; CANCLINI, 2003 e BERGER & HUNTINGTON 2004).

Assim, focaremos tanto as estratégias das quais as instituições religiosas lançam mão para mobilizar as demandas de seu público alvo, quanto o ambiente sócio-cultural no qual estas instituições e indivíduos estão inscritos. Nesse sentido, avaliaremos os reguladores locais que interferem nas escolhas dos indivíduos, bem como os entraves institucionais que limitam a flexibilização dos conteúdos teológicos, em busca de adaptação às demandas.

Ao contrário do que fizeram a maioria dos trabalhos anteriores, neste trabalho não se pergunta somente por que crescem os pentecostais, mas, antes, por que crescem os pentecostais em determinadas regiões, ao passo que os católicos se mantêm fortes em outras. Nessa perspectiva, elegemos duas regiões mineiras como modelos exemplares para nossas hipóteses: a região da Zona da Mata Norte e Campos das Vertentes, em que os pentecostais não atingem 5% do total da população, e o Vale do Aço, no qual ultrapassam a casa dos 22%. Dentro dessas regiões, elegemos as cidades de Barbacena, Mariana, Ouro Preto e Viçosa (Zona da Mata Norte e Campos das Vertentes), sob a jurisdição eclesiástica da Arquidiocese de Mariana, e; Coronel Fabriciano, Ipatinga e Timóteo, circunscritas a Diocese de Itabira e Coronel Fabriciano (Anexos I e II).

2. *Católicos versus pentecostais:* ***a análise de dois casos paradigmáticos***

2.1. O Ouro

É justamente por se apresentarem como exemplos paradigmáticos, quase *tipos ideais* dos cenários descritos acima, que duas regiões mineiras nos chamaram a atenção. A Zona da Mata Norte e Campos das Vertentes mostram-se extremamente reticentes ao crescimento pentecostal – com números que não atingem a casa dos 5% – enquanto a região do Vale do Aço apresenta um crescimento surpreendente, mesmo para os padrões brasileiros, com a cifra de 22,71%.

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). É interessante observar ainda que a maior parte das cidades acima – exceção feita a São João Del Rei – está sob a jurisdição eclesiástica católica do Arcebispado de Mariana e, portanto, sentirão *pari passo* as mudanças de orientação da arquidiocese.

Não nos cabe, nesse momento, reconstruir toda a história eclesiástica da Arquidiocese de Mariana, que conta com mais de dois séculos. Por ora, vale apenas lembrar que esse arcebispado tem um percurso *sui generis* se comparado à maioria das prelazias do Brasil. Olhando a trajetória do Arcebispado, vemos que a relação entre os prelados da Sé de Mariana e o laicado nunca foi das mais amenas, sendo extremamente farta a documentação que trata de algum litígio entre as instituições laicas – irmandades, ordens terceiras, ainda ativas na Arquidiocese de Mariana – e algum arcebispo ou pároco. De fato, a arquidiocese viveu nos anos recentes um período

extremamente conservador, em que a política arquidiocesana se voltava para tornar o catolicismo menos brasileiro e mais romano. Pode-se dizer que, de D. Antônio Pereira Viçoso (1844-1896) a D. Oscar de Oliveira (1960-1988), a arquidiocese de Mariana seguiu os passos da romanização. A diversidade nas práticas religiosas dentro do catolicismo foi combatida a ferro e a fogo. Nem mesmo os ventos democratizantes do Concílio do Vaticano II penetraram na sólida muralha formada por uma prelazia “conservadora”, de um lado, e, de outro, por parte do laicato, ligado às irmandades, acostumado a um catolicismo extremamente ritualístico e externalista.

No final da década de 1980 (1988), deixa o trono arquiépiscopal Dom Oscar, passando seu lugar para D. Luciano Mendes, então presidente da CNBB, cargo que exerceu durante o período de 1987 a 1995. A chegada do novo Arcebispo representou uma mudança significativa na orientação da arquidiocese: depois de trinta e oito anos tendo como prelado D. Oscar, a arquidiocese passou a experimentar o governo de um arcebispo de aspirações “progressistas”. É interessante notar que, como observamos acima, ao contrário de outras dioceses mineiras, só em 1988 Mariana vai sentir os ventos da chamada igreja progressista.

No entanto, o contexto de rearranjo da cena político-ideológica¹ e o avanço pentecostal irão fazer com que o novo arcebispo e parte do clero progressista tenham que barganhar tanto com os poten-

¹ Referimo-nos aqui a todo um panorama que marcou o fim da década de 1980, com o fim do socialismo real, retração das organizações de massa, sem falar no crescente avanço do pentecostalismo, o que levou a Igreja a repensar algumas de suas práticas, fazendo o pêndulo pesar para seu lado moderado, principalmente a partir de 1994, quando Dom Luciano Mendes é substituído no cargo de Presidente da CNBB por Dom Lucas Moreira Neves, arcebispo da ala moderada.

tados locais, quanto com os remanescentes do clero conservador, ainda ocupando cargos de prestígio na hierarquia da arquidiocese.

Em consonância com o que já vinha fazendo a Sé Romana através do “papa peregrino” (HERVIEU-LÉGER, 2005), Dom Luciano teve a missão de reconhecer a diversidade do catolicismo local e mobilizá-la. Não se tratava somente de tolerar as variantes católicas, ou, ao contrário, combatê-las, ou, ainda, simplesmente, ignorá-las: é preciso apreciá-las positivamente como partes constitutivas da Igreja, diferentemente de seus antecessores, que trabalhavam em um contexto onde o “adjetivo católico” funcionava como um “guardachuva identitário” sob o qual se abrigava uma significativa heterogeneidade crenças e ritos.

Nesse sentido, o que se assiste na década de 1990 é uma pluralização do papel da Igreja Católica dentro da arquidiocese, na tentativa de mobilizar as demandas locais – sejam elas espirituais ou não – e traduzi-las para o discurso católico. Se o bispo anterior era conhecido por seu paroquialismo, sendo encontrado facilmente em batizados, casamentos e enterros da sociedade marianense, Dom Luciano foi, muitas vezes, tomado sob a alcunha de bispo ausente, que passava boa parte do seu bispado percorrendo as paróquias da arquidiocese, sem dar a devida atenção à Sé de Mariana.

No entanto, nesse novo contexto com o qual se defronta a Igreja Católica, em que os “subsistemas sociais” – nas palavras de Luhmann (2007) – vão ganhando autonomia e, conseqüentemente, perdendo sua importância para o todo da população², é necessário ten-

² É interessante observar que para Luhmann, ao contrário do que postularam autores como Berger (1985), a retirada da religião para o espaço privado, através de uma autonomia cada vez maior perante aos outros subsistemas sociais, não é privilégio da religião e acontece igualmente com a tomada de decisões políticas, etc. (Ver BEYER, 1999).

tar restaurar a influência pública da religião, traduzindo em discurso teológico problemas gerados e não resolvidos em outros subsistemas. É justamente nesse sentido que caminhou a Sé de Mariana, tentando “acoplar” (LUHMANN, 1998) demandas surgidas em esferas não necessariamente religiosas.

Olhando mais uma vez para o passado da região na qual se inscreve o Arcebispado de Mariana, podemos dizer que a tarefa da Igreja Católica nesse ambiente foi extremamente facilitada pela trajetória histórico-cultural desse pedaço das Minas Gerais. Incrustada em meio a montanhas, assolada por sucessivos surtos minerais desde o século XVII, que ora traziam e ora levavam os que vinham apenas em busca de uma vida melhor, a região viu-se estagnada definitivamente nas últimas décadas do século XIX, com a transferência da capital da então província de Minas Gerais para a cidade de Belo Horizonte. Andando pelos pequenos municípios, não é difícil perceber *in loco* a realidade que a Fundação João Pinheiro (1995, 2000) traduz em números. Nestas regiões, boa parte da população das cidades vive da pequena agricultura e do setor de serviços – quase sempre prestado a algum órgão público –, exceção feita a uma pequena fatia da mão-de-obra alocada em uma insipiente indústria siderúrgica ou nas mineradoras extrativista de minério de ferro.

No entanto, a partir de meados da década de 1990, essa região, principalmente as cidades inscritas no “circuito histórico”, vai viver novo alento econômico com a implementação de uma série de políticas voltadas para comercialização de “bens culturais”. Esse novo contexto não se contenta em comercializar apenas pacotes que prometem fazer o turista viajar na história e reviver grandes momentos cívico-religiosos do país, prometem também um encontro

com a “sociabilidade do homem simples” (MARTINS, 2000), que já não mais encontramos nas grandes cidades; em outras palavras, prometem “uma viagem ao pitoresco”. Os circuitos turísticos tornam-se cada vez mais sofisticados, saindo das óbvias visitas a Ouro Preto, Tiradentes e Mariana para uma verdadeira odisséia pelas pequenas cidades e lugarejos há muito esquecidos. A promessa aqui, além do contato *tête-à-tête* com as comunidades idílicas que imaginamos, é o “sabor inigualável do queijo” ou a visão da procissão da Sexta-Feira Santa, ambas revestidas da aura de que nos falou Walter Benjamin (1992).

Diante deste contexto, não é difícil imaginar que a Igreja Católica tenha sido, talvez, a grande beneficiada desse processo de mobilização da memória histórica mineira, uma vez que o passado dessa região liga-se de forma intestina às organizações leigas católicas – irmandades, confrarias, etc.– e suas numerosas e suntuosas igrejas. Exemplo disso é a imagem de Minas veiculada nos mais de uma centena de sítios espalhados pela rede de computadores para promover o turismo em terras mineiras: ao abrirmos uma página, a imagem que nos recebe, invariavelmente, é a de uma igreja barroca. Assim, o ambiente que já era pouco convidativo ao trânsito religioso devido ao imbricamento entre memória familiar e religiosa, agora torna a opção a-católica desestimulante por razões econômicas.

No entanto, não basta somente mobilizar a memória cívico-religiosa, uma vez que não são todos os estratos da população que partilham desse passado e, principalmente, das benesses desse presente. É necessário diversificar as formas de atuação no intuito de abarcar as demandas dos diversos grupos inscritos na Arquidiocese de Mariana. Pensando nisso, a parte do clero ligada à Teologia da

Libertação – beneficiada pela mitigação de sua faceta iconoclasta das décadas passadas – conseguiu mobilizar importantes demandas sócio-políticas da população. Um exemplo disso é a recente eleição de padres para cargos legislativos e executivos em municípios da região, sem falar na intensa capitalização dos anseios dos pequenos lavradores que tiveram suas terras invadidas pelas águas das inúmeras barragens construídas ao longo dos rios locais. Nesse sentido, alguns trabalhos mostram o papel preponderante da Igreja Católica, especialmente após a chegada de Dom Luciano, na organização de movimentos sociais como o Movimento dos Atingidos por Barragem (MAB) (OLIVEIRA, 2005).

Podemos interpretar tal contexto como uma tentativa de estabelecer uma influência pública da religião, pelo que Beyer (1999) – inspirado na teoria de Luhmann – denomina de *desempenho*, ou seja, a tentativa de um subsistema de resolver problemas gerados em outros subsistemas; no caso em questão, a tentativa do subsistema religioso de solucionar uma questão gerada no âmbito sócio-econômico. Para Beyer (1999), essa tradução de problemas não necessariamente religiosos para o discurso religioso pode acarretar dificuldades, porque as soluções serão dadas com referência aos subsistemas dos quais se originam – economia, política, direito, etc.– e existe uma clareza de que questões sociais ou políticas não serão solucionadas por engajamento em novenas ou penitências, mas sim pela mobilização social e política. No entanto, ao buscar maior *desempenho*, a religião corre o risco de perder o que lhe é mais característico, ou seja, a comunicação religiosa é essencialmente redução da complexidade e atribuição de sentido último, no esquema de Luhmann, da eterna subdivisão social em sistemas. Antevendo de certa forma a questão colocada por Beyer, Roberto Romano (1979), ainda em finais da década de 1970, chama nossa

atenção para a impropriedade das análises que traduzem de forma simples e imediata a linguagem teológica para a linguagem política.

Há ainda outro aspecto, talvez o mais importante de todos para a mobilização religiosa na Arquidiocese de Mariana, que seria a mobilização da “memória religiosa” (HALBWACHS, 1994) popular. Como bem nos lembra Pace (2006), os símbolos religiosos não são produzidos necessariamente pela instituição religiosa; às vezes – diríamos muitas vezes – são produzidos por grupos multifacetados e imprevisíveis, cujo produto excede a capacidade do sistema de crença para transformá-los em meio eficaz de comunicação, uma vez que a definição do ambiente sócio-religioso com o qual o sistema interage é o domínio da contingência. Para o autor, o que nós convencionalmente chamar religião popular é o excesso de sentido que o funcionário dos sistemas de crença é incapaz de levar de volta para a regularidade de crença. Nesse turno, a religiosidade popular mantém aberto um espaço que poderia ser reduzido dentro das funções da religião oficial (DECONCHY, 1971, citado por PACE, 2006) e, assim, dá espaço a novas práticas rituais, que muitas vezes foram deliberadamente separadas e distintas dos ritos oficiais presididos por uma autoridade clerical. Acreditamos ser possível interpretar assim o contexto descrito por Ferreira (2005), em que os dançadores negros da Festa do Rosário da cidade de Brás Pires passaram a ser incorporados ao contexto litúrgico da festa, inclusive sendo a congada o seu ponto alto. A nosso ver, aqui temos um bom exemplo da confluência entre memória religiosa e cultura, uma vez que, ao racionalizar a Congada como uma expressão cultural, retira-se dela a dramaticidade, mitigando-se os elementos que remetem à sua origem inegavelmente não-católica, ao mesmo tempo em que, com esta ação, a Igreja Católica se coloca como portadora de uma

valorizada sensibilidade frente à diversidade cultural (HERVIEU-LÉGER, 2005).

Na mesma trilha parece seguir a forma como a arquidiocese se colocou frente às aparições da Virgem na cidade de Mercês, das quais nos falamos Camurça e Barreto (2003). Mesmo tendo encontrado resistência do clero local nos primeiros anos, as aparições e todo o contexto simbólico que as envolviam foram paulatinamente capitalizados pela Igreja, através da realização de missas nos locais das aparições e de párocos à frente das caravanas de fiéis que se dirigiam ao santuário. A posição da CNBB diante das aparições marianas ilustra bem esse quadro de “racionalização cultural” (HERVIEU-LÉGER, 2005): “As aparições e devoções particulares, não exigem, portanto, adesão de fé divina ou católica, mas de ‘fé humana’ (...) as aparições circunscrevem-se dentro de um quadro cultural e religioso, dentro do qual as pessoas recebem mensagens” (CNBB-CED, 1990, citado por CAMURÇA e BARRETO, 2003, p. 224).

2.2. O Aço

Se o “Vale do Ouro” se caracteriza por um aglomerado de cidades onde a população foi se enraizando ao longo de três séculos, com poucos percalços e quase nenhuma movimentação populacional, o Vale do Aço, ainda na década de 1960, era parcamente habitado e, em quatro décadas, passou a ter uma população de mais de meio milhão de habitantes. Hoje, a região metropolitana do Vale do Aço é a segunda mais populosa do estado de Minas Gerais, congregando as cidades de Coronel Fabriciano, Ipatinga, Santana do Paraíso e Timóteo.

A região do Vale do Rio Doce, onde se inscreve o Vale do Aço, teve sua ocupação retardada, primeiro pela ausência de atrativos

comerciais, como minerais, e depois pela resistência dos povos indígenas que ocupavam a região. Essa parte dos “sertões mineiros” vai começar a receber um fluxo populacional no início do século XX, com a construção da Ferrovia Vitória-Minas, mas é somente depois de receber duas usinas siderúrgicas³ que a região será fortemente ocupada, através de instalações planejadas pelas próprias companhias, como alojamentos e bairros que pudessem abrigar o contingente de operários que chegava para trabalhar nas usinas (GUATIMONSIN JÚNIOR, 1987). Estas, antes mesmo de serem colocadas em funcionamento, atraíram para a região um sem número de pessoas – trabalhadores de pouca ou nenhuma qualificação, ex-sitiantes que tiveram suas terras desapropriadas para instalação das usinas – que iam construir suas plantas, em especial da USIMINAS.

Vários depoimentos contam-nos que “os caminhões chegavam cheios de gente, vindas de todo lugar; na porta da fábrica só perguntavam: o que você sabe fazer? E já te empregavam, mas tinha que fazer qualquer tipo de trabalho, né. Assim foi entrando muita gente pra usina e acabaram ficando nas empreiteiras, muitos até hoje”⁴. Nesse ambiente, com cidades nascidas praticamente do nada, compostas em sua maioria por operários, não é surpresa que já na década de 1960 (mais precisamente em 1963) houvesse um movimento operário organizado, sendo a USIMINAS palco de um dos maiores atos de violência contra os direitos civis de que temos notícia em nosso país. Naquele ano, os trabalhadores, descontentes com as constantes e humilhantes revistas a que eram submetidos a cada troca de turno, organizaram um piquete na porta da empresa.

³ Companhia de Aços Especiais de Itabira (ACESITA), em 1944, em Timóteo, e Usina Siderúrgica de Minas Gerais (USIMINAS), em 1958, no então distrito de Ipatinga.

⁴ Depoimento de Antônio José, concedido em 19/05/2007.

A polícia militar, que era responsável pela vigilância patrimonial da empresa, entrou em confronto com os operários, atirando sobre eles, inclusive com metralhadoras, deixando vários mortos. Esse episódio é considerado por muitos pesquisadores como uma demonstração de força, uma prévia do que aconteceria nos anos de Regime Militar, sempre lembrando que a repressão teve ordem expressa do Governador Magalhães Pinto, um dos futuros apoiadores do golpe de 1964.

Ao contrário da Arquidiocese de Mariana, que vai manter-se ligada à ala “conservadora” da Igreja Católica até final da década de 1980, a Diocese de Itabira, criada em 1965, vai nascer sob a jurisdição eclesiástica de um bispo identificado com a ala progressista da Igreja, que se engajou francamente no Concílio do Vaticano II. Dom Marcos Noronha, primeiro bispo da Diocese de Itabira, participou do Concílio do Vaticano II e pôde implantar, sem muitos obstáculos, seu plano pastoral na nova diocese.

Nessa ocasião, a Igreja Católica local tentou mobilizar a consciência da população com um discurso voltado para demandas que não estavam no âmbito necessariamente religioso: Dom Marcos, por exemplo, enfatizava em seus pronunciamentos públicos a distribuição de renda, a reforma agrária e melhoria de vida da classe trabalhadora, numa região composta majoritariamente por operários (MELO, 2006). No entanto, a repressão política e ideológica do Regime Militar, somada à parte do clero ainda ligada a uma visão romana, fez com que a prelaquia literalmente se dividisse. De um lado, os párocos “progressistas” e a parcela da população mobilizada por esse discurso; do outro, os vigários mais antigos ainda formados sob a jurisdição do Arcebispado de Mariana – do qual fazia parte anteriormente a diocese de Itabira –, que se opunham

firmemente à tradução dos problemas sociais em discurso teológico, como podemos ver nesse excerto do Jornal Arquidiocesano:

(...) muitos sacerdotes modificam textos e gestos litúrgicos para seguir sua própria inclinação, o seu gosto pessoal ou desejo dos fiéis (...) Recordando para a preocupação do Papa Paulo VI, para essa anarquia no campo litúrgico, o Cardeal convida os presidentes das conferências episcopais para fazerem o possível para que essas iniciativas perigosas para a paz e a ordem da Igreja cessem e a Reforma litúrgica prossiga segundo o plano traçado pelo Papa.⁵

Durante a pesquisa, levantou-se, através de depoimentos, que vários trabalhadores afastaram-se das práticas católicas durante o Regime Militar, devido à repressão e à atuação de alguns padres ligados à Teologia da Libertação. Constatamos, em algumas entrevistas, que padres deslocados de grandes centros como Rio de Janeiro e São Paulo enfatizavam em suas homilias o engajamento político e se colocavam explicitamente contra o Regime Militar:

A gente ouvia aquilo, mas ficava quieto né, ficava até com medo, porque na empresa tinha muita gente vigiando né, saída da missa assim meio desconfiado (...) os padres lá pressionando para se organizar, essas coisas; aí pensei: é melhor deixar de ir às missas (...).⁶

Mais tarde, já na década de 1990 (1991), com a privatização da USIMINAS, o ritmo das cidades no seu entorno sofre significativas mudanças: grande parte da mão-de-obra é terceirizada e o setor de serviços sofre significativo crescimento, uma vez que vários operá-

⁵ O Arquidiocesano. Órgão Oficial da Arquidiocese de Mariana, Mariana dia 9 de julho de 1968. n. 459. p. 03. (AEAM).

⁶ Entrevista com senhor Antônio, ex-trabalhador da USIMINAS, concedida ao autor em 08/09/2007.

rios são estimulados a adiantar suas aposentadorias e migrar para este setor, o que pode ser constatado nos estudos da Fundação João Pinheiro (1995 e 2008) para a região.

As igrejas evangélicas pentecostais chegam aos municípios do Vale do Aço por intermédio de operários e técnicos que vêm para trabalhar nas usinas siderúrgicas, não sendo raro encontrarmos vários pastores ocupando cargos de chefia dentro das companhias. Nesse contexto, é comum observarmos setores da linha de produção comandados por evangélicos em que a imensa maioria dos operários acaba por aderir ao pentecostalismo, seja pelos laços de confiança estabelecidos, seja por estratégia de permanência na equipe e, conseqüentemente, na empresa.

Em um ambiente de franca instabilidade no emprego, como o que se apresentou no período pós-privatização, o discurso sindical de fundo católico soava pouco atraente, pelo menos para uma parcela do operariado, ligada diretamente aos setores terceirizados – será justamente este o alvo preferencial do proselitismo pentecostal. Diante dessa conjuntura, o Partido dos Trabalhadores, que assenta suas bases firmemente na parcela da Igreja Católica mobilizada pelo discurso da Teologia da Libertação, ainda continuou ocupando a maioria das prefeituras da região, mas foi posteriormente derrotado nas eleições municipais de Ipatinga em 2004 por um pastor evangélico.

Aqui, cabe ressaltar que vemos um panorama diverso do descrito por Francisco Rolim (1995), em que o parco avanço pentecostal nas classes operárias é atribuído ao caráter apolítico do mesmo, que não cooptava os anseios das massas trabalhadoras sedentas por justiça social:

Assim, os trabalhadores urbanos, mergulhados na mobilização social que é uma prática política, a luz de uma visão histórica (...) eram fortemente impelidos à recusa de um tipo de religião dissociado das transformações sociais. Tivesse a religião pentecostal outro comportamento em face à mobilização operária da época, não seria exagero pensar que fosse vista com simpatia pelos trabalhadores que lutavam contra injustiças e construções desumanas de trabalho (ROLIM, 1995, p. 112-113).

Ao contrário, dentro de um ambiente de “flexibilização do trabalho”, as características esperadas são diametralmente opostas às aquelas pregadas pelo engajamento político-religioso católico: espera-se um trabalhador “dinamicamente” solidário, que compartilhe com as empresas o “ônus” do trabalho. Tendo que enfrentar a escalada do desemprego, os trabalhadores trocam suas pautas de reivindicação de melhores salários e condições de trabalho por pautas de manutenção dos postos de trabalho (SANTANA, 2003).

Neste cenário, as igrejas pentecostais que mais crescem são justamente as que respondem melhor a essa flexibilização. Assim, embora possamos observar um predomínio de denominações como as Assembléias de Deus e Igreja do Evangelho Quadrangular no Vale do Aço, seus enfoques locais dão ênfase a características ligadas à Teologia da Prosperidade.

No entanto, não era somente a prelazia “conservadora” e a mudança no perfil do operariado que dificultava os planos pastorais na nova diocese; toda uma gama de pequenos situantes, “lavradores”, praticantes do chamado “catolicismo rústico”, estavam tendo suas rotinas de ritos e festas religiosas alteradas pelo “tempo novo da fábrica”. Por exemplo, as festas do Rosário, com a Congada, exigem um considerável tempo dos participantes, não só na prepara-

ção, mas também nos ritos e danças; com a entrada na dura rotina dos turnos exigida pelo trabalho nas usinas, os agora operários eram submetidos ao tempo da fábrica – sobre o qual nos fala E. P. Thompson (2002) –, que desagregava o tempo no qual organizavam suas rotinas religiosas. O rompimento dessa “descendência de fé” (HERVIEU-LÉGER, 2005a) fez com que as gerações mais novas, socializadas com a face moderna e os atrativos da vida da cidade, se desinteressassem pela manutenção das tradições, devoções e ritos de seus antepassados (SÁ, 2006).

Podemos ver que esse ambiente era diametralmente oposto ao que descrevemos acima para a Arquidiocese de Mariana: aqui, nada impulsionava para a mobilização de uma memória histórica ligada ao catolicismo. Lembrando o que nos diz Pierre Nora (1993), a crise da “memória social total” está ligada à emergência da modernidade, tendo como consequência a emergência de um sujeito e a dissipação quase completa das “sociedades-memória”.

3. Considerações finais

Retomando a nossa argumentação, acreditamos que, em um ambiente de intensas mudanças, o aparato dogmático e hierárquico católico mostra-se deficitário para mobilizar as memórias e os interesses cada vez mais dinâmicos dessa população em constante metamorfose. Por outro lado, as estruturas leves e maleáveis do pentecostalismo, somadas às características vernaculares de seus agentes, são capazes de mobilizar de forma mais efetiva parte das demandas, religiosas ou não.

Nesse ínterim, acreditamos serem necessárias duas observações: primeiro, não postulamos um caráter essencialmente católico para o Brasil, quase como um destino manifesto, como tem sido comum

em alguns trabalhos sobre o tema; na verdade, estamos apenas nos reportando às condições históricas da formação do campo religioso brasileiro e sua posterior diversificação. Segundo, enfatizamos que a crise estrutural que atinge o catolicismo é uma crise geral das instituições produtoras de sentido na sociedade contemporânea.

Referências Bibliográficas

BENJAMIN, Walter. “A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica”. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica arte e política*. Obras Escolhidas I. São Paulo: Brasiliense, 1992.

BERGER, Peter L. *O Dossel Sagrado: Elementos para uma sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERGER, Peter & HUNTINGTON (org.). *Muitas Globalizações: diversidade cultural no mundo contemporâneo*. São Paulo: Record, 2004.

BEYER, Peter. *Religion and Globalization*. London: Sage, 1994.

_____. “A privatização e a influência pública da religião na sociedade global”. In: FEATHERSTONE, Mike (Org.). *Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1999. pp. 395-419

BOSCHI, Caio César. *Os Leigos no poder: Irmandades e política de colonização em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1985. (Ensaio, 116).

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.

CAMÉLLO, Roque J. O. (org). *16 de Julho: O Dia de Minas*. Discursos, pronunciamentos, ensaios, crônicas e poemas sobre a data constitucional mineira. Belo Horizonte: Editora Lemi, 1991.

CAMURÇA, Marcelo & BARRETO, Leila do Carmo. “As aparições da Virgem em Mercês (MG): sua vidente, ‘Apóstolos’,romeiros e a Igreja Católica”. In: STEIL, Carlos Alberto & MARIZ, Cecília (org.). *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnográficas sobre as aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: EdUFRGS, 2003. 203-234.

CAMURCA, Marcelo Ayres & GIOVANNINI JR, Oswaldo. “Religião, patrimônio histórico e turismo na Semana Santa em Tiradentes (MG)”. In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre: UFRGS, v. 9, n. 20, 2003.

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: EdUFRJ, 2001.

_____. *A Globalização Imaginada*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

CARRATO, José Ferreira. *Igreja, Iluminismo e escolas mineiras coloniais*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

CASTRO, Cláudio Márcio L. *Trajetórias de deslocamentos: experiências e narrativas de moradores da “Rua do Buraco” no espaço urbano de Ipatinga*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Belo Horizonte: PUC-Minas, 2006.

D’EPINAY, Christian Lalive. *O refúgio das massas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

DULCI, Otávio Soares. “As elites mineiras e a conciliação: a mineiridade como ideologia”. In: *Ciências sociais hoje* – Anuário de Antropologia, Política e Sociologia. São Paulo: Anpocs/Cortez, 1984, pp. 07-32.

FERREIRA, Rodrigo de Souza. *Os Dançadores do Rosário ganham novos trajes: Congada, Igreja e Amigos da Congada em Brás Pires-MG*. Dissertação (Mestrado em Extensão Rural). Viçosa: UFV, 2005.

GRACINO JÚNIOR, Paulo. “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: *V Congresso de Ciências Humanas, Letras e Artes*. Ouro Preto: UFOP 2001.

_____. “Barracões Barrocos”: memória, poder e adesão religiosa em Mariana-MG. Rio de Janeiro: Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Memória Social). Rio de Janeiro: UNIRIO, 2003a.

_____. “Cultura local, memória e Adesão religiosa”. *Morpheus - Revista Eletrônica em Ciências Humanas*. Rio de Janeiro: UNIRIO, ano 02, número 03. 2003b.

_____. “Visões da Cidade: memória, poder e preservação em Mariana, MG”. In: *Vivência*. Natal: UFRN, v. 28, 2005.

_____. “Mariana da cidade patrimônio a cidade partida”. *Revista Patrimônio e Memória*. Assis: UNESP, v. 1, 2007. pp. 62-98.

GUATIMONSIN JÚNIOR, Gil. “Projeto Memória da Usiminas”. In: *Revista Usiminas, 25 Anos: a Implantação*. Ipatinga: Fundação João Pinheiro, 1987.

GUERRA SOBRINHO, L. D. *Competição, Demanda e a dinâmica da esfera da religião no Nordeste do Brasil*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Recife: UFPE, 1999.

HALBWACHS, Maurice. *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte*. Paris: PUF, 1971.

_____. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

_____. *Les Cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel, 1994.

HALL, Stuart. “Quem Precisa da Identidade?”. In: SILVA, Tomaz Ta-
deu (org.). *Identidade e Diferença*. Perspectiva dos estudos cultu-
rais. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *A identidade cultural na Pós-modernidade*. 6ª ed. Rio de Ja-
neiro: DP&A Editora, 2001.

HANNERZ, Ulf. “Fluxos, fronteiras e híbridos: palavras-chave para a
Antropologia transnacional”. In: *Mana*. Rio de Janeiro: Museu Nacio-
nal: UFRJ, 3(1), 1997. pp. 07-39.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Vers un nouveau christianisme? Introdu-
cion a la sociologie du christianism occidental*. Paris: Cerf, 1987.

_____. (eds.). *De l’émotion en religion, Renouveaux et traditions*.
Paris. Centurion. 1990.

_____. *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf. 1993.

_____. Bricolage vaut-il dissémination? Quelques réflexions sur
l’opérationnalité sociologique d’une métaphore problématique.
Social Compass, 2005, 52. pp. 295-308. <[http://scp.sagepub.com/cgi/
content/abstract/52/3/295](http://scp.sagepub.com/cgi/content/abstract/52/3/295)>. Acesso em 24 de junho de 2008.

_____. “Catolicismo - A Configuração da Memória”. In: *Rever*. São Paulo: PUC-SP, nº 2, 2005. <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/t_leger.htm>. Acesso em 24 de junho de 2008.

HOONAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja no Brasil*. Primeira Época. Petrópolis: Vozes, 1979.

_____. *A Igreja no Brasil Colônia*. 1550-1800. São Paulo: Brasiliense, 1982.

HUNTINGTON, Samuel P. *O Choque de Civilizações e a recomposição da ordem Mundial*. São Paulo: Objetiva, 1997.

LUHMANN, Niklas. *Sociedad y Sistema - La Ambicion de la teoria*. Madri: Editorial Paidós, 1990.

_____. “O conceito de sociedade”. In: NEVES, C. B. & SAMIOS, E. M. B. (org.). *Niklas Luhmann: a nova teoria dos sistemas*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1997.

_____. *La Religión de la sociedad*. Madri: Editorial Trotta, 2007.

MARCONDES, J. V. (org.). *São Paulo: Espírito, povo, instituição*. São Paulo: Pioneira, 1968.

MARIANO, Ricardo. *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*. São Paulo. Tese (Doutorado em Sociologia). São Paulo: FFLCH/USP, 2001.

MARTINS, José de Souza. *A Sociabilidade do homem simples*. São Paulo: Hucitec, 2000.

MELO, Amir José. “Padres Subversivos”: As representações da “Igreja Progressista” do Vale do Aço na Mira do Aparelho Repressor

(1968-1972). Dissertação (Mestrado em História). Vassouras: Universidade Severino Sombra (USS), 2006.

OLIVEIRA, Fabrício Roberto C. *Religião e mobilização social na Arquidiocese de Mariana/MG*. Dissertação (Mestrado em Extensão Rural). Viçosa: UFV, 2005.

PACE, Enzo. “Religião e Globalização”. In: ORO, Ari Pedro & STEIL, Carlos A. (org.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes. 1997. pp. 25-42

_____. “Salvation Goods, the Gift Economy and Charismatic Concern”. In: *Social Compass*, 2006. pp. 49-64. Disponível em: <<http://scp.sagepub.com/cgi/content/abstract/53/1/49>>. Acesso em 04 de junho de 2008.

ROMANO, Roberto. *Brasil. Igreja contra Estado*. São Paulo: Kairós, 1979.

ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

SÁ, Ana Maria C. M. *Entre santos, coroas e fitas: a tradição por um fio, o congado em Ipatinga*. Dissertação (Mestrado em História). Vassouras: Universidade Severino Sombra (USS), 2006.

SAHLINS, Marshall. “O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em extinção (Parte I)”. In: *Mana*. Rio de Janeiro: Museu Nacional: UFRJ, 3(1), 1997. pp. 41-73.

SANTANA, Marco Aurélio. “Trabalhadores e indústria automobilística em tempos de reestruturação”. In: *Revista Brasileira de Ciências*

Sociais. São Paulo: ANPOCS, vol. 18, n. 51, 2003, pp. 174-178.

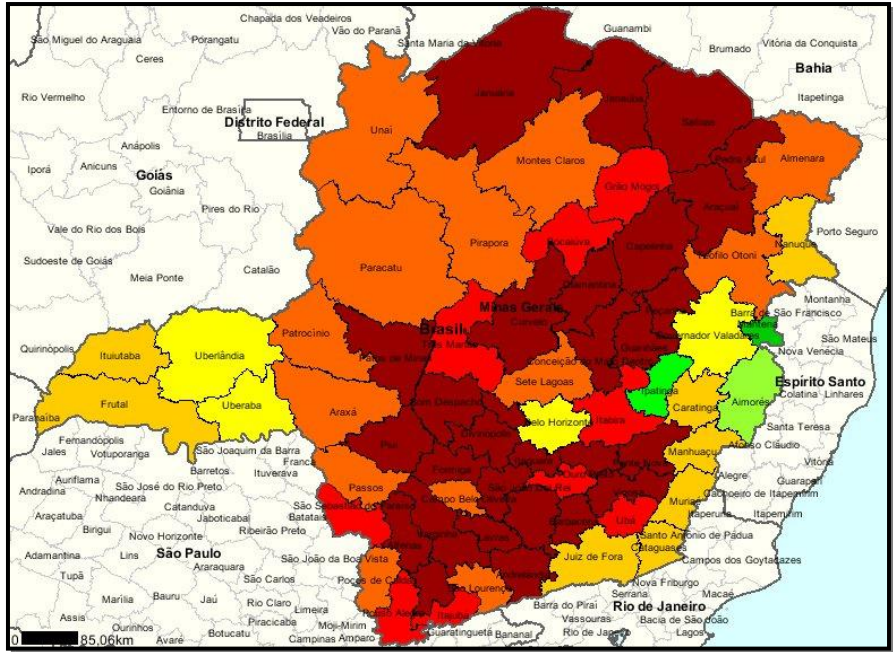
SEPULVEDA, Juan. “Reinterpreting Chilen Pentecostalism”. In: *Social Compass*, 3, 1996. pp. 299-318.









SOUZA, Beatriz Muniz de. *A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo*. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

STEIL, Carlos Alberto & MARIZ, Cecília (org.). *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnográficas sobre as aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: EdUFRGS, 2003.

4. Anexos

Mapa 1- População residente por religião Católica (Microrregião Geográfica)

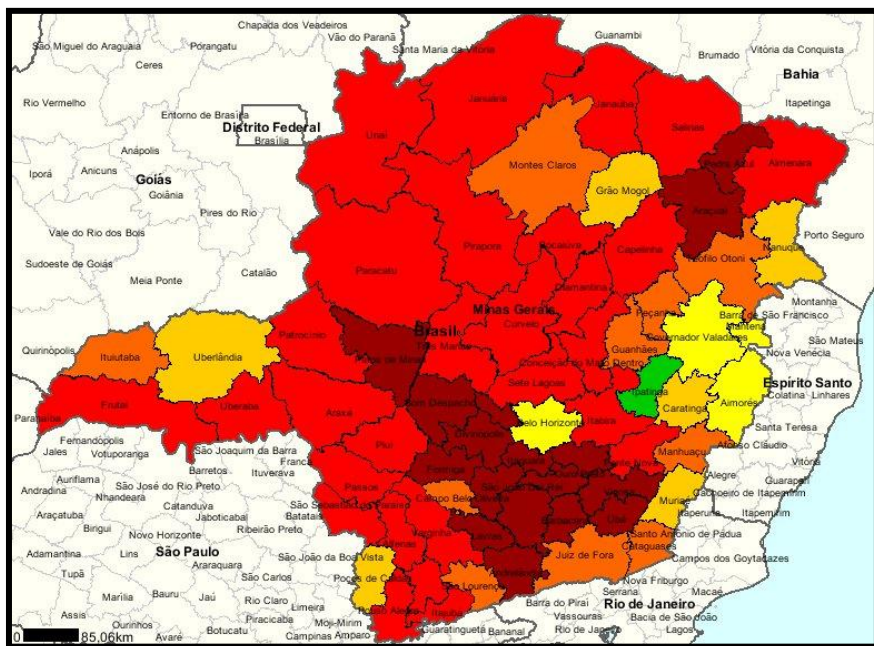










Cor	De	Até	Frequência	%
	50	55	1	1,5
	55,01	60	1	1,5
	60,01	65	1	1,5
	65,01	70	4	6,1
	70,01	80	8	12,1
	80,01	85	13	19,7
	85,01	87	9	13,6
	87,01	100	29	43,9

Legenda

Fonte: Censo IBGE 2000

Mapa 2 - População residente por religião Pentecostal (Microrregião Geográfica)



Cor	De	Até	Frequência	%
	0,01	5,65	17	25,8
	5,66	8	28	42,4
	8,01	10	10	15,2
	10,01	12	6	9,1
	12,01	14	4	6,1
	14,01	18	0	0
	18,01	20	0	0
	20,01	25	1	1,5

Legenda

Fonte: Censo IBGE 2000

Abstract: This study examines the religious diversity in the state of Minas Gerais from the new theory of social systems of Niklas Luhmann. Unlike what is postulated by some theorists in recent years, adopting interpretations related to rational choice, do not believe that the cost-benefit of showing the religious phenomenon. We believe that the process of diversifying the Brazilian religious closely related to the changes experienced by society in the last fifty years, and answers provided by religious institutions in this new context. We therefore believe that the structure lighter and less bureaucratic the Pentecostal churches can adapt better to the liquidity of the times, responding to more immediate demands of the diversity of the populations concerned. Paying attention to the answers that Catholicism has given the evangelical growth, as well as the joints between Pentecostal ethos and cultures. We take as the central focus of our attention two regions of the state of Minas Gerais, Brazil, a refractory to Pentecostalism and another in which it is significantly rejected.

Key-words: systems theory, Luhmann, Pentecostalism, Minas Gerais.

Paulo Gracino Júnior é doutor em Sociologia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade de Vila Velha (UVV).