

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA**

**ANÁLISE SÓCIO-DESENVOLVIMENTAL DO CRESCIMENTO  
EVANGÉLICO NO BRASIL**

**Gamaliel da Silva Carreiro**

**Tese apresentada ao departamento  
de sociologia da Universidade de  
Brasília-UNB como parte do  
requisito para a obtenção do título  
de doutor.**

**Brasília, junho de 2007**

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA**

**ANÁLISE SÓCIO-DESENVOLVIMENTAL DO CRESCIMENTO  
EVANGÉLICO NO BRASIL**

**Autor: Gamaliel da Silva Carreiro**

Tese apresentada ao Departamento de  
Sociologia da Universidade de  
Brasília/UnB como parte dos requisitos  
para a obtenção do título de Doutor

Brasília, junho de 2007

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

**TESE DE DOUTORADO**

**ANÁLISE SÓCIO-DESENVOLVIMENTAL DO CRESCIMENTO  
EVANGÉLICO NO BRASIL**

**Autor: Gamaliel da Silva Carreiro**

Orientador: Prof. Doutor Eurico Antonio Gonzalez Cursino dos Santos (UnB)

Banca:

Prof. Doutor Luis Augusto S. Cavalcante de Gusmão..... (UnB)

Prof. Doutor Michelangelo Giotto S. Trigueiro..... (UnB)

Prof. Doutor Antonio Flávio Pierucci ..... (USP)

Profa. Doutora Deis Elucy Siqueira ..... (UnB)

## AGRADECIMENTO

Ao CNPQ, pelo apoio durante todo o curso de mestrado e nos últimos quatro anos de doutoramento.

Este trabalho não seria o mesmo se não fosse pela intervenção positiva de algumas pessoas e instituições. Agradeço sinceramente a cada uma delas.

À minha amada esposa Paula, que durante esse período, fez por mim muito mais do que pedisse ou precisasse. Sem o seu amor diário não teria feito esse trabalho.

A meu orientador e mestre Eurico González Cursino, cuja orientação, exemplo e convivência contribuíram sobremaneira, para o meu desenvolvimento profissional e pessoal. Certamente o aprendizado adquirido ao seu lado, balizará meu comportamento acadêmico daqui para frente.

Aos meus pais que nunca mediram esforços em me apoiar e encorajar a realizar meus sonhos. Vocês me orgulham!

À Universidade de Brasília, bem como ao conjunto de professores do departamento de sociologia com quem aprendi muito e sem o qual não teria realizado esse doutorado.

“Ide, portanto, fazei  
discípulos de todas as  
nações”. (Jesus Cristo)  
**Mateus 28:19.**

## RESUMO

Partindo da teoria da escolha racional e dos estudos sociológicos e administrativos sobre as organizações, elaboramos esta tese de doutorado tematizando o campo religioso brasileiro. Este trabalho faz uma recapitulação da história desenvolvimental da esfera religiosa brasileira, sobretudo do cristianismo e reinterpreta os dados encontrados a partir da teoria da escolha racional e das teorias do mercado religioso. Mostramos a importância da quebra do monopólio religioso para a dinamização da economia religiosa brasileira, a instalação das primeiras firmas religiosas evangélicas concorrentes do catolicismo. Indicamos algumas das consequências dessa quebra ao longo do século XX na própria sociedade, na mentalidade dos agentes religiosos, na visão de mundo dos indivíduos potencialmente interessados em bens religiosos e finalmente nas instituições produtoras de bens de salvação. Evidencia-se que o processo de pluralismo religioso e liberdade religiosa se desenvolveram exponencialmente ao longo do século passado, em todas as regiões do Brasil. O resultado de tal processo foi um aprofundamento das transformações dentro das organizações religiosas com o intuito de batalharem para não desaparecerem no meio da concorrência. Ligado a isso, houve uma transformação significativa na forma como os indivíduos se relacionam com as instituições religiosas. O fiel transformou-se em consumidor de bens religiosos. Ao mesmo tempo, inúmeros modelos organizacionais apareceram substituindo formas arcaicas de pouco eficientes de administração religiosa e de manutenção da clientela. Nesse processo, ao longo do século duas instituições evangélicas se destacam: a Assembléia de Deus e a Igreja Universal do Reino de Deus. Na última parte deste trabalho analisamos os modelos organizacionais dessas duas instituições indicando qual delas encontra-se em descompasso com a atual economia religiosa brasileira, vivenciando uma crise interna. Do outro lado, observa-se como a sua concorrente tem crescido, fruto de modelos administrativos de tipo racional-instrumental. De um modo geral percebe-se um processo de empresarização das firmas religiosas de salvação que são constringidas, pelas próprias demandas do mercado a racionalizarem cada vez mais seus processos administrativos, e conclui-se que, no concorrido mercado religioso brasileiro, o espírito do capitalismo norteia a conduta de algumas das igrejas evangélicas.

Palavra-chave: religião, mercado, racionalidade.

## ABSTRACT

This doctoral thesis about the Brazilian religious field has been elaborated on the basis of rational choice theory and sociological and administrative studies about organizations. At the beginning, it reviews the developmental history of the Brazilian religious sphere, specially regarding Christianity, showing the data from the viewpoint of rational choice theory and religious market theory. We assume the importance of the breaking of Brazilian religious monopoly, which happened at the end of 19<sup>th</sup> century, and the setting up of the very first evangelical religious firms to compete with Catholicism. We show some consequences of this rupture, which happens along the 20<sup>th</sup> century, in society itself, in the mentality of religious agents, in the worldview of individuals potentially interested in religious goods and in the institutions which produce religious goods. It becomes clear that religious pluralism and religious freedom have greatly developed along the last century in the whole Brazilian territory. The outcome of such a process was a deepening of changes in those religious organizations which were striving for not to disappear amidst concurrence. Connected to that, we observe an important change in the way individuals handle with religious institutions. The believer has become a consumer for religious goods. At the same time, many organizational models appeared, replacing old and less effective forms of religious administration and the maintenance of consumers. In this process, two evangelical institutions have developed special importance: the Assembléia de Deus and the Igreja Universal do Reino de Deus. In the last part of this study we analyze the organizational models of both institutions, showing that one of them does not manage to fit in the contemporary Brazilian religious economy, experiencing an internal crisis. At the same time, we observe the growth of the concurrent firm due to the use of administrative models of the teleological-rationality type. We can see a process of “becoming enterprises” going on with salvational religious firms, which are constrained, by the demands of market itself, to rationalize, more and more, its administrative processes. It is reasonable to assume that, in the competitive Brazilian religious market, the spirit of capitalism rules over some evangelical churches.

Key-words: Religion, market, rationality

## Resumé

En partant de la théorie de le choix rationel et des études sociologiques et administratives à l'égard des organizations, nous avons elaboré cette thèse de doctorat ayant par thème le champ religieux brésilien. Ce travail fait une récapitulation de l'histoire du développement de la sphère religieuse brésilienne, surtout du christianisme et il réinterprète les données trouvées à partir de la théorie de le choix rationel et des théories du marché religieux. Nous avons montré l'importance de la chute du monopole religieux pour la dynamization de l'économie religieuse brésilienne, et pour la création des premières entreprises religieuses évangéliques, concurrentes du catolicisme. Nous avons montré quelques conséquences de cette chute, tout au long du XXème siècle, dans la société même, dans l'esprit des agents religieux, dans la vision du monde des personnes potentiellement intéressées en biens religieux et, dernièrement, dans les institutions qui produisent des biens de salut. Il se fait claire que le processus de pluralisme religieux et liberte religieuse se développe exponentiellement tout au long de dernier siècle, en toutes les régions du Brésil. Le resultat de telle procédure a été des transformations très accentuées dans les organizations religieuses, en vue de lutter pour ne pas disparaître vis-à-vis la concurrence. Em liaison, il y a été des transformations significatives dans la forme comme les individus mantient ses relations avec les institutions religieuses. Le fidel s'est échangé en consommateur de biens religieux. Lors que de grand nombre de modèles d'organizations ont apparue pour se mettre à la place de formes arcaïques et peu efficaces d'administration religieuse et de maintien de la clientèle. En rapport à ces événements arrivés pendant le dernier siècle, on doit detacher deux institutions évangéliques: l'Assemblée de Dieu et l'Église Universel du Royaume de Dieu. À la dernière partie de ce travail, nous avons analysé les modèles d'organisation de ces deux institutions, en montrant les quelles parmi les deux est en desaccord à l'actuel économie religieuse brésilienne e qui vit une crise interieure. D'autre coté, on observe que leur concourente a beaucoup crue, fruit des modèles rationel-instrumental d'administration. D'une manière general, on percevoit un procédure de rendre entreprise les institutions religieuses de salut, qui sont contraint, en vue des démandes du marché, à rationaliser, de plus en plus, ses procès administratives. Nous avons conclu que, dans le concouri marche religieux brésilien, l'esprit du capitalisme sert du nord à la conduite de quelques églises évangéliques.

Mots: religion, marché, rationalisation.



## PANO DE FUNDO

Como toda economia, a economia religiosa no mundo moderno ocidental necessita de condições sociais para o seu desenvolvimento. Adam Smith defendeu as liberdades econômicas e do mercado com base na premissa de que promovendo seus interesses pessoais, cada indivíduo beneficiaria a sociedade como um todo. Na visão do autor, a mão invisível do mercado e da concorrência restringiria os interesses pessoais, garantindo assim a maximização dos proveitos sociais. Segundo Kast e Rosenzweig<sup>1</sup>, a beleza da teoria de Smith residia em permitir a cada pessoa tomar em consideração apenas seus próprios interesses e ampliar ao máximo seu proveito e sua riqueza e a ainda assim promover automaticamente a melhor distribuição possível das riquezas, em benefício dos interesses sociais mais amplos. O mecanismo de controle é fornecido pela concorrência do mercado e, portanto, não precisa nem de controle do Estado nem de qualquer outro mecanismo externo para garantir seu funcionamento eficiente. Smith argumentava ainda que qualquer interferência governamental nesse campo tenderia a desfazer o equilíbrio natural: o princípio pregado por ele era o *Laissez-faire*, “deixe as peças funcionarem sozinhas na distribuição dos recursos, dentro dos limites impostos pelo mercado<sup>2</sup>”.

É desse princípio de ampla liberdade que o paradigma do mercado religioso retirou seus principais recursos teóricos. Na verdade, olhando para a sociedade à luz das idéias de Smith, as peças só funcionaram sozinhas nas economias religiosas ocidentais. Importantes representantes modernos do *Laissez-faire* religioso são Estados Unidos e Brasil. No caso do Brasil, após o Estado sair do cenário da economia religiosa, onde funcionava como instrumento regulador e inibidor de seu desenvolvimento, nunca mais voltou seus olhos à religião objetivando regulá-la ou interferir no seu funcionamento. Como vamos mostrar nos capítulos posteriores, a liberdade religiosa no Brasil foi mais bem sentida a partir das décadas de 1950 e 1960. Porém, desde o processo de laicização de 1891, teoricamente o Estado não se interessa mais e não interfere na economia

---

<sup>1</sup> Kast, Fremont Ellsworth. Organização e Administração. São Paulo. Pioneira. 1976. p. 35.

<sup>2</sup> Ibid. 1976. p.36.

religiosa. Isto não quer dizer que a influência da firma religiosa majoritária e dominante, no caso brasileiro, a católica, tenha desaparecido. O Laissez-faire é o pano de fundo do atual campo religioso brasileiro. As máximas de Adam Smith governam agora a economia religiosa ocidental. Quando o mercado se consolida e se torna competitivo deve-se pensar na atualidade das idéias desse autor e na importância de compreender o campo religioso a partir de leis macrosociológicas e macroeconômicas que podem fornecer uma visão mais ampla da religião.

Nestes termos, sobrevivem as firmas religiosas mais adequadas às novas demandas do mercado. O campo religioso deve ser compreendido a partir do princípio da competição, onde as empresas mais capazes ascenderiam à cúpula da hierarquia das firmas religiosas, angariando o maior número de fiéis possível, superando aquelas que mantêm modelos administrativos em dissonância com as demandas do mercado. Terá melhor desempenho ainda aquela firma religiosa que percebe as transformações dos fiéis em consumidores religiosos, adaptando-se organizacionalmente a esta nova situação.

## LISTA DE TABELAS

<b>Tabela 1:</b> Tabela comparativa do crescimento do crescimento evangélico.....	112
<b>Tabela 2:</b> Os evangélicos em porcentagem sobre a população brasileira.....	114
<b>Tabela 3:</b> Crescimento da população urbana brasileira.....	152

## LISTA DE GRÁFICOS

**Gráfico 1:** Evolução da abertura das firmas protestantes no Brasil .....100

**Gráfico 2:** Evolução do crescimento dos evangélicos no Brasil .....115

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1:</b> Padrão de migração entre religiões .....	163
<b>Figura 2:</b> Figura ilustrativa da indistinção de fronteiras entre convenções e ministérios na CGADB .....	196
<b>Figura 3:</b> Figura ilustrativa das relações de poder na CGADB .....	199
<b>Figura 4:</b> Figura ilustrativa das relações de poder entre igrejas-mãe e suas filiais .....	203
<b>Figura 5:</b> Localidades onde a Rede Record está presente no território nacional .....	258
<b>Figura 6:</b> Figura ilustrativa do sistema sócio-religioso da IURD .....	304

## LISTA DE ORGANOGRAMAS

<b>Organograma 1:</b> Sistema hierárquico da CGADB .....	189
<b>Organograma 2:</b> Estrutura de autoridade da CGADB .....	194
<b>Organograma 3:</b> Relação de autoridade entre igrejas, congregações e pontos de pregação .....	199
<b>Organograma 4:</b> Uma grande igreja AD .....	201
<b>Organograma 5:</b> Sistema de comando da organização iurdiana .....	254
<b>Organograma 6:</b> Estrutura de autoridade da IURD .....	260
<b>Organograma7:</b> Estrutura de autoridade macro-administrativa da IURD no Brasil. ....	264
<b>Organograma 8:</b> Sistema administrativo verticalizado da IURD .....	265
<b>Organograma 9:</b> Sistema de autoridade da IURD fora do Brasil.....	266
<b>Organograma 10 :</b> Uma igreja IURD local .....	270
<b>Organograma 11:</b> Sistema administrativo da sede da IURD em São Paulo .....	270

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>01</b>
------------------------	-----------

### Parte I

#### RAZÃO, RELIGIÃO E MERCADO

<b>CAP.1. O PROCESSO DE ESCOLHA RACIONAL APLICADA A RELIGIÃO.....</b>	<b>09</b>
1.1 Ação social e racionalidade .....	12
1.2 Bases sociológicas para a existência de um mercado religioso no Ocidente.	19
1.2.1 Secularização .....	20
1.2.2 Liberdade religiosa .....	24
1.2.3 Pluralismo religioso .....	27
1.2.4 Pluralismo e seitas protestantes .....	29
<b>CAP.2. O MERCADO RELIGIOSO.....</b>	<b>31</b>
2.1 O mercado como imperativo das sociedades ocidentais .....	33
2.2 A contribuição da sociologia americana .....	35
2.3 As sínteses de Guerra .....	37
2.4 Firms e consumidores .....	43
2.5 Os bens oferecidos pelas firms religiosas .....	45
2.5.1. Recompensas e compensadores .....	48
2.6 Revendo a teoria da oferta e da demanda na economia religiosa .....	51
2.7 O sistema econômico-religioso .....	56
2.8 O caráter da Igreja .....	57
2.8.1 Igreja e Mudança Social .....	58

### Parte II

#### HISTORIA DA ECONOMIA RELIGIOSA BRASILEIRA

<b>CAP.3. A FORMAÇÃO DA ECONOMIA RELIGIOSA BRASILEIRA.....</b>	<b>61</b>
3.1. A economia religiosa brasileira em tempos de monopólio .....	61
3.1.1. Igreja Católica: A firma religiosa do Estado .....	62
3.1.2 Conseqüências institucionais do domínio da coroa sobre a firma católica..	65
3.1.2.1 O Padroado .....	65
3.1.2.2 A oferta de bens religiosos deixada de lado .....	68
3.1.3. Catolicismo e escravidão .....	69
3.2. Uma descrição da oferta e da demanda religiosa no Brasil .....	71
3.3. A natureza da oferta de bens religiosos no Brasil colonial e imperial .....	76
3.4. As firms religiosas protestantes no Brasil colônia .....	84
3.5. Formação da liberdade religiosa no Brasil .....	87
3.5.1 Brechas abertas na lei e a presença das primeiras firms concorrentes .....	88
3.5.2 Aspectos sócio-jurídicos que colaboraram com a implantação do protestantismo .....	91
3.5.3 A formação das primeiras comunidades protestantes .....	94
3.5.4. Firms protestantes étnicas: o caso luterano .....	95

3.6.	O processo de laicização do Estado Brasileiro.....	101
3.6.1	O liberalismo e a nova realidade religiosa brasileira .....	103
3.6.2.	Firmas religiosas estrangeiras de ação proselitista no Brasil – pós quebra do monopólio.....	107
3.7.	O século XIX e a disritmia do catolicismo .....	108
<b>CAP.4. A ATUAL SITUAÇÃO DA ECONOMIA EVANGÉLICA BRASILEIRA .....</b>		<b>111</b>
4.1.	Firmas religiosas evangélicas no contesto de uma economia pluralista.....	111
4.2.	Desenvolvimento do mercado evangélico no Brasil no século XX.....	111
4.3.	O crescimento pentecostal.....	118
4.4.	Tipologia das firmas evangélicas no Brasil.....	122
<b>CAP.5. O DINHEIRO E A METRÓPOLE LIBERTAM.....</b>		<b>143</b>
5.1	A metrópole a monetarização das relações sociais.....	145
5.2	Urbanização no Brasil.....	149
<b>CAP.6. DO FIEL AO CONSUMIDOR DE BENS DE RELIGIOSOS.....</b>		<b>156</b>
6.1.	Quando esse processo acontece no Brasil?.....	159
6.2.	Trânsito religioso.....	160
<b>Parte III</b>		
<b>ESTUDO DE CASO: AD E IURD</b>		
<b>CAP 7. ESTRUTURA E ORGANIZAÇÃO.....</b>		<b>170</b>
7.1	Estrutura organizacional e seus componentes .....	172
7.2	Estrutura e administração das firmas religiosas .....	176
7.2.1	Governo congregacional .....	176
7.2.2	Governo presbiteriano .....	177
7.2.3	Governo episcopal .....	178
7.2.4	Governo representativo .....	179
<b>CAP. 8 ASSEMBLÉIA DE DEUS: LÓGICA E FUNCIONAMENTO.....</b>		<b>181</b>
8.1.	O nascimento e o crescimento das Assembléias de Deus .....	182
8.2	O movimento se transforma em organização formal .....	186
8.3	O sistema de governo da AD a nível nacional .....	188
8.3.1	A CGADB.....	190
8.4	A estrutura organizacional da CGADB .....	193
8.5	As Assembléias de Deus nos Estados .....	195
8.6	As firmas religiosas e os ministérios .....	197
8.7	A forma organizacional de uma Igreja local .....	199
8.8	Modelo administrativo das Assembléias de Deus .....	204
8.9	Assembléia de Deus uma firma religiosa de tipo patrimonialista .....	209
8.9.1	Revedo a teoria do patrimonialismo .....	209
8.9.2	O patrimonialismo no Brasil .....	214
8.10	Empresas familiares: organizações patrimonialistas .....	218
8.10.1	A empresa familiar religiosa .....	218
8.10.2	A sucessão na empresa religiosa familiar .....	220
8.10.3	Relações de autoridade na empresa familiar .....	221
8.11.	O modelo organizacional patrimonialista assembleiano: deu certo por ser patrimonialista .....	227



8.12	O modelo patrimonialista assembleiano em crise no atual mercado religioso .....	229
8.13	Especificando a análise do patrimonialismo na firma Assembléia de Deus.	237
<b>CAP. 9. A IURD: UMA FIRMA RELIGIOSA VITORIOSA .....</b>		<b>243</b>
9.1.	Pequeno histórico da IURD .....	243
9.1.1.	Edir Macedo .....	243
9.1.1.1	A firma religiosa Nova Vida: estágio do neopentecostalismo .....	246
9.2.	A Organização .....	247
9.3.	Alguns Números da IURD .....	250
9.4	A Estrutura da Organização Iurdiana .....	251
9.4.1	Fora do país .....	266
9.4.2	Uma Igreja Iurdiana Local .....	270
9.4.3	A sede nacional em São Paulo .....	271
9.5	Organização estrutura e administração: um panorama histórico organizações religiosas complexas e eficientes .....	274
9.6	O dinheiro e os pastores na IURD .....	279
9.6.1	O Dinheiro Na Iurd .....	279
9.6.2	Cultura Organizacional Dos Pastores .....	283
9.7	Conclusão .....	284
<b>CAP. 10. O LAISSEZ-FAIRE DO MERCADO RELIGIOSO.</b>		<b>289</b>
10.1.	A Constituição do mercado religioso e a transformação do espírito das empresas religiosas .....	289
10.2.	Os valores e a conduta das firmas religiosas .....	290
10.3.	O profissionalismo das firmas religiosas .....	293
10.4.	A Complexidade da gestão das firmas religiosas .....	294
10.5.	O mercado e a racionalidade das firmas religiosas o caso da IURD .....	299
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>		<b>307</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>		<b>309</b>
<b>ANEXOS 1.....</b>		<b>319</b>
<b>ANEXO 2 .....</b>		<b>323</b>

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como objetivo, fazer uma reflexão importante para a Sociologia da Religião sobre algumas transformações ocorridas no âmbito organizacional das instituições religiosas evangélicas brasileiras, tomando como temática de estudo o campo evangélico.

A América Latina experimenta atualmente uma recomposição rápida de seu campo religioso. Alguns autores; como Campos (1999), Bastian (1997), Parker (1996), Mendonça (1984) e outros; inferiram que situações semelhantes aconteceram várias vezes, quando no século XIX se instaurou um amplo processo de modernidade na América Latina. Contudo, quando comparamos o Brasil do início do século XX ao que ora se apresenta, reconhecemos que, em termos religiosos, dificilmente uma outra nação tenha se complexificado tanto. Salta aos olhos a emergência de uma pluralidade religiosa. Processos sazonais de mutação religiosa que têm acontecido evidenciam essa pluralidade. Podemos citar como exemplos: o Pentecostalismo clássico (1910), o Neopentecostalismo (década de 1970), o crescimento das religiões de origem africana (décadas de 1950 e 1960 em diante), a explosão de novos movimentos religiosos não-cristãos (anos 1980) e o movimento carismático católico (sobretudo, a partir de 1990).

Com a consolidação da liberdade religiosa e do pluralismo religioso, fato social que acontece no Brasil efetivamente na segunda metade do século XX, alguns grupos religiosos tornaram-se especialistas por se adequarem a uma situação de competitividade imposta pelo mercado e regendo suas estratégias de planejamentos conforme a lógica do mercado, do qual o marketing e os modelos organizacionais de tipo empresarial são filhos diletos. Por sua vez, as pessoas potencialmente interessadas em religião, agora livres e desvinculadas de muitos constrangimentos sociais, assumiram características de consumidores cada vez mais exigentes e prontos para maximizar seu consumo ao invés de sacrificá-lo em nome de uma ou outra fé. Não é por acaso que algumas pesquisas sobre trânsito religioso indicam que no Brasil, atualmente, um número elevado de pessoas está abandonando a tradição católica, as religiões de origem afro-kardecistas, o Protestantismo

tradicional, e até mesmo, algumas denominações pertencentes ao Pentecostalismo tradicional e optando por um status mais secularizado ou por novos movimentos religiosos, sobretudo os mais dinâmicos e modernos dos quais o Neopentecostalismo é apenas um deles.

Assim, o progresso do pluralismo religioso produziu uma dinâmica na esfera religiosa brasileira transformando radicalmente o cenário religioso e impondo formas mais modernas e racionais de conceber a administração e a organização de tais instituições.. A crescente complexidade das técnicas de organização que encontramos em outras esferas da vida como a econômica, por exemplo, migraram para as firmas religiosas. Por isso mesmo, no nosso entender, nos estudos do campo religioso, especialmente o evangélico, a análise das organizações religiosas deve assumir foco primordial. Por sua vez, as Ciências Sociais, durante muito tempo, limitou-se a descrever e formular etnografias de baixo poder generalizante sobre a esfera religiosa. Importa nesse novo cenário dedicar-nos à colocação e à análise de problemas de comando, integração, coesão e reestruturação das instituições religiosas em um novo ambiente competitivo que se forma.

No transcurso do último século, a ideologia empresarial das firmas religiosas passou por modificações profundas. Hoje ela se encontra consideravelmente integrada à ideologia do *laissez-faire*, sobretudo porque não existem mais estruturas reguladoras do campo e também por que os fiéis dispõem de ampla liberdade para escolher qual instituição religiosa querem freqüentar e com qual freqüência. A forma como a sociedade, a mídia e pesquisadores do campo da religião têm encarado as atividades e as novas ideologias empresariais das firmas religiosas de salvação demonstra ainda certo preconceito. Não perceberam que as atividades religiosas passaram por marcantes flutuações. No início do século XX essas atividades eram vistas como algo extremamente simples que poderiam ser empreendidas e administradas por qualquer pessoa. Essa atitude foi modificada estrepitosamente, principalmente, nos últimos trinta anos. É essencial reconhecer que as organizações religiosas foram influenciadas pelo ambiente social e cultural em constante mutação e pela ideologia de uma economia capitalista e de mercado existente no Brasil após os anos 1970.

Para acompanhar conceitualmente tais transformações no ambiente religioso, novas teorias e paradigmas foram elaborados. As igrejas obtiveram nesse novo campo de análise

o status de firmas religiosas e em substituição ao clássico pastor movido pela busca de fiéis sob a forma de estratégias simples e arcaicas de crescimento de sua igreja, instalaram-se grandes corporações religiosas profissionais preocupadas com a organização, a coordenação, a técnica e o marketing religioso abandonando de uma vez por todas o amadorismo. É importante enfatizar que utilizaremos aqui uma série de conceitos e categorias advindas do campo da economia e da administração na análise da esfera religiosa evangélica, mas isso não significa tratarmos desfavoravelmente ou preconceituosamente essas instituições. Nesse novo cenário trabalharemos a análise e as consequências da competição e da desregulação do mercado para o campo religioso. Por isso, utilizaremos a teoria da eleição racional e o modelo de mercado como marcos teóricos. Denominaremos a religião de produto, os fiéis de clientes ou consumidores e as igrejas de firmas religiosas. Isso não implica juízo de valor sobre a natureza das atividades religiosas, apenas, que algumas das percepções da teoria econômica e administrativa servem para explicar o comportamento religioso. A perspectiva de Peter Berger (1985), por exemplo, ajuíza valor negativo ao apontar uma série de consequências quando a atividade religiosa é dominada pela lógica da economia de mercado.

No nosso entender, os novos estudos macro-sociológicos sobre o campo religioso deverão se interessar pelos problemas das empresas religiosas considerando-as verdadeiros sistemas sociais e analisando-as em termos funcionais sua organização, sua estrutura, seu crescimento e seus conflitos.

Recentemente, o tema dos modelos organizacionais aplicados à religião retornou à pauta das Ciências Sociais. Sem ventilar as discussões gerais sobre o desenvolvimento dessa economia, é importante ainda analisar as mudanças que se produziram nos últimos trinta anos nas relações entre as firmas religiosas e o mercado religioso como um todo, indicando as transformações que sobrevieram na propriedade e no controle, na direção e na organização das instituições religiosas evangélicas.

A simples pregação de um grande líder carismático não é mais suficiente para alavancar o crescimento de uma firma religiosa. E quando isso acontece, ele não consegue manter os fiéis mobilizados por muito tempo. Rapidamente, a instituição tende ao desaparecimento ou ao seu patamar inicial de fiéis.

Por outro lado, percebemos que algumas das grandes firmas religiosas que surgiram no final dos anos de 1970 até os dias atuais estão estruturadas para responder as necessidades de clientes potencialmente interessados em bens religiosos. Elas, não somente, crescem admiravelmente como também mantêm seus fiéis-clientes atrelados à instituição. Esses fiéis-clientes exigem recursos técnicos e produtos religiosos que sejam adequados às suas necessidades específicas. Em países de economia religiosa plural como os EUA, por exemplo, há, como consequência da competição, um progresso na dinâmica desse campo e uma complexidade das empresas religiosas em direção ao aperfeiçoamento de técnicas e estratégias mais eficientes. Esse progresso gera um crescimento desigual, segundo o nicho de mercado e irregular, segundo a situação econômica da firma, e diversas vezes, fica limitado ao modelo organizacional adotado e à administração empreendida por seus gestores. A lógica da concorrência impôs um processo de racionalização substantiva no interior das firmas religiosas, por conseguinte, essas firmas assumiram um crescimento surpreendente. Tanto mais acentuada tornou-se a divisão do trabalho e, tanto mais racional a sua forma administrativa. Ademais, a grande ou média empresa religiosa de tipo racional instrumental possui maior capacidade de atender e resistir às transformações sociais adaptando-se às demandas, à competitividade, à dinâmica e às expectativas dos consumidores religiosos, em relação à pequena ou grande instituição religiosa administrativamente organizada a partir de modelos familiar e patrimonial.

As organizações religiosas, principalmente as evangélicas, não estão mais confinadas em sua “terra”. Seus modelos organizacionais e sua financeirização permitiram-lhes aventurar para além de seu “ambiente tradicional”, caso, por exemplo, da aquisição da Rede Record, a quarta maior emissora de televisão do Brasil, por uma instituição religiosa (Igreja Universal do Reino de Deus). As gerações futuras poderão ver o resultado dessas transformações dentro das comunidades religiosas. Na verdade, a criação dessas organizações e sua eficiência administrativa serão as temáticas abordadas por este trabalho.

No momento em que a concorrência se desenvolve, caso do atual campo religioso evangélico, algumas das organizações ficam cada vez mais preocupadas com a lógica do mercado e com as demandas de sua clientela. O mercado religioso impõe um ritmo novo e uma lógica nova a ser seguida pelos grupos e estes precisam fazer concessões (redefinir prioridades, relativizar conteúdos, repensar a idéia de identidade, etc.) para se manter no mercado. Algumas dessas concessões assumem, muitas vezes, caráter contraditório. Uma

vez modificados estes conteúdos religiosos, em geral para atender às demandas sociais provocadas pelo novo ritmo do mercado, as empresas também mudam suas estruturas administrativas assumindo novos formatos. A presente pesquisa indicará alguns desses formatos e sua consonância ou dissonância com a realidade da economia religiosa brasileira.

Assim, este trabalho versará sobre as organizações religiosas e alguns aspectos de sua organização e administração. Objetiva ainda, facilitar a compreensão da dinâmica do campo religioso a partir da análise organizacional das instituições religiosas dentro de um mercado religioso competitivo. O campo religioso é multidimensional e tumultuado por uma constelação de fatores que contribuíram para a construção de tais modelos. No século XXI, todavia, temos a possibilidade de identificar várias tendências das organizações que guardam certas dependências entre si, tais como: 1) o progresso da ciência e da tecnologia e seu impacto na esfera religiosa; 2) o aparecimento de organizações sociais dedicadas à disputa no mercado religioso; 3) certa elevação da especialização das instituições religiosas de salvação na sociedade; 4) a transformação do fiel em consumidor de bens religiosos.

No presente trabalho, defenderemos a idéia de que as organizações religiosas complexas, modernas e racional-pragmáticas constituem o principal meio capaz de conduzir a realização dos empreendimentos religiosos em tempos de concorrência. Uma especialização cada vez maior, por parte das firmas no mercado, as tornam mais eficientes. Esses elementos revestem-se de decisiva importância na determinação do índice de progresso da organização na sociedade.

O conjunto de capítulos e argumentações têm como objetivos o debate e a reflexão para aperfeiçoamento teórico, conceitual e metodológico, propiciando abordagens mais profundas e abrangentes para dar conta da multifacetada complexidade das organizações religiosas. Não podemos perder de vista que cientistas sociais devem buscar, em suas investigações particulares, a lógica de funcionamento e a existência de leis do comportamento humano que satisfaçam os critérios da própria ciência.

A competição exige a moldagem das firmas. Quando pensamos a partir da lógica econômica e da lei de oferta e procura, levamos a lógica racionalizante para o campo religioso e a colocamos mais próxima do entendimento macro-sociológico.

Uma das evidências da competição entre as firmas no mercado é que algumas delas trabalharão mais arduamente, oferecendo cada vez mais produtos bem elaborados na tentativa de atrair o maior número de consumidores possíveis e mantê-los consigo pelo máximo de tempo. Esse grau de profissionalização tende, em certos setores da sociedade, a eliminar firmas religiosas fracas ou inviabilizar o aparecimento de novas, pois naquele setor o nível da produção, a qualidade dos produtos e bens religiosos oferecidos, assim como a demanda da clientela, é muito elevada. Assim temos duas situações quase antitéticas no mercado religioso evangélico brasileiro; observamos, por um lado, a multiplicação de pequenas instituições religiosas evangélicas que povoam os grandes e médios centros urbanos do país. Por outro lado, observamos o surgimento de grandes e poderosas corporações religiosas dispostas a concorrer e vencer a competição. A consolidação de modelos organizacionais religiosos do tipo empresarial parece ser uma tendência nesse mercado religioso. As pequenas firmas encontram-se em toda parte, mas dificilmente sairão da situação de pequenas e alcançarão expressividade ou magnitude nacional.

### **Dos capítulos**

O trabalho está dividido em três partes. Na primeira parte abordaremos as principais categorias a serem trabalhadas na tese: mercado religioso, economia religiosa e organização religiosa. No segundo momento estaremos desenvolvendo o tema do mercado aplicado à análise da dinâmica religiosa. Essa será a base teórica de sustentação do trabalho.

Prosseguindo o trabalho, reconstruiremos a história da economia religiosa brasileira e, especialmente, do Protestantismo no Brasil a partir das categorias definidas na primeira parte como firma, economia religiosa, concorrência etc. Posteriormente, demonstraremos através de dados oficiais como se encontra o atual mercado religioso enfocando o aumento da concorrência entre as instâncias religiosas de salvação. Observaremos, ainda, a importância do dinheiro e da grande metrópole na construção da liberdade religiosa e de consumidores de bens religiosos. Analisaremos, também, a transformação do fiel em consumidor de bens religiosos e as conseqüências dessas transformações para o campo religioso, como um todo, e para as firmas religiosas, em particular.

Na terceira parte da tese, de posse do panorama do mercado religioso e dos elementos que norteiam as escolhas feitas pelos consumidores de bens religiosos, faremos uma **descrição** de aspectos do crescimento de algumas instituições religiosas brasileiras que se enquadram nas categorias de Pentecostalismo e Neopentecostalismo auxiliados pelo paradigma do mercado. Para essa descrição tomaremos como objeto de estudo os modelos organizacionais de duas das principais instituições evangélicas brasileiras: a Assembléia de Deus (AD) e a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD).

A primeira firma religiosa a ser apresentada será a Assembléia de Deus (AD), a maior firma religiosa evangélica do Brasil. Recapitularemos seu nascimento no começo do século XX, seu modelo organizacional de tipo familiar e patrimonialista, suas relações de autoridade e, sobretudo, sua dificuldade de crescimento no atual mercado religioso.

No capítulo seguinte apresentaremos a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), instituição religiosa que mais cresceu no Brasil nos últimos 25 anos. Analisaremos seu modelo organizacional, discutiremos os valores que compõem a cultura organizacional da instituição, seu grau de profissionalismo, sua racionalidade do tipo empresarial, seu sistema meritocrático na composição de cargos e, ainda, a complexidade na gestão da instituição, concentrando a análise em sua adaptação organizacional a situações de forte concorrência no mercado.

Ponderamos que as **explicações** do crescimento diferenciado da AD e da IURD dependem de investigação mais concreta com os fiéis e do sentido dado por eles ao processo de escolha religiosa. Isso, porém, não desmerece a importância ao tratar o tema teoricamente. Os conceitos servem para organizar os dados em uma análise macro sociológica composta por relações objetivamente possíveis, mas não demonstráveis em sua totalidade na análise de casos particulares. As relações causais realizadas pelos agentes sociais demandam demonstrações concretas, algo que não podemos fazer, objetivamente, neste trabalho.

A análise das instituições evangélicas assembleianas e iurdianas terá por objetivo principal responder a seguinte pergunta: Quais modelos organizacionais religiosos conseguem atender mais eficazmente as demandas por bens religiosos dos fiéis-consumidores, na atual situação de forte concorrência religiosa, e de agentes sociais (fiéis-clientes) que se encontram livres para escolher que firma se filiar?



Comentaremos que a IURD é, hoje, uma instituição muito mais preparada organizacionalmente do que a AD, para uma situação de mercado religioso competitivo, ganhando facilmente espaço no segmento dominado há pelo menos 50 anos pela AD.

A IURD será apresentada teoricamente como o típico exemplo de uma empresa religiosa integrada e atenta às demandas sociais por religião. Ali, as decisões são tomadas em função do equilíbrio interno e dos interesses conjuntos de um sistema complexo, e não mais em função dos interesses de um líder religioso que administra a organização religiosa a partir de estruturas organizacionais de tipo tradicional ou carismático.

Firmas como a IURD e alguns de seus “clones” já não podem mais se dar ao luxo de raciocinar como firmas amadoras ou despreparadas, mas agem com equilíbrio observando a si e a sua posição no mercado, visando à construção, à ampliação e à manutenção de suas estruturas corporativas no mercado. Antes de abrir uma filial, a IURD faz uma pesquisa de mercado no local calculando racional-pragmaticamente se tal investimento é possível e ainda considera problemas econômicos, institucionais e políticos. São instituições que sacralizaram o crescimento ininterrupto da instituição religiosa com um fim em si mesmo.

No último capítulo, intitulado o *laissez-faire* do mercado religioso, analisaremos a influência da competitividade do mercado na reestruturação das firmas religiosas evangélicas. Indicaremos os déficits organizacionais, os anacronismos administrativos e a pouca racionalidade instrumental presente nas concorrentes da IURD, sobretudo na AD, bem como as conseqüências disso para o crescimento dessas firmas. Abordaremos algumas das transformações do espírito das empresas religiosas direcionadas para o mercado e para o crescimento incessante. Nesse contexto, tentaremos inverter a argumentação weberiana sobre a ética protestante e o espírito do capitalismo indicando que em situações de liberdade e concorrência religiosa, presenciamos a migração de certas estratégias administrativas e modelos organizacionais de tipo empresarial para o interior das firmas religiosas de salvação.

Argumentaremos que algumas firmas religiosas “perderam o bonde” da história do desenvolvimento do mercado religioso por não acompanharem as mudanças estruturais que o mercado vinha sofrendo, diminuindo sua área de ação e, assim, perdendo sua clientela para outras mais adaptadas ao contexto competitivo que incorporaram como ética

o crescimento incessante. Em geral, as firmas com modelos organizacionais anacrônicos em relação ao mercado não melhoraram suas estratégias organizacionais de proselitismo e de marketing, o que manteve seu índice de crescimento relativamente baixo. Concomitantemente, algumas outras firmas inovaram suas estratégias diversificando seu campo de atuação, modernizando suas estruturas administrativas, ampliando seu leque de ação no mercado evangélico e, com isso, superando a concorrência, encontrando-se, atualmente, à frente de suas concorrentes.

Assim, o campo evangélico brasileiro tem presenciado instituições consolidadas, perderem poder, prestígio e fiéis, ao longo dos últimos trinta anos. Não poucas são as que fecharam as portas por falta de fiéis. Por outro lado, tantas outras instituições emergiram no mercado, rapidamente, cresceram e se desenvolveram.

**Parte I**  
**RAZÃO, RELIGIÃO E MERCADO**

## **CAP. 1 O PROCESSO DE ESCOLHA RACIONAL APLICADO A RELIGIÃO**

A esfera religiosa, tema deste trabalho, poderia ser investigada por muitos prismas e teorias sociológicas, contudo, o enfoque da escolha racional sempre pareceu mais lógico e compreensível. O objetivo deste capítulo é indicar que o campo da religião passou por grandes transformações, especialmente no Brasil, nas últimas décadas. A escolha dos agentes sociais por filiação religiosa tornou-se mais livre de constrangimentos sociais assumindo um caráter mais racional e pragmático.

A presente pesquisa partiu de uma idéia fundamental: a Sociologia que tentamos elaborar é essencialmente compreensiva. Procura-se com essa investigação captar o homem que vive no seio da sociedade e seus processos de interação com o meio social. A sociedade é composta por redes de relações, intercâmbios, conflitos e as mais diversas orientações. Compreender um fato social, sociologicamente é buscar o sentido visado, subjetivamente, por indivíduos em sua vida social ou o sentido dado, na maioria das vezes inconscientemente, por esses atores às suas ações (FREUD, 2000). Contudo, aludimos que este trabalho é uma síntese de alguns anos de investigação dentro do campo evangélico. Nosso objetivo é construir uma explicação sociológica a partir da teoria do mercado e da escolha racional, indicando que a calculabilidade que encontramos em outras esferas da vida, como a econômica, entrou definitivamente na lógica organizacional das instituições religiosas e nos processos de escolhas religiosas dos fiéis.

Partiremos para uma análise da esfera religiosa tributária da perspectiva weberiana que utiliza conceitos, teorias e imagens do campo da economia e da administração. São campos das ciências amplamente consolidados em termos conceituais e de leis gerais que subsidiarão teoricamente a análise de instituições religiosas. Antes, porém da, análise, cumpre observar alguns aspectos dos processos de escolha racional dos agentes e da lógica racional encontrada na economia e no mercado, tanto capitalista quanto religioso<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Nos capítulos seguintes especificaremos melhor essa definição de mercado religioso.

O conceito de racionalidade tem como base a obra weberiana. Um conceito restrito, ligado, sobretudo, a *meios*. A racionalidade seria cálculos de meios e fins através de experiência. Indivíduos racionais, para Weber, são atores que tentam alcançar determinadas metas escolhendo os meios apropriados à medida em que os fatos da situação em que se baseiam para fazer escolhas lhes são familiares.

Quase todas as ações possuem uma lógica racional interna, sendo possível compreender seu sentido e calcular, intelectualmente, seus efeitos, cabendo ao investigador capturar sua lógica, entender as escolhas e o porquê delas frente a uma constelação de outras possibilidades. Não é muito diferente quando se analisam processos de escolha religiosa feitos por aqueles atores potencialmente interessados em bens religiosos.

A análise que se faz da ação dos indivíduos não é psicológica ou de personalidade; o conjunto de conhecimentos e conjecturas pré-estabelecidas à situação objetivamente dada apresenta aos agentes um leque de escolhas sociais possíveis. Os agentes passam a agir com base na ponderação das diversas possibilidades pensadas como plausíveis.

Essas construções são típico-ideais de caráter geral, semelhante às leis abstratas da economia, que constroem as conseqüências de situações econômicas determinadas sob os pressupostos de ação rigorosamente racionais. Essas construções **teleológicas** e conceituais sobre a realidade empírica servem para facilitar a interpretação e aumentar o grau de abstração frente à realidade plural das ações humanas.

Nesses termos, o presente trabalho busca a compreensão das ações sociais dos indivíduos e, principalmente, as conseqüências de suas tomadas de decisões, no que se refere ao campo religioso e as escolhas religiosas como elemento de modificação das estruturas organizacionais das firmas produtoras de bens de salvação (igrejas).

## **1.1 - Ação social e racionalidade**

Quando uma ação é livre de coerção externa ou interna? Weber (1982), em seus estudos sobre ação social, está preocupado com o livre arbítrio dos indivíduos, ou seja, a capacidade de escolha elevada ao máximo, transformada em elemento determinante da conduta dos indivíduos.

O que interessava a Max Weber e que nos interessa nesse trabalho é a ação social. Sabemos que, para o autor, a ação social é sempre significativa e que a relação social o é de maneira ainda mais profunda, posto que nela não interessa somente a orientação da conduta do agente conforme a de outro, mas, sobretudo, que o sentido da sua ação está condicionado pela sua orientação, relativamente, ao conteúdo significativo das ações de outro ou outros. As ações sociais condicionam-se reciprocamente, conduzindo a um estreitamento da margem de opções disponíveis para os agentes. A ação social, em certo sentido, é limitada internamente pelo campo de opções plausíveis dos agentes e externamente pelas possibilidades de alternativas.

A razão caracteriza-se, dessa forma, como instrumento de avaliação e escolha. A razão atua sobre o comportamento como padrão de conformidade ou como uma resposta organizada mentalmente por conveniência. A respeito desta temática, Ramos (1989, p. 3) indica que a razão, dentro de uma visão clássica, significa uma força ativa na psique humana que habilita o indivíduo, permitindo-o distinguir entre o bem e o mal, conhecimento falso e verdadeiro e, assim, ordenar a vida pessoal e social. A razão era vista como o princípio norteador da vida humana, através da qual o homem torna-se capaz de conhecer suas potencialidades e as do mundo que o cerca, orientando-o, para interpretar os fatos concernentes a este mundo.

O sentido, para Weber, é o subjetivo. A racionalização de que se fala aqui se refere à ação. Ela significa que a dimensão da vida analisada, no caso específico, a religiosa, suscita ações sociais racionalmente orientadas.

Uma ação racionalmente orientada é uma adequação de meios e fins, e a possibilidade que ela se repita, dadas às mesmas condições. E ainda, uma ação é racional-instrumental quando ela é desencantada; desprovida de orientações mágicas e tradicionais; e constituída agora por uma crescente nitidez das escolhas e pelo livre-arbítrio dos indivíduos. Quando afinamos o conceito de ação racional instrumental percebemos que a sua grande característica é a avaliação a posteriori feita pelo agente social. Esta é uma postura diferente e quase antagônica à ação de tipo valorativa caracterizada pelo dever ou obrigação a priori, onde o sucesso não pode ser avaliado em termos calculistas, pois está fundamentado em valores. “Noutros termos, há uma oposição entre estes dois modos de ação, pois um é guiado para o sucesso e o outro, pelo dever”. (SANTOS, 2006).

É importante indicar que na teoria weberiana não se encontra nenhuma orientação conceitual para a classificação das ações de tipo tradicional e carismática como subordinadas à ação racional-instrumental, como se o processo de complexificação das sociedades ocidentais terminaria por determinar a vitória da ação racional-instrumental sobre as demais. Esse processo evolutivo, tanto das formas de dominação quanto das formas de ação, não encontra eco no pensamento weberiano. Todavia, dentro da teoria do mercado, da administração e da economia, alguns autores, como os que mencionaremos a seguir, tendem a ler a obra weberiana da ação e da racionalidade em termos evolutivos. Concordamos, parcialmente, com esses autores ponderando que apenas em certas esferas da vida podemos encontrar essa substituição dos modelos de ação social e consolidação da racionalidade-instrumental como dominante.

Toda concepção racionalista, que orientou parte da perspectiva da administração, afirma que a ação está subordinada à razão e que, portanto, todas as ações são racionais e dirigidas a lograr objetivos definidos. De acordo com Hodgson (1964, p. 33) a tomada de decisão é sempre estruturada por níveis e estes níveis partem de uma deliberação consciente. Contudo, há uma discussão intensa no campo das Ciências Humanas a respeito da complexidade no processo de tomada de decisão dos indivíduos. Estes sofreriam influências de processos mentais inconscientes e semiconscientes<sup>2</sup>.

Contra a racionalidade global há uma proposta da racionalidade limitada que ajusta a capacidade computacional limitada da mente humana. (SIMON, 1987, p. 75). Os seres humanos não podem processar todos os dados sensoriais num cálculo racional desprovidos de qualquer influência externa. Antes fazem uso de conceitos e experiências anteriores e, a partir de uma teia de relações que eles mesmos construíram e na qual estão inseridos, tomam decisões e agem. As principais críticas que tem recebido a teoria de “Rational Choice”, que será utilizada nesta investigação, dizem respeito a pressuposições sobre o comportamento dos indivíduos, especialmente como e porquê eles realizam uma determinada escolha religiosa. A simples escolha racional eliminaria os valores dos indivíduos, as influências sociais, normas grupais, etc. Antecipando o que será trabalhado com mais precisão conceitual, essa teoria é plausível a partir de análises históricas sobre a

---

<sup>2</sup> Este é um dos temas discutidos por CARVALHO e VIEIRA. Contribuições da Perspectiva Institucional para a Análise Organizacional. In CARVALHO, Cristina Amélia e VIEIRA, Marcelo M. F. **Organização, Cultura e desenvolvimento local**. Recife EDUFEP, 2003.

relação entre oferta e demanda por bens religiosos indicando que, em sociedades democráticas e, principalmente, em grandes centros urbanos, ocorreu um deslocamento da ação tradicional e carismática por processos de escolha racional mais desprovidos de constrangimentos sociais no que tange as escolhas religiosas dos indivíduos. Noutros termos, os indivíduos encontram-se hoje mais livres para fazerem suas próprias escolhas religiosas e decidirem se pretendem permanecer, ou não, numa dada comunidade religiosa. Caberá também a ele decidir com que frequência irá aos trabalhos e por quanto tempo permanecerá lá.

Contudo, a simples idéia de que o indivíduo sempre tenta maximizar seus benefícios e minimizar suas perdas, aplicada à afiliação religiosa, não parece ser uma explicação suficientemente plausível para todos os casos e para todas as realidades sociais. Por tudo isso, o conceito de ação social é de suma importância nessa discussão ao considerar possíveis distorções teóricas. A ação social pode ser determinada por vários mecanismos, tais como: afetividade, orientação tradicional ou uma ação racional (orientada para fins calculadamente planejados).

As abordagens feitas sobre a idéia de racionalidade encontram sua origem no conceito de ação social formulado por Max Weber. A ação social, para Weber (1987, p. 41-45), ocorre sempre que um indivíduo atribui à sua ação um sentido subjetivo e próprio que é referido à ação de outros.

Partindo do conceito de ação social, Weber qualificou a racionalidade ou a lógica orientadora da ação humana, conforme a seguinte tipificação:

- *Afetiva*: caracteriza um tipo de racionalidade emotiva determinada pelas emoções e estados sentimentais momentâneos;
- *Tradicional*: identifica a racionalidade tradicional orientada por hábitos e costumes adquiridos ao longo dos anos;
- *Racional conforme valores*: caracteriza a racionalidade valorativa ou substantiva. Realizada independentemente de resultados pela manifestação consciente e exclusiva de um valor que pode ser: ético, estético, religioso, etc.;



- *Racional conforme fins determinados*: identifica a racionalidade instrumental. Utiliza-se de *meios* para obter *fins* próprios e calculados, racionalmente avaliados e perseguidos.

No entender de Ramos (1981, p. 7) nas ações oriundas das racionalidades afetiva e tradicional o cálculo das conseqüências não é efetuado de forma sistemática. No caso da ação social orientada por valores, apesar de haver consciência da intencionalidade do agente, os resultados não têm o mesmo significado como para a ação social conforme fins determinados. Esta sim faz avaliação sistemática e consciente dos resultados a serem deliberadamente obtidos, ou seja, no cálculo utilitário das conseqüências.

A respeito disso, Colbari, Davel e Santos (2001), observam que o mercado tem sido exaltado como o principal aspecto da vida em sociedade no mundo moderno, sendo que parte de suas leis ou regras determinam, cada vez mais, a dinâmica e a reestruturação produtiva contemporâneas, dentro e fora do âmbito organizacional. A lógica do mercado, enrijecida por uma razão instrumental, faz com que as ações convertam-se em princípios de autoridade que sustentam o conjunto de processos sociais e tornam hegemônica a sua linguagem. Nesse sentido, para esses autores, a grande característica do mundo moderno em todos os âmbitos ou esferas, inclusive a religiosa, tomando-os sob a forma ideal-típicas, é a confirmação do imperativo da ação racional de tipo instrumental sobrepondo-se às demais formas acima indicadas. Dito de uma outra forma, a lógica do mercado invadiu as demais esferas da vida e estrutura a ação social dos agentes, impondo uma lógica calculista e de maximização dos ganhos em qualquer empreendimento.

Mesmo Weber tendo considerado mais de um tipo de racionalidade, e estas não sendo excludentes, podendo absorver diferentes tipos de lógica na mesma ação, seu trabalho concentra-se na abordagem instrumental sobre a qual estabelece um conjunto de postulados que contribuem para compreensão do processo de racionalização em todas as esferas da vida. Daí Ramos (1989) considerar Weber o maior intérprete da sociedade centrada do mercado ao associá-lo à racionalidade instrumental que traz consigo o caráter utilitarista da ação e se conforma com as leis e regras instituídas do mercado. Para ele, a expansão da lógica de mercado marca a transição entre racionalidades distintas e formas de ver o mundo, em termos de vida humana associada.

Quando falamos de mercado religioso não podemos deixar de situá-lo dentro de uma concepção racional-funcional, onde tanto as firmas quanto os clientes estão interessados em maximizar seus ganhos e minimizar suas perdas.

Para Ramos (1989, p. 11) “a *razão* prescreve a ordenação da vida pessoal e social, portanto, é base de qualquer ciência da sociedade e das organizações”. Porém, no decurso dos últimos três séculos a racionalidade funcional tem prevalecido como fomentadora de um modelo de mercado pautado em um calculismo utilitarista, a partir do qual a vida associada se organiza. Para ele, a sociedade moderna está centrada nesse tipo de racionalidade e sujeita à lógica utilitarista, o que naturalmente inibe os espaços de manifestação prática de um outro tipo de racionalidade que privilegie a emancipação humana.

A partir do que foi acima exposto, começaremos nossa discussão sobre economia religiosa partindo do seguinte postulado: *Os indivíduos agem racionalmente e pesam os custos e benefícios de ações potenciais, e nesse processo racional, escolhendo essas ações e abandonando outras tentam maximizar esses benefícios.*

Partilhamos com os teóricos da “Rational Choice” a idéia de que não interessa saber se todas as pessoas são verdadeiramente racionais. O conhecimento científico nas Ciências Sociais aponta para a escolha racional como uma teoria já muito testada, investigada e comprovada empiricamente no comportamento humano. Os indivíduos são racionais; contudo, também sabem que a sociedade possui regras e estes negociam suas posições com o meio social a cada momento observando as melhores oportunidades para maximizar seus ganhos. Algumas vezes, nessa negociação, abrem mão de coisas importantes, porque as conseqüências sociais, por eles pesados, os levam a tal atitude. Observa-se que isso também é racionalidade instrumental.

Quando aplicamos a teoria da escolha racional ao campo religioso, partimos da premissa de que a ação social é racional direcionada para fins. Sobretudo, em grandes centros urbanos a escolha religiosa tornou-se amplamente democrática e aqueles indivíduos potencialmente interessados em religião, que vivem nas sociedades democráticas, dessacralizadas e religiosamente pluralistas<sup>3</sup> buscaram maximizar o nível de satisfação dentro desse mercado. A tradição, os valores e a afetividade, enquanto formas de

---

<sup>3</sup> Estes conceitos serão adiante explicados com maior cuidado e precisão.

constituição da ação social, encontram-se subordinados, mas não eliminados, ao processo de maximização religiosa entre os interessados em bens religiosos. Ou seja, em tempos de liberdade religiosa a racionalidade instrumental, como elemento avaliativo prevalece, principalmente, nos grandes centros urbanos, sobre as outras formas de ações sociais.

Faz-se necessário, contudo, aludir ao fato de que esta é uma construção típico-ideal de uma lógica encontrada principalmente na grande metrópole moderna (Simmel, 1992), democrática e com alternativas religiosas. Observa-se, com frequência, que nas pequenas cidades e comunidades existe ainda um conflito entre modelos de conduta da vida; ações sociais de tipo valorativo e afetivo que concorrem e, eventualmente, subordinam à ação racional direcionada à maximização dos ganhos. Apesar disso, trabalharemos nessa tese com o predomínio da ação do tipo racional direcionada a fins, por: 1) constatar que o mercado religioso evangélico é predominantemente encontrado nos grandes centros urbanos; e 2) mesmo nas pequenas cidades já são perceptíveis migrações de fiéis de uma firma religiosa para outra na tentativa de maximizar seu grau de satisfação religiosa, mesmo que esta ação social vá de encontro a estruturas de autoridade e dominação do tipo tradicional e afetivo. Percebe-se que a ação social de tipo tradicional ou afetivo está em declínio, quando se analisa a esfera religiosa evangélica brasileira. Elas, paulatinamente, estão sendo substituídas por uma nova consciência de maximização dos ganhos pelos clientes interessados em bens religiosos. Associado a isso, certas firmas religiosas tentam acompanhar o processo de mudança da ação social assumindo, dentro de uma lógica conflitante, entre racionalidade instrumental e racionalidade valorativa, um caráter cada vez mais pragmático na administração das firmas religiosas. Voltaremos a este tema mais adiante.

Em termos de uma reflexão abstrata podemos, então, pensar o campo religioso a partir de categorias econômicas como oferta, procura e mercado. Quando percebemos um processo histórico de mudança da importância de ações sociais de tipo tradicional e afetivo para a ação racional de tipo instrumental, no qual esta vai se tornando um imperativo e exercendo um peso contra os atores e as firmas que não a incorporam como padrão de conduta, podemos, assim, trabalhar e construir uma teoria geral e plausível sobre o comportamento religioso, pois as ações e os comportamentos dos indivíduos e das instituições possuem uma lógica de funcionamento descritível intelectualmente pelo pesquisador.

## 1.2. Bases sociológicas para a existência de um mercado religioso no Ocidente

Quando utilizamos a expressão “mercado religioso” partimos da idéia de que as relações sociais dentro desse ambiente possuem uma lógica racional que pode ser captada e compreendida pelo investigador a partir de certos prismas, o da competição, por exemplo.

Para melhor situarmos este estudo é importante fazermos uma apresentação sobre o tema do mercado religioso indicando alguns conceitos e categorias que serão desenvolvidos. Os conceitos que serão trabalhados nessa investigação e que formam a base de sustentação teórica do trabalho são basicamente: *Secularização, Liberdade Religiosa, Pluralismo Religioso, Mercado, Firms e Bens Religiosos*. Os três primeiros conceitos servirão como formas de sustentação para pensarmos a constituição de um mercado religioso com intensa concorrência entre as instâncias religiosas bem como seu resultado, que é a produção de mutações organizacionais.

Sintetizando o que até agora foi tratado, partindo das premissas ideal-típicas de que as ações podem ser compreendidas racionalmente e que os indivíduos racionalmente calculam seus atos, resolvemos investigar o campo evangélico pela perspectiva mercadológica e administrativa. Em termos de cálculos de meios e fins, o mercado constituiu-se em uma das esferas da vida mais racionais existentes.

Analisaremos as ações de indivíduos que buscam racionalmente maximizar seus ganhos e minimizar suas perdas num mercado religioso composto por firmas religiosas que tentam atender as demandas da clientela da melhor forma possível. Para isso, as firmas sofrem processos de mutações organizacionais, em geral numa lógica de acertos e erros; pois, apesar de serem racionais em sua lógica de funcionamento elas possuem um déficit em relação às demais empresas propriamente capitalistas, sobretudo em função de ainda persistir um conflito interno nestas instituições, entre os modelos de ação de tipo tradicional e afetivo contra o racional instrumental predominante na sociedade moderna. Algumas firmas, como veremos ao longo do trabalho, podem ser mais facilmente descritas a partir dos conceitos de racionalidade instrumental, enquanto outras só podem ser

descritas e analisadas se levarmos em consideração os modelos de ação de tipo tradicional, afetivo e valorativo.

A proposta de analisar a religião em termos de mercado, concorrência, firmas religiosas etc. parte da tentativa de alguns sociólogos em conhecer mais a fundo a lógica interna das instituições. Antes, porém, de entrarmos no cerne dessa discussão sobre mercado religioso, convém tratar com cuidado sobre algumas questões teóricas e históricas que circunscrevem e que possibilitam a elaboração dessa investigação por esse viés. Entre outras temáticas importantes destacamos: secularização, liberdade religiosa e pluralismo religioso.

### **1.2.1 Secularização**

As grandes teorias que surgem a partir do século XVII, substituindo a cosmologia aristotélica e cristã e o ideário iluminista do século XVIII, colocam o indivíduo no centro das narrativas e redefinem sua relação com a sociedade. Dentre outros grandes autores, Marx, Durkheim e Weber forneceram importantes elementos para o entendimento do processo denominado *secularização da sociedade moderna*. Um mundo secularizado e reorganizado a partir do indivíduo. Na verdade, este se torna o centro da sociedade.

A secularização, portanto, ocupa lugar central na análise que segue. Só se pode falar de mercado religioso em sociedades seculares. Ela deve ser entendida aqui como a passagem da religião para o mundo subjetivo e que esta passa a ser apenas mais uma das diversas interpretações da vida que o sujeito tem a seu dispor. Max Weber julgou que, desde o início, o movimento cristão original tinha um potencial destrutivo e capaz de ultrapassar o quadro simbólico antigo. Os valores tradicionais são destruídos e, em seu lugar, consolidam-se uma ética da consciência. Uma revolução da consciência provoca, conseqüentemente, uma revolução da crença. Vejamos com maior precisão esta questão e suas implicações para o campo religioso.

Um dos mais bem elaborados trabalhos teóricos sobre o tema do processo de secularização foi feito por Max Weber. Para Pierucci (2000), um de seus importantes comentadores, existe uma falsa idéia circulando no meio acadêmico, inclusive entre os

sociólogos, sobre o significado do termo secularização. Muitos pesquisadores usam-no das mais variadas formas sem saberem propriamente sobre o que estão falando. É importante, nesse momento, que se faça a circunscrição sociológica da categoria o mais rigorosamente possível, pois todos os condicionamentos teóricos refletem-se inevitavelmente nos resultados e nas conclusões das investigações.

A primeira constatação de Pierucci sobre o tema é que ele se encontra escasso nos estudos weberianos. De início, aparece na obra do autor indicando parte de um processo societário de diferenciação das esferas da vida, este sim um tema central. Para Max Weber a secularização era um fato já consolidado em sua época. A religião havia perdido muito do seu valor cultural e de sua força social. Se antes ela constituía-se numa força central na vida cultural e humana, agora, ela se desvaloriza frente a um processo sem volta, e o homem moderno, segundo Pierucci (2000, p.115) é simplesmente incapaz de entender e de construir imagens mentais da época em que o além era tudo. Portanto, falar em processo de dessecularização é uma tolice teórica sem tamanho.

Secularização está na obra weberiana diretamente ligada ao processo de racionalização do Ocidente, devido ao aumento da credibilidade do campo científico e das idéias racionais e a superação de explicações mágico-religiosas. O que caracterizou os séculos XVII e XVIII foram as idéias do *Racionalismo* e *Iluminismo*. Tais idéias desencadearam um processo contínuo e avassalador de mudanças sociais, políticas e ideológicas que influenciaram todas as demais esferas da vida e, sobretudo, afetou a psique coletiva do Ocidente. Portanto, a secularização é um processo que já ocorreu no Ocidente, tendo Weber apenas constatado objetivamente a mudança. Secularização refere-se a um processo de construção do mundo (social, político e econômico) pelos próprios homens, com leis racionais, discutíveis, refutáveis, revisáveis, mundanas e nada relacionadas com a esfera do sagrado. Há uma revolução nos padrões de comportamento, de crenças e de organização social. Desabam as convenções da cultura e do modo de vida tradicional. Segundo Jaspers (1996), o fenômeno da secularização do mundo é o princípio da expansão da técnica e, na visão do autor, esta é uma mudança radical da história do mundo, diferindo de todos os progressos passados.

Pierucci é perspicaz em diferenciar secularização de desencantamento do mundo. São categorias conceituais que tendem a uma infinidade de confusões ao longo de muitos

trabalhos científicos. Desencantamento do mundo tem a ver com um processo muito mais antigo de racionalização religiosa presente, principalmente, no judaísmo e no Cristianismo. Seus primeiros portadores foram os profetas do antigo Israel e as seitas puritanas com sua ética do trabalho. A expressão que Max Weber gostava de utilizar era de desencantamento religioso do mundo. Se o processo de secularização constituiu-se num processo da sociedade frente à religião, o de desencantamento surge no interior da própria religião. Ele ocorre justamente em sociedades profundamente religiosas, sendo ele mesmo um processo essencialmente religioso. Desencantamento é um procedimento religioso de eliminação da magia como meio de salvação. Secularização, por outro lado, implica o abandono gradativo do status religioso frente às outras esferas e a conseqüente emancipação destas para uma lógica de desenvolvimento própria. Pierucci (2000, p. 122) acrescenta que:

Enquanto o desencantamento do mundo fala da ancestral luta da religião contra a magia, sendo uma de suas manifestações mais recorrentes a perseguição dos feiticeiros e bruxos (...) a secularização por sua vez, nos remete a luta da modernidade cultural contra a religião, tendo como manifestação empírica no mundo moderno o declínio da religião como potência *in temporalibus, seu desestablishment (sua separação do Estado)*, a depreciação de seu valor cultural e sua demissão/liberação da função de integração social.

O declínio da religião na modernidade sobre a categoria da secularização aparece mais nos escritos de Sociologia Jurídica de Weber. O Ocidente assume uma peculiaridade, pois o desenvolvimento do processo de racionalização chega à esfera jurídica, e a igreja cristã e as leis sagradas tornam-se cada vez mais diferenciadas e apartadas da jurisdição secular. Constata-se um nítido processo de separação das esferas religiosa e jurídica já no início da modernização capitalista. O que esse fato nos indica? Essencialmente que o mundo passa a ser dividido em dois: de um lado, a lei dos homens e do outro, a lei dos deuses. A religião cuida de tudo aquilo que é sagrado e a lei jurídica cuida de tudo o que é mundano. As ações dos homens no mundo serão guiadas por estas leis também mundanas, pois foram construídas por estes homens, não tendo nada de sagrado. Segundo Cox (1968), o fenômeno da secularização pode ser entendido como o desagrilhoamento do mundo da compreensão religiosa ou semi-religiosa que tinha de si mesmo. É a libertação do homem do controle religioso e metafísico sobre sua razão e linguagem.

Mas secularização é um pouco mais do que isto. Segundo Bolan (1972, p.29) a secularização pode ser definida como “a mudança do quadro de referência geral religioso

por um quadro de referência geral intramundano da sociedade”. A secularização pode ser definida, também, como a disponibilidade de uma sociedade em aceitar mudanças. O cálculo racional e o progresso do conhecimento técnico e científico (Galileu, Darwin) põem em cheque a legitimação e as afirmações supra-empíricas e totalitárias da Igreja. Secularização refere-se a um processo crescente de “descristalização da vida social” (BOLAN, 1972, p. 30). Observa-se que o contexto por excelência dos processos de secularização é o mundo urbano que se caracteriza pelo aumento da mobilidade social, anonimato, planejamento racional e organização burocrática.

A secularização deve ainda ser entendida como um fenômeno global de raízes ocidentais. Segundo, ainda, Bolan, é o resultado das mudanças culturais, tecnológicas e socioeconômicas da sociedade. Segundo o autor, a conceituação do tema nasceu na Idade Média, ao lado do direito canônico e das controvérsias político-sacrais, significando a desapropriação dos bens eclesiásticos e sua transformação em bens nacionais. Secular também assumia a conotação de político, profano e civil. Mas, secularização, em última instância, pode também ser definida como a leitura do mundo a partir das realidades intramundanas (*Welterfahrung em oposição a Heilerfahrung*). “Experiência do mundo” em oposição à “experiência religiosa” (BOLAN, 1972, p. 29). A secularização, para além de sua definição originária, implica a formação de novos valores com a reorganização do pensamento humano num processo de retroalimentação implicando sempre novas experiências e aprofundando o mesmo processo.

Aqui presenciamos a passagem da religião para a esfera privada. Ela já não tem mais o poder e a força que possuía no passado. Tal fato é condição fundamental para a efetiva construção de uma esfera religiosa livre, diferenciada e pluralista, ou seja, passível de ser analisada por uma lógica racional-utilitarista. Vejamos agora quais as conseqüências desse processo de secularização para o campo religioso, em especial para a liberdade religiosa.



### 1.2.2 Liberdade Religiosa

A passagem da religião para o mundo privado possibilitou a formação de uma esfera religiosa cada vez mais diferenciada e apartada das outras esferas da vida com suas particularidades e lógicas específicas. É, portanto, no processo de perdas e ganhos para a esfera religiosa (perda de hegemonia e ganho no enriquecimento de sua diversidade) que esta passa a se reorganizar na nova configuração social promovendo a liberdade religiosa.

A reorganização da relação entre público e privado, e a promoção do desenvolvimento do individualismo moderno, ou seja, no momento em que o indivíduo se torna capaz de pensar sobre a religião capacita-se também para criar e recriar a religião salvaguardando seus direitos individuais e seu gosto particular.

Liberdade religiosa refere-se, aqui especificamente, a oposição da idéia de religião que encontramos na Idade Média onde a Igreja tendia a identificar-se com o Estado e tinha poderes ilimitados, avançando pelas fronteiras de outros países. À medida que o processo de secularização avança e a diferenciação das esferas da vida se consolida, o Estado se mostra cada vez menos interessado em defender e/ou resguardar os antigos privilégios da Igreja. Wilson (1980, p. 137-142) chega a fazer referência ao abandono da terminologia *Igreja*, no mundo moderno. Para ele, essa categoria só tem seu significado pleno na Idade Média. No mundo moderno, a Igreja perde gradativamente seu poder e o novo *ethos* em vigor demanda e obriga o Estado a defender as vontades e a liberdade individual.

Os credos vão se tornando particulares, não somente em cada nação, como também no interior destas. O país que mais avança nesse processo é, sem dúvida, os Estados Unidos, que cimentam a liberdade religiosa na Constituição. Tocqueville é bastante perspicaz ao perceber que as transformações aceleradas na sociedade americana, inclusive as religiosas, tendiam a se disseminar para todo o resto do Ocidente.

Quando os interesses privados passam a ser defendidos pelo Estado moderno, a esfera religiosa, não somente, se amplia, mas também se complexifica; os indivíduos tornam-se mais livres para a participação nessa esfera e para a criação de novas alternativas. A tolerância religiosa pregada pelo Estado moderno incentiva também os movimentos dissidentistas e o seu resultado óbvio é a ampliação de seitas e denominações por todas as partes dos países democráticos, mas, em especial, entre as novas nações.

Conclui-se que na esfera religiosa moderna os indivíduos agem de maneira livre, recriando as relações entre eles e o sagrado, havendo como pressuposto social garantido pelo Estado um determinado grau de liberdade e igualdade entre os agentes, entre as diversas religiões e entre as igrejas.

O desenvolvimento da esfera religiosa significou para a Sociologia uma mudança tanto interna quanto externa da vida religiosa. No momento, em que ela deixa de ser global, torna-se necessário seu estudo nesse mundo secularizado, pois os indivíduos possuem maior participação dentro dela como produtores e consumidores de bens de salvação. Não é por outra razão que o interesse sociológico sobre essas mudanças não deve restringir-se à mera descrição de suas mudanças. É necessário ver as conseqüências desse processo para a construção da própria sociedade moderna.

A ação social dos indivíduos é norteadada, agora, por princípios de liberdade religiosa e por novos valores religiosos. Entre estes, a liberdade de pensamento torna-se condição essencial. É a guinada fundamental que imprime novos rumos nas relações entre os indivíduos e a religião.

Alguns elementos ainda precisam ser pontuados. Primeiro; o desenvolvimento do individualismo influenciou decididamente na nova relação entre a esfera religiosa e a sociedade. Segundo; a Reforma traz um novo *ethos*, cujo potencial modificou a relação do fiel com o sagrado. E terceiro, a esfera religiosa confere ao indivíduo uma maior autonomia e maior capacidade de desenvolvimento e inovação pessoal, abrindo as possibilidades para o desenvolvimento de gostos religiosos específicos.

Para Paiva (2003), apesar da concepção de indivíduo portador de direitos ter se originado na própria concepção judaico-cristã, esse potencial ficou preso e enclausurado até o final da Idade Média em um mundo indiferente, quando ainda predominava a visão orgânica do mundo onde a cada um estava assinalada uma função. Cabia aos homens apenas o desenvolvimento do papel que lhes fora ordenado por Deus antes de seu nascimento. Todavia, individualismo quebra com essa visão, pois, segundo a autora (ibid, p. 28):

É o resultado de um processo lento da passagem dessa visão orgânica do mundo – momento em que o indivíduo não tinha escolha fora da igreja e tudo se resumia a uma questão de ter mais ou menos crença – para um mundo que se abria aos poucos para a nova concepção de mundo inexistente até então.

Nesse novo momento social, em que reina o individualismo, a sociedade assume uma forma nunca vista antes, onde se expande a liberdade e autonomia. Haverá, certamente, uma mudança profunda dentro da própria esfera religiosa. O mundo organicista desmorona e cede lugar às relações baseadas na autonomia do sujeito passando a esfera religiosa a oferecer possibilidades e opções ao indivíduo com seus gostos particulares. Consolida-se a liberdade e o pluralismo torna-se crescente. O indivíduo surge com a possibilidade de ser agente produtor da religião. Dentro do campo protestante essas possibilidades tornam-se relevantes, pois o processo de modernidade está mais afinado com esses grupos. O Protestantismo torna-se a religião que mais desenvolveu este ideário no mundo moderno em termos de liberdade religiosa. Ele representa parte da esfera religiosa que melhor propiciou a liberdade imprimindo um novo sentido para a religião. Ora, se o individualismo, como afirma Turner (1991, p. 128), emerge da tradição protestante com ênfase na autonomia, liberdade e responsabilidade, é evidente que esses grupos religiosos causaram um aceleração no ritmo de mudanças religiosas. Em nome desse ideário e inseridos em lutas constantes por ampliação da liberdade, o Protestantismo se fragmenta criando um leque de opções e um verdadeiro mercado religioso concorrencial.

As novas leis sobre liberdade, igualdade e individualidade que vão se estabelecendo e ampliando o conjunto de normas e costumes da sociedade nascente, vão também adquirindo contornos e representarão valores essenciais para essa esfera. A religião, como dito anteriormente, assume as características de seita (significando especificamente exclusão em oposição à idéia de igreja que representa o ideal de totalidade) e assunto em grande medida privado. A religião, como afirma Wilson (1980, p.142), torna-se uma questão individual e um assunto pessoal. E o Protestantismo mais do que qualquer outro movimento cristão incorpora esse ideário.

A importância sociológica dessas duas concepções de liberdade e igualdade vai significar valores imprescindíveis dentro da esfera religiosa, em especial entre os protestantes e suas ramificações. Liberdade é o pressuposto, o pano de fundo; e igualdade, a condição para que a esfera se diversifique. O mínimo de igualdade é o ponto crucial para a construção da autonomia e enriquecimento pessoal da dignidade do ser humano possibilitando uma maior participação na vida religiosa e com mais intensidade.

A liberdade religiosa propiciou ao Protestantismo a liberdade de pensamento, de opinião, de expressão e, particularmente, a liberdade de discordância. Diferentemente do direito cristão católico, dentro do Protestantismo não havia na obediência, no respeito e na hierarquia religiosa um caráter sagrado e inquestionável, mas sim a possibilidade, a partir desse *ethos* individualista, da liberdade e, também, da personalização religiosa.

Quanto mais a visão cosmocêntrica do Protestantismo se distancia da católica, mais intensamente aumentam os cismas religiosos e mais diversificada torna-se a subsfera religiosa evangélica. Weber argumenta que a liberdade de pensamento embutida na visão de mundo protestante é exacerbada no interior do Protestantismo praticado no novo mundo. Nessas congregações o indivíduo encontrou uma estrutura religiosa praticamente desprovida de dogmas (em seu sentido de resguardo da autoridade eclesiástica), próxima, organizacional e ideologicamente, das demais associações mundanas ou seculares. Pertencer a uma comunidade religiosa é semelhante a pertencer a um sindicato ou qualquer outra associação. Concomitantemente, montar uma organização religiosa (igreja ou congregação) não era tarefa para uma casta separada e poderia ser fundada também por homens comuns. A liberdade religiosa é o elemento essencial para o desenvolvimento do pluralismo religioso.

### **1.2.3 Pluralismo Religioso**

A diferenciação crescente das esferas sociais devido à consolidação da modernidade e dos desdobramentos do individualismo moderno possibilita a pluralização no âmbito das idéias e das práticas, inclusive religiosa. A psique que vai se consolidando no mundo moderno tem como característica elementar o individualismo. Inaugura-se um pluralismo ideológico e, em sua esteira, o religioso, sobretudo, devido à quebra do monopólio de interpretações que regulavam a vida no mundo. O pluralismo religioso concretiza-se também no interior dessa esfera assumindo uma tendência para a diferenciação, para a pluralização das idéias e para a concepção de mundos. É justamente nesse íterim que o Protestantismo se fragmenta em inúmeras seitas.

Não se pode esquecer a dimensão política. O pluralismo religioso só pode ser pensado dentro de um contexto que envolve Estado, sociedades civis e agentes religiosos. Envolve ações legais e jurídicas que possibilitam aos diversos grupos atuarem na sociedade com possibilidades reais de crescimento e expansão. Não se pode falar em pluralismo religioso se o Estado ainda regulamenta e interfere nessa esfera privilegiando certas entidades. É o Estado moderno, laico e desvencilhado das amarras religiosas, que vai garantir, de um lado, a liberdade de pensamento e, de outro, a liberdade religiosa.

Segundo Berger (2004), pluralismo dentro do mundo moderno refere-se, também, às condições sociais em que as pessoas têm obrigatoriedade de estabelecer padrões para suas vidas. A necessidade de escolha é um imperativo, elas precisam de um leque de opções para orientar-se ante suas próprias necessidades e tomar decisões.

Ao mesmo tempo em que a liberdade religiosa ganha força no Ocidente e vai se consolidando como padrão de vida, o pluralismo vai se tornando um estado dessa sociedade onde se encontram diferentes padrões de vida sem referência à uma ordem comum de valores. Evidentemente, que a presença do Cristianismo e sua força no imaginário ocidental conformam certa linha norteadora da vida. Todavia, quando analisamos os diferentes movimentos cristãos, como: o Catolicismo, o Protestantismo e o Pentecostalismo, esse fio condutor, em muitos momentos, encontra-se partido.

Ainda segundo Berger (ibid, p. 39), a religião se desenvolve mais fortemente onde a forma moderna de pluralismo atinge um grau de desenvolvimento pleno. Aqui os valores já não são mais comuns a todos e a interpretação da realidade é equidistante entre os membros da sociedade. Ele acrescenta ainda que:

Durante a maior parte da história da humanidade foi simplesmente impensável uma sociedade sem uma religião única que dissesse respeito a tudo e a todos. Os deuses de meus antepassados eram evidentemente meus deuses também; meus deuses eram evidentemente também os deuses de todos os membros de meu clã ou de minha cidade. (...) Esta unidade entre o indivíduo, sua sociedade e os deuses que encarnavam a mais elevada autoridade da ordem do mundo foi abalada por divisões religiosas em diferentes lugares e tempos (BERGER, ibid p. 41).

#### 1.2.4. Pluralismo e Seitas Protestantes

Especificamente, para o presente trabalho, cabe uma alusão aos estudos weberianos do papel das seitas na diversificação do Protestantismo. Aqui, a Reforma Protestante teve papel fundamental para a pluralização das idéias e das concepções de mundo. Para Paiva (2003), a importância dos estudos sociológicos sobre seitas encontra-se no fato destas se constituírem em comunidades que separam os qualificados dos não-qualificados. A autora (ibid, p.38) acrescenta que:

Para Troeltsch, enquanto a Igreja logra manter o caráter universalista, conservador e incluyente e tem o desejo de cobrir toda a vida da comunidade, a seita manifesta desejo de perfeição interior, numa relação direta com seus membros, sem por sua própria natureza ser forçada a recusar a idéia de dominar a esfera social.

Nesse sentido, a Reforma insere-se dentro do apelo moderno de construir uma sociedade pluri-religiosa. Associada à secularização, a religião vai se tornando secundária e subordinada às demandas individuais<sup>4</sup>.

Existem aí, pelo menos, duas dimensões desse processo. Por um lado, a secularização, associada ao pluralismo, cria possibilidades para que os sujeitos se tornem criadores de valores e de critérios e, portanto, criadores, também, da religião. Seu desdobramento é o surgimento de expressões religiosas mais coerentes com o novo formato desse sujeito (SANCHEZ, sd).

Por outro lado, tal mudança traz profundas conseqüências para a construção da subesfera protestante, pois esta passa a promover um movimento em direção ao mundo secularizado aproximando sua lógica de funcionamento dos demais modelos existentes nas outras esferas, em especial a econômica. Calvino representa o momento em que o desencantamento do mundo foi levado às últimas conseqüências com o despojamento total da magia. Desenvolveu-se, também, a desmistificação da estrutura sagrada e sistematização rigorosa na relação entre Deus, as firmas religiosas e o mundo. As estruturas organizacionais das instituições religiosas tornam-se plurais, mundanas e desmistificadas, adequando-se à determinada clientela que as compõem.

---

<sup>4</sup> Sobre este tema conferir ORTIZ, Renato. **Mundialização e cultura**. São Paulo. Brasiliense. 1996.

A afinidade entre seitas e economia religiosa demarca o início de uma nova ordem social na relação entre religião e sociedade, e de novas possibilidades de construção da mesma. Os valores do Protestantismo intramundano se harmonizam com a liberdade civil trazendo novas responsabilidades e novas posturas das firmas nascentes frente ao mundo. As seitas protestantes ou, expandido mais o conceito, as seitas evangélicas representam um tipo ideal dessa visão de mundo. Incorporam a visão de igualdade como um valor fundamental e a de liberdade como elemento propiciador de seu sucesso ou fracasso na economia religiosa.

A multiplicação de seitas reforça o processo de fragmentação religiosa e resulta num pluralismo religioso que se harmoniza com a diversificação de gostos religiosos existentes na sociedade.

Esse pluralismo religioso traz a necessidade de uma crescente reorganização das firmas religiosas na sociedade. Como não há uma igreja oficial do Estado, essas instituições são obrigadas a dividirem espaço com outras que estão emergindo. Esse Protestantismo Democrático, como é chamado por Tocqueville (1998) ao se referir às seitas que surgiam nos EUA faz da liberdade um dos valores mais caros e do qual não se pode abandonar. Juntamente com a liberdade, a igualdade entre as instituições (em seu sentido jurídico) aparece como valor inerente ao campo religioso. O pluralismo religioso com liberdade individual, religiosa e igualdade das instituições frente ao Estado é a base para a existência de um mercado religioso no mundo moderno.

## **CAP. 2 - O MERCADO RELIGIOSO**

Os autores que pensam as teorias da escolha racional e do paradigma do mercado religioso tentaram construir um corpo de generalizações transculturais e transhistóricas quando analisaram a relação entre a religião e os agentes sociais. Os teóricos adotaram o individualismo metodológico e partiram do axioma que os indivíduos escolhem conteúdos e oportunidades que otimizam seus ganhos. Na visão de quem pensa a religião com esse enfoque teórico, essa é uma tentativa de construirmos explicações sobre o comportamento religioso com as mesmas suposições do comportamento racional existentes em outros campos da Sociologia. Com esse objetivo, reivindicamos que dentro do campo das Ciências Sociais existem consideráveis possibilidades de construção de explicações generalizantes sobre o comportamento religioso, como há em outros campos de estudo. Evidentemente, existem dificuldades quando importamos princípios da racionalidade humana em sistemas analíticos da religião, pois esta possui certas particularidades que merecem ponderações. Todavia, essa é uma construção típico-ideal sobre a realidade observada. Em função dessa possibilidade metodológica, nesse momento do trabalho, ele assumirá um grau de abstração elevado abandonando, portanto, as especificidades da realidade observada.

Uma das bases de sustentação do paradigma do mercado religioso é o seguinte postulado: dentro de um leque de informações e de situações socialmente conhecidas e disponíveis os humanos tentam fazer escolhas racionais. O objetivo dessas escolhas é sempre maximizar ganhos com o menor custo. Com base nesse pressuposto, estamos preocupados com a racionalidade subjetiva existente nos indivíduos. Toda ação é racional se ela encontra-se baseada naquilo que os indivíduos consideram razoavelmente interessante para eles ou se elas descansam em conjecturas plausíveis (STARK E IANNACCONE, 1993, p. 242).



Partindo desse pressuposto, racionalidade é uma questão de esforço e intenção. Os humanos tentam fazer escolhas racionais despendendo alguma energia para maximizar o jogo de recompensas para além de seus custos.

O que seria então um comportamento irracional em termos gerais e em termos religiosos? A princípio, seria considerado um comportamento irracional aquelas ações que não são compreensíveis racionalmente pelo pesquisador/observador. De início, excluimos todas as ações baseadas em princípios emotivos, pois também elas são compreensíveis racionalmente.

Apesar de muitos considerarem o comportamento religioso como fazendo parte de distúrbios psicopatológicos e, portanto, irracional, em geral, essa é uma explicação pouco plausível em termos científicos e, na verdade, costuma demonstrar certo juízo de valor. A maioria das pessoas religiosas é normal. Dar vazão a impulsos emocionais tais como raiva, choro “desespero”, histeria etc. não é irracional se for observado o contexto daquele comportamento dentro do ritual religioso. Não somente isso, esses comportamentos não são tão freqüentes quanto o senso comum eventualmente aponta. Onde os indivíduos possuem meios para fazer escolhas encontramos o princípio da racionalidade.

Embora Stark, Finke, Bainbridge e Iannaccone, dentre outros autores do paradigma do mercado religioso<sup>5</sup> admitam que as pessoas sejam constrangidas através de normas que muitas vezes elas mesmas cultivam, tais assuntos só podem ser teorizados se a análise parte da existência desses atores livres de tais constrangimentos. Novamente, essa é uma construção típico-ideal que está na base de toda a pesquisa sobre uma economia religiosa.

Partindo desse pressuposto, entender a lógica do mercado é ter em mente alguns princípios fundamentais, a saber:

## 1. Liberdade

- a) Individual – para cada agente religioso escolher o que, quando e onde consumir bens religiosos de salvação.

---

<sup>5</sup> Sobre esta temática conferir: STARK, Rodney y. BAINBRIDGE, William S (1987) **A theory of religion** New Brunswick, NJ: Rutgers University Press; Iannaccone, Laurence, Roger Finke y Rodney Stark 1997 “**Deregulating religion: The economics of church and state**”. *Economic Inquiry* 35: 350-364;

- b) Falta de regulação estatal – O Estado não pode, deve ou deseja interferir no mercado religioso.

2. Escolha individual para:

- a) Aderir a um grupo – os agentes, potencialmente, interessados em bens religiosos precisam escolher qual firma desejam congregar-se e o período que querem ali permanecer.
- b) Fundar uma firma religiosa – qualquer pessoa pode abrir sua própria firma religiosa sem que haja qualquer forma de constrangimento legal.

Segundo Weber, as leis de qualquer sistema econômico, inclusive o religioso, são esquemas de ação racional que pressupõem o livre-arbítrio dos indivíduos para que os atores envolvidos no mercado optem entre a adaptação, a maximização do lucro ou a ruína econômica. O mercado constitui-se numa área de interação onde os agentes se defrontam em termos do sentido das suas ações. O sentido das ações de vários se entrelaça. É o caso mais extremo da situação marcada pela ação racional com referências afins.

### **2.1. O mercado como imperativo das sociedades ocidentais**

A teoria do mercado serve para medir os efeitos da livre-iniciativa, mas também serve para medir a extensão da regulação estatal sobre a ação dos indivíduos, bem como os efeitos de sua ausência na autonomia individual. Nesse sentido, quando utilizamos o termo mercado aplicado à religião, partimos do princípio de que o Estado não regula essa economia. Adiciona-se a isso uma crença amplamente difundida em regras pré-estabelecidas e aceitáveis entre aqueles que estão integrados ao jogo, uma mão invisível que conduz o mercado. Nesse espaço, os indivíduos e as firmas procuram maximizar suas ações a partir da relação entre oferta e demanda. Para Guerra (2003, p.13), o que caracteriza o Ocidente moderno é uma sociedade de consumo. Se aceitarmos essa premissa, o campo religioso se constitui numa esfera da vida influenciada por essa força e constituindo ele próprio um sistema econômico-religioso, onde a lei da oferta e da procura e a competição entre os vários grupos religiosos pela preferência dos fiéis é condição preponderante das firmas religiosas. Em tese, essa nova dinâmica impõe um gradual

aumento da racionalização da atividade das organizações religiosas que fazem parte desse jogo.

Colbari, Davel e Santos (2001, p.12) observam que o mercado tem sido exaltado como o principal aspecto da vida em sociedade e parte das suas leis ou regras determina cada vez mais a dinâmica e a reestruturação produtiva contemporânea, dentro e fora do âmbito organizacional. Retomando o que foi abordado no capítulo anterior, a lógica do mercado, enrijecida por uma razão instrumental, faz com que as ações racionais afins convertam-se em princípios de autoridade que sustentam o conjunto de processos sociais e tornam hegemônica a sua linguagem.

Weber não chegou a afirmar o desaparecimento ou mesmo o definhamento das outras formas de ação social e o prevalecimento da racionalidade instrumental nas sociedades modernas. Todavia, a análise que muitos autores do campo da Administração fazem sobre as idéias weberianas mostra que a expansão atual do modelo racional centrado e determinante da lógica do mercado tem como uma de suas conseqüências inevitáveis, o definhamento, senão aniquilamento, de ações de caráter substantivo. Dellagnelo e Machado-da-Silva (2002, p. 34) reconhecem que na sociedade moderna "a calculabilidade das ações sociais tornou-se o novo valor" revelando, assim, que as outras formas de racionalidade têm cedido lugar às preocupações de cunho fundamentalmente utilitarista. E ainda, os efeitos da secularização e a fragmentação do mundo social em esferas autônomas determinam uma nova compreensão do campo religioso, sobretudo submetendo-o a leis como a da oferta e procura.

Na análise da economia religiosa evangélica, como veremos adiante, esse tipo de racionalidade dominante chegou e instalou-se dentro das organizações religiosas impondo a necessidade das firmas calcularem suas ações sociais. Assim, conseguem um maior grau de eficiência se comparado com outras que ainda mantêm um modelo de gestão pautado nas outras formas de racionalidade. Essas firmas tornam-se, em um grau considerável, mais eficiente do que suas concorrentes<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Nesta pesquisa levamos em consideração para determinar se uma firma é ou não vitoriosa no mercado, o seu crescimento dentro do mercado.

## 2.2. A contribuição da Sociologia americana

Entre os principais teóricos do modelo de mercado religioso encontramos Finke, Stark, Bainbridge e Iannaccone. Esses autores<sup>7</sup> tentam compreender como instituições organizadas, a partir de lógicas sobrenaturais, consolidam-se no mundo dos homens. Grande parte da conceituação utilizada por eles vem do campo econômico. Segundo eles, a adesão religiosa tem suas semelhanças na mesma lógica encontrada no mercado. A utilização da teoria da escolha racional ao estudo da religião traz contribuições importantes para a análise da adesão religiosa. Para Oliveira e Foina (1999, p.229):

A preferência dos consumidores religiosos é o fator que irá modelar as mercadorias religiosas e estruturar as instituições que irão fornecê-las. De modo geral, a teoria da escolha racional parte da idéia de que todas as pessoas agem baseadas em uma mesma lógica que avalia custos e benefícios de suas ações em potencial e, a partir daí, atuam de maneira tal que os benefícios possam ser maximizados.

É a constante busca pela recompensa que move os indivíduos dentro do campo religioso. A partir desse enfoque, as organizações religiosas devem ser entendidas como empreendimentos sociais que têm por objetivo; em primeira instância; criar, manter e trocar bens religiosos de base sobrenatural com os clientes potencialmente interessados nesses bens. Adiante voltaremos ao assunto e explicaremos o que são esses bens religiosos.

É importante, contudo, aludir para o significado específico das categorias importadas da economia na análise da esfera religiosa. De fato, quando tratamos do campo religioso com as categorias do “mercado religioso”, as palavras e os conteúdos mudam de sentido ao assumirem conotações explicativas diferentes. Para Guerra (ibid, p.2):

A primeira tendência, resultante da introdução da lógica da mercadoria na esfera da religião, é a transformação das práticas e discursos religiosos em produtos, introduzindo os modelos de religiosidade no mundo do consumo e do mercado. A segunda, uma consequência da primeira, refere-se aos aspectos de reestruturação das atividades organizacionais em termos da administração de sistemas de **input** e **output**, na direção de uma crescente racionalização das atividades.

---

<sup>7</sup> Estes autores produziram uma grande quantidade de trabalhos sobre esta temática, mas a obra que melhor a resume é *A Theory of Religion* (1987)

E ainda:

Se temos como objeto de estudo uma situação na qual a afiliação religiosa é uma questão de escolha individual, as organizações religiosas exercem uma real competição por membros e a “invisível mão do mercado”, ou seja, o seu nível de regulação, não pode ser desconsiderado quando queremos avaliar o eventual crescimento, estagnação ou declínio das firmas dentro de uma determinada conjuntura religiosa (...). Da mesma forma como acontecem em análises de mercados econômicos, uma das principais variáveis dos estudos da economia da religião inspirados na lógica de mercado, e o seu grau de regulação. Algumas economias são virtualmente não reguladas; outras são determinadas por um monopólio imposto pelo Estado. (GUERRA, *ibid*, p. 2).

Stark e Bainbridge (1985) asseveram que o paradigma do mercado religioso entende que todas as atividades religiosas fazem parte de uma economia religiosa ritmizada por regras próprias inerentes a este mercado. Existe um mercado constituído por clientes e várias firmas. Embora nosso trabalho concentre-se na investigação organizacional das firmas religiosas não podemos esquecer que elas estão inseridas numa lógica de *mercado*, com *clientes*, *bens de consumo* e *concorrência*.

Começaremos com um esclarecimento sobre as categorias-chave que serão utilizadas no decorrer do trabalho, em especial, seus significados dentro de uma economia religiosa; de acordo com alguns dos principais autores que trabalham com a teoria da mobilização religiosa, em especial, os acima mencionados:

“**RELIGIÃO**: é um sistema de crenças e práticas referentes ao significado último das coisas baseadas na crença e na existência do sobrenatural”;

“**FIRMAS RELIGIOSAS**: são empresas sociais cuja primeira proposta é criar, manter e fornecer religião para um conjunto de indivíduos”;

“**ECONOMIA RELIGIOSA**: consiste em todas as atividades religiosas acontecendo em uma determinada sociedade”;

“**PRODUTOS RELIGIOSOS**: conjunto de práticas e crenças oferecidas pelas empresas religiosas”;

“**CONSUMIDORES**: indivíduos, potencialmente, interessados em religião”;

“**LUCRO**: quantidade de fiéis que uma firma religiosa é capaz de conquistar num determinado período de tempo”;

“**PLURALISMO**: situação da economia religiosa na qual mais de uma firma opera. Quanto mais firmas operam, maior o grau de pluralismo”.

“**ESPECIALIZAÇÃO**: processo pelo qual uma determinada firma religiosa cria um produto religioso capaz de atender às necessidades e gostos especiais de um segmento específico do mercado”. (GUERRA, *ibid*, p. 26).

### 2.3. As Sínteses de Guerra

Segundo Guerra (2003), um dos grandes interlocutores brasileiros do paradigma do mercado religioso, algumas proposições são importantes serem mencionadas, como uma sistematização da discussão deste novo enfoque teórico. Apresentaremos aqui algumas proposições sintéticas a respeito da lógica e funcionamento de uma economia religiosa e teceremos alguns comentários explicativos.

Uma das primeiras sínteses que pode ser feita a partir do paradigma do mercado religioso é que: “A capacidade de uma única firma religiosa monopolizar uma economia religiosa depende do grau em que o Estado usa a coerção para regular a economia religiosa (Guerra, *ibid*, p. 57)”.

Devido à segmentação natural das preferências e dos gostos religiosos dos consumidores, qualquer economia religiosa moderna demanda pluralismo, o que implica diferentes firmas competindo por clientes<sup>8</sup>. Com o *disestablishment* (separação entre Igreja e Estado), em praticamente todo o mundo ocidental, surgem inúmeros grupos religiosos competindo no mercado para apresentar seus produtos e atrair o maior número de fiéis possível<sup>9</sup>. Com a saída do Estado, como agente regulador da economia, a esfera religiosa assume características próprias de um mercado. Como qualquer outro mercado, o religioso, em sociedades democráticas, assume certo grau de complexidade e inúmeras organizações

---

<sup>8</sup> A **Proposição 1** de Guerra indica que: "A capacidade de uma única firma religiosa monopolizar uma economia religiosa depende do grau em que o Estado usa a coerção para regular a economia religiosa".

<sup>9</sup> Este foi o caso da economia religiosa brasileira no começo do século XX, quando o processo de laicização já se encontrava em desenvolvimento e as firmas religiosas evangélicas puderam se estabelecer sem a coerção legal por parte do Estado.

religiosas, ao qual chamamos de firmas, batalharão para crescerem e se consolidarem. Isso torna o mercado competitivo e as firmas religiosas, em tese, tenderão a racionalizar suas ações com o intuito de maximizar seus ganhos e minimizar suas perdas, calculados aqui em termos de número de fiéis.

Evidentemente que dentro dessa economia religiosa as firmas não assumem um grau de racionalização tão elevado como encontramos nos sistemas econômicos e financeiros. Existem questões de ordem religiosa que travam esse processo de racionalização do mercado às últimas conseqüências. Ou seja, a racionalidade instrumental ainda encontra impedimentos para seu pleno desenvolvimento dentro da esfera religiosa por estar em competição com as demais formas de racionalidade. Isso se dá porque, em geral, a maioria das pessoas, dentre elas os administradores das firmas, apenas vive a religião e pouquíssimos agentes pensam sobre ela como parte de um sistema mais amplo e competitivo. Não há por parte dos agentes religiosos, que comandam essas organizações, um esclarecimento de que eles estão imersos dentro de um sistema concorrente, no qual suas firmas crescem à medida que atendem, de maneira mais eficaz, às necessidades do consumidor de bens religiosos. Aqui, a racionalização dos agentes religiosos é limitada por conteúdos de ordem extramundanos e por falta de conhecimento dos próprios agentes sobre a lógica de funcionamento dessa economia.

Para ser claro e até redundante, a visão que esses agentes possuem sobre a religião é muito religiosa, guiada por conteúdos carregados de valores sagrados (o que atrapalha a racionalização instrumental das instituições), enquanto a perspectiva com a qual estamos tratando é teórica e faz uso de conceitos da economia e da administração. Ainda encontramos uma idéia vigente de que a preocupação das firmas não é com a satisfação da demanda dos consumidores, mas com sua adequação aos preceitos e dogmas de sua fé. Observa-se, contudo, que o fato dos agentes religiosos e das firmas religiosas não se considerarem como partes de uma economia religiosa não anula a existência de um mercado religioso competitivo, apenas não dá a esse mercado um grau de racionalização tão elevado quanto nos demais sistemas econômicos e financeiros. Por outro lado, nos capítulos sobre a IURD, demonstraremos que algumas firmas religiosas surgidas no Brasil, após 1970, incorporaram esse modelo de administração pragmática e de racionalidade calculista existente no mercado, o que tem impulsionado índices de crescimento superior aos daquelas demais firmas, em que ainda persistem os modelos tradicional, valorativo e

afetivo. Firms religiosas, como a IURD, se organizaram institucionalmente para atender às demandas da clientela, o que tem proporcionado altos índices de crescimento, superando assim a concorrência.

Onde não há obstáculos para o desenvolvimento da competição entre as firms religiosas por clientes, a lei da oferta e procura e as estratégias organizacionais que cada firma desenvolve para melhor atender a esta clientela determinarão seu grau de crescimento no mercado. É importante ainda observar que a segmentação de mercado em que cada firma resolve trabalhar é uma variável importante na determinação da estrutura organizacional da firma.

Uma segunda síntese de Guerra (ibid, p. 57) indica que “Na medida em que uma economia deixa de ser regulada ela torna-se pluralista”. O pluralismo é a base de sustentação da economia religiosa ocidental. A consequência do estabelecimento do pluralismo religioso é a possibilidade, objetiva e real, do aparecimento e da consolidação de firms religiosas que batalharão para aumentar suas taxas de lucros (número de fiéis). Uma vez que o Estado sai do jogo como mecanismo externo de regulação econômica, naturalmente, os grupos humanos tenderão a construir modelos religiosos e firms religiosas que atendam às suas expectativas. O pluralismo religioso se instala e cada firma passa a ser a única responsável por seu estabelecimento, crescimento ou fracasso na economia religiosa. Em sociedades onde o pluralismo religioso não vigora encontramos uma situação artificial e nebulosa em termos de adesão religiosa. Nesses casos de monopólio religioso garantido pelo Estado não podemos saber se uma firma está conseguindo atender às demandas da população.

Cabe aqui a terceira síntese do referido autor: “À medida que a economia religiosa é pluralista, as empresas se especializam” (ibid, p. 57). Uma economia pluralista supõe, necessariamente, gostos religiosos diversos que na situação anterior de monopólio não eram contemplados. Os diferentes gostos religiosos tenderão a criar demandas por bens religiosos específicos. Nesse jogo, as firms que dependem, para sua sobrevivência, dos clientes, tentarão atender aos gostos da clientela. Sobretudo, dentro do campo evangélico a mudança das firms se dá mediante cismas e rachas no interior das congregações. Em geral, existem gostos religiosos diversos no interior das comunidades e, portanto, clientes insatisfeitos com os produtos que as firms lhes estão oferecendo. Há, paulatinamente, um



aumento da tensão dentro dessas firmas até a um ponto de insustentabilidade. Uma das possíveis explicações sobre cismas religiosos encontra-se no fato de um grupo sair da firma por não ser contemplado em seus anseios e criar para si uma nova empresa religiosa que atenda às expectativas de sua clientela, servindo como alternativa para aqueles clientes potencialmente interessados em bens religiosos. Um elemento importante a ser mencionado é que os constantes cismas aumentam a concorrência e as alternativas religiosas existentes no mercado sendo, portanto, positivo em termos de diversificação do mercado religioso.

Como foi tratado acima, economias pluralistas geram processos de especialização das firmas religiosas e uma segmentação mais clara do mercado. O pluralismo fortalece a economia. De acordo com Stark e Bainbridge (1985, p. 135), “nestas situações as firmas entram no mercado com mais empenho e o compromisso religioso individual aumenta”. Está claro que uma única firma não pode atender a todos os gostos religiosos existentes dentro de uma sociedade.

Uma outra síntese de Guerra (ibid, p.57), merece destaque: “Na medida em que uma economia religiosa é competitiva e pluralista, os níveis de participação religiosa tendem a ser altos”. Na medida em que a economia religiosa é monopolizada por uma ou duas organizações financiadas pelos Estados, os níveis de participação tendem a ser baixos. Economias religiosas monopolistas implicam em baixas taxas de participação religiosa por parte da população. Por outro lado, economias pluralistas implicam em altas taxas de participação religiosa. Isso ocorre porque na nova situação as firmas são obrigadas a correr atrás da clientela, pois sua sobrevivência depende do número de fiéis consumidores, o que dinamiza o mercado, acirra a concorrência, melhora a qualidade dos produtos e o nível organizacional das instituições e, conseqüentemente, ativa o desejo dos clientes por consumir mais bens religiosos.

Nesse tipo de economia, os clientes/consumidores encontram-se plenamente livres para escolher uma ou outra firma religiosa para freqüentar. Quando o Estado atua em defesa de uma dada firma não há por parte desta nenhum incentivo em melhorar sua capacidade de resposta às demandas da clientela. Na verdade, essa firma encontra-se em situação privilegiada, pois tem o Estado como mecanismo regulador da economia e como protetor contra possíveis concorrentes. O inverso, ou seja, a saída do Estado da economia

obriga os líderes das firmas religiosas e seus ajudantes a despenderem amplos recursos e grande quantidade de tempo na elaboração de estratégias que possam atrair o maior número de fiéis possível. Ao mesmo tempo, todas as firmas que competem também farão o mesmo. Isso traz um dinamismo dentro do mercado, diferentemente da situação anterior, onde não havia propriamente mercado livre. Percebe-se que a concorrência é uma variável importante para ser considerada quando se estuda a dinâmica e as reestruturações organizacionais das firmas religiosas dentro de uma economia competitiva.

Essa relação entre Igreja e Estado analisada pelos economistas da religião pode ser resumida no seguinte postulado: “Na medida em que uma firma religiosa exerce o monopólio, ela procura exercer sua influência sobre as outras instituições sociais e a sociedade tenderá a ser sacralizada” (GUERRA, *ibid*, p. 57). Como consequência desse processo, a liberdade religiosa praticamente inexistente e a concorrência é bastante prejudicada, pois tudo passa pelo crivo daquela firma religiosa dominante. Estado e religião se confundem. Leis estatais tornam-se leis divinas e o inverso também ocorre. Uma sociedade, nesses termos, tende a ter baixo índice de participação religiosa. Outra consequência desse processo é que o campo religioso tende a ser pouco dinâmico, pois a economia encontra-se restringida por leis e sanções que impedem seu processo de complexidade e o estabelecimento de concorrência. Uma sociedade sacralizada é pobre em termos de economia religiosa, pois não possui alternativas religiosas estabelecidas e livres para atuarem junto à sociedade civil. Não somente isso, sua dinâmica é prejudicada tornando-se mais lenta. Portanto, as mudanças organizacionais ficam propensas à lentidão e a racionalização instrumental, dentro da economia. A falta de concorrência provoca uma desmotivação no interior da firma monopolista e dos agentes religiosos para produzir qualquer tipo de modificação em suas estruturas com o intuito de atender aos gostos diferenciados dos consumidores. O que normalmente acontece é um processo de estagnação organizacional e uma perda gradativa de fiéis na participação religiosa.

Todavia, quando a liberdade e o pluralismo se estabelecem, a lógica mercadológica passa a direcionar e impulsionar as firmas religiosas rumo à uma economia concorrencial. No atual campo religioso brasileiro, as instituições religiosas têm procurado intensificar sua ação proselitista buscando estratégias organizacionais para não perder espaço no concorrido ambiente de disputa por fiéis.

Ainda seguindo a linha de raciocínio do paradigma do mercado religioso, uma única organização religiosa não seria capaz de atender todas as necessidades postas no mercado. Aqui um outro postulado da economia religiosa se firma: o pluralismo religioso surge devido à impossibilidade de uma mesma instância religiosa ser, ao mesmo tempo, sagrada e profana, conservadora e liberal, inclusiva e exclusiva. Noutros termos, ela não pode atender a todos os gostos religiosos existentes dentro de uma sociedade com risco de destruir os seus dogmas. Grupos sociais diferentes possuem gostos religiosos diferentes e, portanto, demandas por consumo de produtos religiosos diferentes. Uma vez que no mercado sempre existirão diferentes segmentos de consumidores, essa diversidade, fruto de condições humanas, culturas e diferentes classes sociais, somente pode ser satisfeita em condições de abertura do mercado religioso no qual uma variedade de produtos pode ser oferecida para uma clientela diferenciada.

Alguns dos autores do Paradigma de Mercado, como os acima citados consideram que essa significativa diversidade de gostos por bens religiosos diferenciados do público, nunca poderá ser plenamente satisfeita em situações de monopólio do mercado religioso por uma ou poucas instâncias de salvação. Nessas situações, os insatisfeitos ou os grupos não-contemplados com suas necessidades religiosas tenderão a agir na clandestinidade até que as possibilidades surjam para diversificação e instalação do pluralismo do mercado. Foi assim em todos os lugares onde a força do Estado coibia a livre expressão religiosa.

Uma forma incorreta de interpretação sociológica é que o pluralismo e a pulverização do mercado religioso poderiam provocar um suposto enfraquecimento do papel que a religião desempenharia dentro da sociedade. Na visão de Berger (1985), isso ocorreria devido ao fato de que onde múltiplos grupos religiosos entram em competição, cada um lutando para desacreditar o outro, pode ser encorajada a visão de que a atitude religiosa ou o sentimento religioso são passíveis de discussão, disputa e dúvida, o que diminuiria a sua eficácia simbólica. Berger é o mais eloqüente e efetivo representante moderno dessa posição. Seus trabalhos sobre o tema são baseados em estudos já realizados por outros autores da Sociologia européia. Para ele, a desintegração da religião começa quando o pluralismo se fragmenta. Em grande medida, como argumenta Frigério (2000), Berger tece críticas sobre o mercado religioso com forte juízo de valor.

Quando analisamos outros autores, como os da escolha “Rational Choice”, percebemos outras variáveis. Não é essa a conclusão a que chegaram autores como Stark e Bainbridge (1987) em suas pesquisas. Eles apresentam uma proposta inversa. Retomando o que foi comentado acima, é justamente em sociedades competitivas, com mercado religioso aberto, que a afiliação religiosa se desenvolve com maior ímpeto. Inversamente, em sociedades onde há situações de monopólio religioso, percebe-se uma situação de indiferença dos indivíduos pelas mercadorias religiosas, havendo uma diminuição cada vez maior na participação dos fiéis pelos conteúdos e práticas religiosas. Para Frigério (ibid, p. 137):

El nuevo paradigma *empieza* con la situación de mercado, y analiza las consecuencias de la competencia y la desregulación para la economía religiosa. (...) De la misma manera, utiliza la teoría de la elección racional y el modelo del mercado como modelo teórico. Llamar a la religión de "producto" (*commodity*) y a las iglesias de "firmas religiosas" no implica un juicio de valor sobre la naturaleza de la actividad religiosa así calificada, sino solamente aplicar algunas de las percepciones (*insights*) de la teoría económica a la explicación de comportamientos religiosos (Stark 1997: 17). El paradigma anterior (como expresado por Berger), por el contrario, sí realiza un juicio de valor al considerar que toda una serie de consecuencias negativas advienen del hecho de que la actividad religiosa sea dominada por la "lógica" de la economía de mercados - entre ellos burocratización, ecumenización, posibilidad de cambio, modas religiosas, etc. (Berger 1971: 169-186).

## 2.4. Firmas e Consumidores

Já foi mencionado, anteriormente, que as pessoas avaliam custos e benefícios e buscam, ao extremo, maximizar seus ganhos. Por sua vez, as ações das firmas religiosas e de seus administradores são modeladas tentando encontrar oportunidades que possam alavancar índices maiores de crescimento da organização.

As ações combinadas de consumidores e produtores religiosos formam o que se entende como mercado religioso que, como os outros mercados, tende a encontrar pontos de equilíbrio no meio social. Segundo Fink e Stark (1988), esse novo paradigma entende que todas as atividades religiosas de uma sociedade constroem uma “economia religiosa”. Frigério (2000, p. 129), baseado nestes autores, acrescenta que:

Las economías religiosas son como las economías comerciales en que consisten en un **mercado** constituido por un conjunto de **clientes** actuales y potenciales y

una variedad de **firmas** (religiosas) que intentan satisfacer a este mercado. Como con las economías comerciales, la principal variable de interés es su grado de regulación. Algunas economías religiosas se encuentran restringidas por monopolios impuestos por el Estado, otras están virtualmente no reguladas.

Uma vez que não há mais impedimentos de ordem estatal para o desenvolvimento da economia religiosa, as instituições religiosas tendem a depender cada vez mais das demandas dos clientes. As empresas religiosas não podem viver muito tempo sem o apoio dos consumidores ou clientes. Estes são responsáveis por sustentar financeiramente e socialmente as firmas. Como em outros mercados, a liberdade de escolha dos consumidores constrange os produtores e suas firmas religiosas a se enquadrarem a esses gostos. As demandas dos consumidores são uma importante variável que contribui para a formação dos conteúdos dos artigos religiosos, bem como a estrutura organizacional das instituições que os provêm.

Esses efeitos são mais sentidos onde o campo religioso é menos regulado e a competição entre as firmas religiosas é mais exacerbada. Sobretudo, nos grandes centros urbanos, onde a competição se faz mais presente, percebemos que as firmas buscam atrair o maior número de clientes oferecendo produtos mais bem elaborados e atrativos<sup>10</sup>. Sobre isso Frigério (ibid, p. 129), embasado na teoria da escolha racional, acrescenta que:

En la medida que una economía religiosa se halle no regulada, las leyes de la oferta y la demanda permiten deducir que la economía religiosa será muy pluralista. Esto es, la condición "natural" de las economías religiosas es que una variedad de firmas provea a las necesidades y gustos de segmentos específicos del mercado.

Nesse ambiente competitivo, as firmas religiosas que se instalam possuem poucas possibilidades de escolhas e são constrangidas a abandonar algumas estratégias organizacionais e modificar sua estrutura na tentativa de melhorar sua situação no mercado tornando-se mais atraente frente à clientela. Observa-se, contudo, que muitas firmas religiosas não dão atenção às demandas da clientela tornando seus produtos pouco atrativos aos olhos dos consumidores e inviabilizando o crescimento da instituição.

---

<sup>10</sup> Voltaremos mais adiante para especificar o significado de um produto (mais) bem elaborado e atrativo.

## 2.5. Os Bens Oferecidos Pelas Firms Religiosas

Que tipo de produtos ou serviços são oferecidos pelas firmas religiosas?

A maioria dos artigos religiosos não são bens tangíveis como objetos domésticos ou roupas que podem ser fabricados, empacotados e vendidos em lojas. Não são, também, serviços que pagamos para outros fazerem para nós. Os bens religiosos, segundo Stark e Bainbridge (1987), entram em uma terceira categoria que os economistas classificaram como *comoditis*, ou seja, bens e serviços que famílias produzem para o próprio consumo. Há alguns casos excepcionais em que esses artigos passaram também a ser produzidos por empresas especializadas com intuito de deixar as pessoas com mais tempo para outras atividades<sup>11</sup>. As firmas religiosas são estruturas que produzem bens que geram uma satisfação religiosa para seus consumidores. A produção desses bens, em geral, acontece conjuntamente com os clientes/fiéis e são consumidos por eles mesmos. Para a produção das mercadorias religiosas as firmas religiosas demandam um grau de comprometimento de tempo e recursos financeiros de seus membros-consumidores<sup>12</sup>. Sobre isso Iannaccone (1994, *apud* FRIGÉRIO, 2000, p. 133) aponta que:

Las exigencias costosas mitigan así, los problemas que enfrentan los grupos religiosos. Vestimentas, dietas, costumbres sociales distintivas (que los diferencian de la población en general) limitan y frecuentemente estigmatizan a los miembros, haciendo la participación en actividades extra-grupales más costosa. Los miembros potenciales deben elegir entre participar plenamente o no hacerlo en absoluto. El término medio es eliminado y paradójicamente, quienes permanecen encuentran que su bienestar ha aumentado. De esta manera, gente perfectamente racional puede decidir pertenecer a grupos decididamente poco convencionales.

---

<sup>11</sup> Este é o caso, por exemplo, da IURD que não cobra do cliente a produção de seus bens, mas oferece-o pronto para ser consumido. Voltaremos a esta questão adiante.

<sup>12</sup> Os autores não se referem aqui somente a custos monetários. “Según Iannaccone y Stark, los costos serían principalmente de dos tipos: estigmas y sacrificios. Los *estigmas* abarcarían todos los aspectos desviantes socialmente de los cuales un individuo participaría por formar parte de un grupo (no beber, no bailar, utilizar determinada vestimenta, afeitarse la cabeza, etc.). Los sacrificios serían los inversiones (materiales y humanas) y las oportunidades perdidas afrontadas por los individuos por formar parte de un grupo”. FRIGERIO. *Ibid.* p. 142. nota de rodapé.

Fink e Stark (1992, *apud* FRIGÉRIO, 2000, p.132) acrescentam que:

Puede parecer paradójico que cuando los costos de ser miembro aumentan, las ganancias netas de serlo también lo hacen. Esto ocurre, sin embargo, cuando el bien es colectivamente producido, y cuando los costos mayores hacen que se incrementen los niveles de participación en la acción colectiva, ya que esto resulta en una mayor producción de bienes colectivos. (...) Cuando cada miembro individual paga los costos de altos niveles de compromiso, cada uno se beneficia a su vez con nivel más alto de participación generado por el grupo. (...) Para mucha gente, la participación en religiones estrictas constituye un "buen negocio" en términos de un análisis convencional de costo-beneficio.

Segundo os autores da “Rational Choice”, um fiel gasta tempo assistindo, viajando e dedicando-se à sua igreja. Gasta tempo, ainda, meditando, lendo escrituras e fazendo caridades. Ele, além disso, gasta dinheiro na compra de trajes para a igreja ou na participação de congressos e na compra de material religioso como bíblias, literatura especializada, etc. Somam-se, a isso, as contribuições regulares que essas firmas “demandam” de seus consumidores para a manutenção e reprodução da instituição.

Stark e Iannaccone (1993 *apud* FRIGÉRIO, *ibid*, p. 130) acrescentam que:

Los bienes religiosos consisten, principalmente, de *compensadores* ofrecidos como promesas de bienes (*rewards*) que son escasos o no pueden ser conseguidos por medios naturales. Los compensadores religiosos se basan en la existencia de poderes sobrenaturales y por lo tanto no son susceptibles de ser evaluados fehacientemente (Stark y Bainbridge 1996). Ofrecen la posibilidad de importantes recompensas (la salvación eterna, una vida feliz) pero como su veracidad es difícil de establecer, son inherentemente *riesgosos*.

Os artigos/bens religiosos são produzidos nessa combinação de tempo e dinheiro. Ainda segundo Stark e Iannaccone (1993 *apud* FRIGÉRIO, *ibid*, p 130):

Muchas actividades religiosas requieren la participación grupal: liturgias, sermones, himnos o testimonios, por ejemplo. Estos últimos son especialmente importantes, ya que es frecuente que a través de ellos se genere la fe en los compensadores y se enumeren los beneficios que el compromiso religioso conlleva. De esta manera, se presenta evidencia de que la religión funciona, y de que por lo tanto sus premisas son verdaderas.

São produtos religiosos: as mensagens e discursos religiosos, bem como as práticas a eles relacionadas: as celebrações dos trabalhos; os sermões; as músicas; estilo de vida e visão de mundo. De acordo ainda com Frigério (ibid, p. 131):

(...) la religión es un bien inherentemente *riesgoso*. Por lo tanto, los individuos dependen de su interacción con otros para determinar si el valor de las recompensas o bienes religiosos es mayor que los riesgos -esto es, para evaluar si el costo de calificar para la recompensa es menor que el riesgo de que la recompensa no se materialice. En la medida en que otros individuos con los cuales la persona interactúa muestre confianza en el valor de las recompensas religiosas futuras, el individuo también tendrá una confianza mayor .

As firmas religiosas oferecem serviços mágicos de cura, libertação de espíritos e seres sobrenaturais, explicações para os infortúnios dos clientes, bem como para seu sucesso. Oferecem ambiente propício para os pais criarem seus filhos, uma comunidade com a qual eles vão se relacionar e criar laços de amizade. “Porque gran parte del "producto" religioso necesariamente es intangible y tiene que ver con el futuro, una vigorosa actividad de marketing es necesaria para mantener niveles elevados de consumo.” (STARK Y MCCANN 1993, *apud* FRIGÉRIO, 2000, p. 132). Acrescenta Frigério (ibid, p.133) que:

Los productos religiosos no sólo se ofrecen en el mercado, sino que esta oferta debe ser vigorosa. Dado que, como vimos, la religión es un bien que se produce colectivamente dentro de un grupo religioso -y el individuo elige entre alternativas evaluando los posibles beneficios que obtendrá- es necesario lograr un importante nivel de compromiso entre los miembros para lograr una satisfactoria producción del bien "religión"<sup>13</sup>.

Nesses termos, podemos dividir os produtos religiosos em duas categorias: recompensas e compensadores.

---

<sup>13</sup> Frigerio aponta outra diferenciação entre o paradigma de Stak e o de Berger “Para este, la religión se legitimaba -social, pero también *individualmente* - en la medida en que era practicada por todos los miembros de la sociedad -cuanto más amplia su estructura de plausibilidad, mayor la legitimidad de la religión, tanto objetiva, como *subjetivamente* . Para quienes sostienen el nuevo paradigma, la legitimación *subjetiva* -o sea para el individuo - de una religión se da a través de la participación en un grupo religioso determinado . El grado de legitimación social de una determinada religión no afecta su credibilidad para sus miembros . Este énfasis mayor en el carácter grupal e interactivo de la legitimación religiosa encuentra su apoyo en la bibliografía actual sobre conversión religiosa” (CAROZZI Y FRIGERIO, 1994, p.47 ).



### 2.5.1 Recompensas e Compensadores

Para Rodney Stark (2004), seres humanos buscam o que percebem ser recompensa e evitam o que percebem ser custos. A ação humana é, assim, direcionada por um complexo processamento de informação que funciona para identificar problemas e tentar solucioná-los. É importante salientar que Stark sempre levou em conta a existência de um componente cognitivo bastante explícito e significativo para compor a teoria da religião que ele se propôs a elaborar. Algumas recompensas desejadas são limitadas, outras sequer existem (no mundo físico). Associado ao conceito de recompensas, ele cria também o conceito de compensadores (STARK, 2004, p. 6).

Eu também introduzi a noção de compensadores, apesar de nunca ter gostado dessa palavra – por achar que ela traz conotações negativas implícitas. No entanto, não achei uma melhor que a pudesse substituir. Compensadores seriam como substitutos para recompensas desejadas. Ou seja, eles fornecem uma explicação sobre como a recompensa desejada (ou um equivalente) pode ser obtida, mas propõe um método de obtenção da recompensa que é, por sua vez, complexo e demorado. Geralmente a obtenção será no futuro distante ou mesmo em outra realidade, e a verdade da explicação será bastante difícil, se não impossível, de ser verificada com antecedência. Quando uma criança pede uma bicicleta e o pai propõe que ela deixe seu quarto limpo e não tire nenhuma nota baixa durante um ano, período após o qual ela ganhará seu presente, um compensador foi determinado no lugar da recompensa desejada. Pode-se distinguir compensadores de recompensas por que uma é a coisa desejada, e a outra é a proposta feita para que se ganhe a recompense.

Ainda na visão de Stark (ibid, p. 6):

Enquanto seres que buscam recompensas, os humanos irão sempre preferir a recompensa ao compensador, mas freqüentemente não se tem opção, já que algumas das coisas que queremos não podem ser obtidas em quantidade suficiente e, outras, às vezes, sequer podem ser obtidas, aqui e agora, por ninguém.(...) A maioria das pessoas deseja a imortalidade. Ninguém sabe como alcançá-la no aqui e no agora – a Fonte da Juventude continua sendo algo ilusório. Mas muitas religiões fornecem instruções sobre como essa recompensa em particular pode ser obtida em longo prazo. Quando o comportamento se pauta por esse conjunto de instruções, a pessoa aceitou o compensador. Dessa forma, se está também demonstrando comprometimento religioso, uma vez que as instruções sempre incluem certas exigências frente a frente com o divino. De fato, geralmente é necessário entrar em uma relação de troca em longo prazo com o divino e com instituições divinamente inspiradas, de maneira a seguir as instruções: as igrejas se baseiam nessas relações de troca.

Acrescenta Stark que pessoas poderosas ou ricas simplesmente buscarão as recompensas – luxo material, por exemplo. Pessoas que não ocupam tal posição tendem a aceitar compensadores que, por exemplo, lhes garantam a recompensa que se renunciarem de bens materiais nessa vida os obterão na outra. É isto que, sociologicamente, chamamos de “*compromisso religioso sectário*”. Essa forma de compromisso está intimamente ligada com as instituições religiosas do tipo igrejas.

As firmas religiosas consolidadas (essencialmente, igrejas), em baixa tensão com o meio social, fornecem recompensas de caráter social, econômico, estatal e político. Ela oferece à sua clientela um conjunto de elementos aceitos socialmente. “As recompensas remetem a uma sensação de maior pertencimento social, seja ao promover a socialização das crianças de acordo com as normas culturais ou morais, seja ao fornecer um determinado status aos indivíduos como membros participantes de uma organização religiosa específica” (OLIVEIRA E FOINA, 1999, p. 231-232). Desse modo, elas se opõem categoricamente (conceitualmente) às seitas com estruturas religiosas em alta tensão com o meio social.

Por outro lado, encontramos alguns concorrentes das igrejas que são os magos, especialistas em praticas mágicas ou especialistas no fornecimento de compensadores mágicos.

Dessa maneira, a teoria da escolha racional cria alguns postulados e estabelece algumas definições bem interessantes para o nosso estudo<sup>14</sup>. Dentre eles, destacaremos aqui doze:

*Definição 18:* Compensadores são postulações de recompensa de acordo com explicações que não estão prontamente suscetíveis para uma avaliação não-ambígua.

*Definição 19:* Compensadores que se colocam no lugar de recompensas únicas e específicas são chamados compensadores específicos.

*Definição 20:* Compensadores que substituem um conjunto de recompensar e recompensas de escopo e valor amplos são chamados de compensadores gerais.

---

<sup>14</sup> As proposições que seguem foram extraídas do texto de Rodney Stark. Trazendo a Teoria de Volta. Tradução de Rodrigo Inácio de Sá. In **Revistas de Estudos da Religião**. No. 4. 2004. p. 13, 14 e 15.

*Definição 22:* A Religião se refere à sistemas de compensadores gerais baseados em assunções sobrenaturais<sup>15</sup>.

*Definição 52:* Magia se refere a compensadores específicos que prometem providenciar recompensas desejadas desconsiderando evidências concernentes aos meios designados. Assim, os magos seriam especialistas em cultura cuja principal atividade é providenciar compensadores específicos.

*Proposição 91:* A magia é mais suscetível à falsificação do que a religião.

*Proposição 92:* Não é do interesse dos especialistas religiosos arriscar que os compensadores que fornecem caiam em descrédito. Por isso acrescenta Stark:

*Proposição 93:* Especialistas religiosos, ao longo do tempo, tendem a reduzir a quantidade de magia que fornecem.

*Proposição 94:* Na medida em que a demanda por magia continua, mesmo após os especialistas religiosos terem parado de fornecê-la, outros se especializarão em fornecê-la.

*Proposição 95:* Os papéis dos especialistas religiosos e dos magos tendem a serem diferenciados, da mesma maneira que, geralmente também, tendem a cultura religiosa e mágica.

*Proposição 99:* Magos são bem menos poderosos que especialistas religiosos.

Se, por algum motivo, as instituições religiosas predominantes em uma sociedade continuarem a oferecer sua própria marca de magia (como era o caso da Igreja Medieval, mas também o caso brasileiro da IURD), Stark (2004, p.15) deduz na Proposição 104: “(...) A religião... tenderá a combater a magia fora de seu sistema”. Isso explica julgamentos de bruxaria na Idade Média, por exemplo, ou a condenação da IURD às praticas mágicas das religiões afro-brasileiras. Já apontamos alguns elementos acima, mas é importante aprofundarmos a relação entre oferta e demanda dentro de uma economia religiosa.

---

<sup>15</sup> Stark nota que dentre as recompensas de maior escopo, estão as explicações acerca da condição humana: a vida tem um propósito? Por que estamos aqui? O que podemos esperar? A morte é o fim? Por que sofremos? Existe justiça? Como o universo surgiu? Ademais, respostas para perguntas como essas constituem o que geralmente é chamado de Teologia.

## **2.6. Revendo a teoria da oferta e da demanda na economia religiosa**

No que concerne à discussão dentro da teoria da “Rational Choice” nos EUA, alguns comentários ainda merecem destaque nesse trabalho. Para os teóricos que trabalham com essa teoria, uma das marcas distintivas principais do novo paradigma em relação ao paradigma tradicional “é o fato de interpretar as mudanças no campo da religião como sendo o resultado de transformações não do lado da demanda e sim das condições enfrentadas pelos produtores em produtos religiosos ao longo do tempo” (GUERRA, 2003, p. 64).

Para os teóricos em sociedades democráticas, como os EUA, a existência de condições governamentais ou internas ao próprio mercado produziu o deslocamento da demanda para a oferta. Quando não existe mais religião oficial ou a regulação do mercado religioso por qualquer mecanismo alheio à própria dinâmica inerente a esse mercado, o que vai fazer uma igreja (firma religiosa) crescer e se desenvolver é a sua capacidade em atender o maior número de fiéis possíveis superando a concorrência.

Quando encontramos uma situação de pleno pluralismo religioso e mercado competitivo, as igrejas e seus clérigos (aqui considerados produtores de bens religiosos) só se desenvolverão se oferecerem produtos religiosos, minimamente, tão atrativos quanto os de seus concorrentes.

Em um período anterior a essa situação, os produtores determinavam e decidiam por conta própria as características de seus produtos e a maneira mais apropriada para vendê-los, cabendo aos fiéis se submeterem ao consumo de tais produtos religiosos. Monopólios e mercados regulamentados produzem tal situação de coerção da clientela em relação às firmas. Mas o inverso acontece quando existe pluralismo religioso e liberdade religiosa. Definitivamente, nessas situações, o jogo da oferta e procura se inverte e as firmas que querem permanecer no mercado devem se subordinar à produção de seus bens para atenderem a demanda dos fiéis, caso contrário, estarão fadadas ao desaparecimento.

Diferente do que alguns autores do passado pensavam, o ambiente plural, dessacralizado e desmistificado não condena a religião ou ameaça o seu futuro. Segundo Guerra, torna-se um ambiente apropriado para o aumento da competição entre as firmas, condenando apenas aquelas que não se adaptam a essa situação moderna de

competitividade. Aquelas que se adaptam ao novo mercado produzem altas taxas de crescimento, e níveis de participação religiosa intensa e mais elevada do que na situação de regulação ou monopólio.

Em economias plurais e livres, a abordagem não pode enfatizar a oferta, mas a demanda dos consumidores, e as possibilidades das diferentes organizações ao se adaptarem e estabelecerem a melhor sintonia possível com as demandas da clientela, no sentido de “amoldar a mensagem, as atividades, os estilos de celebração, os temários dos sermões e outros aspectos do modelo de religiosidade em consonância com a demanda dos indivíduos” (GUERRA, *ibid*, p. 79).

Na teoria do mercado religioso, a dependência das instituições religiosas em relação à vontade dos consumidores e, portanto, a subordinação da oferta à demanda, varia de maneira diretamente proporcional ao nível de competição do mercado religioso. Varia também, de acordo com Guerra, com o papel social que a religião desempenha na vida dos indivíduos.

O olhar, portanto, não pode fixar-se na oferta de bens religiosos, mas estar atento às características da demanda dos consumidores de religião e as transformações que essa demanda sofre ao longo da história de um país. O olhar também deve se direcionar para as transformações estruturais do sistema de concorrência estabelecido no mercado religioso. Ainda segundo Guerra (*ibid*, p. 81):

As condições sob as quais operam as organizações religiosas, e, de maneira destacada, os níveis de competição aos quais se submetem as organizações religiosas, atuam no sentido de determinar uma maior ou menor suscetibilidade da instituição a demanda religiosa dos indivíduos.

A esfera da religião, portanto, quando analisada sob a ótica do mercado, da competição e da liberdade individual, não pode mais ser construída, configurada e determinada unilateralmente pelos agentes especializados em produção de bens religiosos, (sacerdotes, em sua definição clássica), mas a análise histórica de países com as características acima mencionadas como EUA, Canadá e Brasil, apontam que há uma

hegemonia e o estabelecimento de uma sociedade pautada no consumo que constringe as instituições a se adaptarem às necessidades de sua potencial clientela<sup>16</sup>.

As pesquisas de Bibby (1990) no Canadá corroboram essa teoria ao indicar que naquele país os congregados e comungantes religiosos, gradativamente, passaram de fiéis a consumidores de bens religiosos demonstrando um abandono dos laços com as religiões institucionalizadas e adotando uma postura de clientes em relação às instituições de salvação. Para esse autor, a prática individual tornou-se o imperativo categórico, onde as crenças são apropriadas não em sua totalidade e a participação religiosa não acontece de maneira unívoca e total, mas apenas fragmentária, isolada e seletiva (BIBBY 1990 *apud*, GUERRA, 2003 p.68). Ainda segundo Bibby, a questão que deve ser levada em consideração não é a novidade desse fenômeno, ele sempre existiu no Canadá, o novo na pesquisa é a extensão com que essa prática vem sendo adotada, configurando uma tendência social. O estilo de consumo fragmentário e seletivo na visão de Bibby não se limita a algumas partes do país, mas está em todos os lugares. Analisando a obra de Bibby, Guerra (*ibid*, p. 68) assevera que:

Para Bibby, portanto, a diminuição do peso da tradição e o aumento da determinação individual da preferência religiosa remetem para o crescimento da importância da variável *demanda dos consumidores* na determinação da evolução das organizações religiosas, inclusive no que se refere à produção de discursos e no estabelecimento das práticas devocionais.

Outro autor lembrado por Guerra, que escreve sobre essa mesma tendência incorporada pelas igrejas de adequar-se à demanda dos consumidores foi Lawrence Moore (1994). Ele descreve como a situação de mercado, com altos níveis de competição entre as firmas religiosas e as influências de outras esferas da vida que constroem possibilidades de lazer e divertimento, constringem as firmas em responder às necessidades da sociedade, havendo naquela situação alto grau de mutabilidade institucional. Para Moore, como foi descrito por Guerra, as instituições religiosas influenciam e são influenciadas pelas tendências populares dentro de uma cultura marcadamente comercial como quaisquer outras organizações. Moore (MOORE, 1994 *apud*, GUERRA, 2003, p. 69) argumenta que:

---

16 A respeito desse tema, Bibby, (1990) realizou importante estudo no Canadá onde pode confirmar que os sistemas individuais e não os institucionais desempenhariam o papel principal na construção do campo religioso daquele país.

Essa definição da religião enquanto produto para o mercado, já que não existia uma força da tradição que determinasse a imediata participação dos indivíduos numa determinada religiosidade, contribui para um rápido desenvolvimento de técnicas mercadológicas, redes de distribuição e técnicas de proselitismo de tal maneira agressiva no campo religioso nos Estados Unidos, que depois foram copiadas por homens de negócio seculares e políticos.

Moore chama atenção para o fato dos altos níveis de consumo de religião naquele país que, em muito, se deve à importância das firmas em atender às necessidades e dar aos consumidores o que eles querem receber. Para o autor, isso se deve à própria hegemonia da cultura de consumo existente naquele país. Os níveis de consumo religioso dependerão, então, do grau de correspondência entre oferta e demanda.

As instituições religiosas em certo sentido influenciam, principalmente em tempos de liberdade de escolha individual, e são influenciadas pelas tendências populares. As instituições religiosas não dispõem mais da capacidade de criar uma demanda religiosa. De um modo geral, o máximo que as instituições religiosas conseguem é, em tempos de competição, manter atendidos os fiéis já conquistados quando procuram investir em estratégias mercadológicas.

Ainda segundo Guerra, uma vez que não existe mais uma força da tradição que constranja e determine a imediata participação dos indivíduos numa determinada religião, as instituições religiosas rapidamente precisaram desenvolver estratégias administrativas e mercadológicas, muitas vezes, agressivas para angariar o maior número de fiéis possível. Segundo Moore, muitas dessas estratégias deram tão certo que foram copiadas por homens de negócios e políticos nos Estados Unidos<sup>17</sup>.

Os Estados Unidos, praticamente, nasceram com concorrência religiosa. As investigações de Moore indicam que em meados do século XX, as organizações religiosas conseguiam apurar a sensibilidade e atender às demandas dos consumidores reais e potenciais de religião. Segundo Moore (MOORE, 1994 *apud*, GUERRA, 2003, p. 70):

Um deles, a transformação da influência pública da religião em termos de dogma e doutrina para uma ênfase nos problemas morais. Segundo o autor, foi a partir da consideração no imenso sucesso editorial que as estórias com lições morais – contra o adultério, o suicídio, a bebida, o sexo livre e o jogo – faziam entre os protestantes norte-americanos que os líderes religiosos entendessem a necessidade de explorar a temática da moralidade.

---

17 A respeito desta temática conferir: Moore, R. L. **Selling God**. American Religion in the Market space of Culture. New York. Oxford University press, 1994.

Moore (1994) aponta em sua pesquisa que os mórmons, por exemplo, passaram a promover festas nas quais os fiéis podiam dançar e havia programas onde o teatro era incentivado. Quando o lazer se tornou algo popular dentro daquela sociedade, algumas instituições religiosas passaram a promover e oferecer opções de divertimento para a clientela, principalmente, para os jovens que estavam procurando essas atividades em organizações seculares.

Guerra coloca que tanto as pesquisas de Bibby quanto as pesquisas de Moore assinalam para a importância do pólo consumidor sobrepondo o pólo da oferta. Para Guerra, não é de uma hora para outra que pastores e padres resolveram transformar a religião numa mercadoria oferecida como outra qualquer, foram os processos sociais e o próprio desenvolvimento de uma sociedade democrática, bem como as conseqüências dessas transformações na esfera religiosa, que produziram e influenciaram as firmas religiosas para incorporarem a mentalidade de mercado (o imperativo de crescer, a constante inovação, o uso de publicidade e o hábito de pensar em termos de resultados tangíveis de conquista de novos fiéis).

Guerra (ibid, p. 71) em seus estudos levanta uma hipótese interessante. Para ele:

A “demanda dos consumidores” enquanto variável determinante dentro do mercado religioso estaria associada positivamente e inversamente ao nível de concentração do mercado religioso, ou seja, quanto menor a concorrência entre organizações religiosas, mais possibilidades elas têm de operar ignorando as necessidades religiosas dos indivíduos. Inversamente, quanto maior a concorrência no mercado, mais atenção institucional será dada na elaboração dos contornos do produto religioso ao atendimento da demanda, variável que teria nessa conjuntura poder hegemônico na determinação da dinâmica da esfera religiosa.

Guerra recorre a Simmel e sua Sociologia do conflito para indicar que dentro de uma economia de mercado onde encontramos forte competição as firmas tendem, por um lado, a ficarem mais fracas, por dependerem cada vez mais da demanda dos consumidores, mas também essa nova situação fortalece e incentiva a integração organizacional, pois a pressão externa obriga as mesmas a assumirem uma posição de unidade, eliminando as distorções e divergências internas e se reorganizando para enfrentar a concorrência de forma mais racional e objetivada. Assim, a relação entre a demanda dos consumidores e as



organizações produtoras de bens religiosos está pautada nos níveis de competições existentes em determinada economia religiosa. Quanto maiores esses níveis, maiores serão as subordinações das firmas à demanda da clientela.

Diante do exposto, em termos de definição teórica da relação entre oferta e demanda e da subordinação da primeira em relação à segunda em situação de mercado religioso livre e plural, entendemos que é suficiente para o presente trabalho. Evidentemente, quando analisarmos a situação histórica da economia religiosa brasileira algumas ponderações serão feitas e algumas particularidades acrescentadas.

## **2.7. O Sistema Econômico-Religioso**

Por mais que as firmas religiosas não consigam compreenderem-se dentro de um sistema econômico-religioso, elas ainda fazem parte dele. E o mercado é o foco do sistema econômico, mesmo o religioso. No mercado se produz um sistema de bens e serviços. O objetivo de todas as associações envolvidas no mercado consiste em aumentar o excedente que adquiriu através do processo de intercâmbio.

As associações puramente econômicas são aquelas cujo interesse se limita à aquisição e o controle da riqueza por meio de intercâmbios. As firmas religiosas também possuem seus interesses específicos, por exemplo, o domínio religioso de uma dada sociedade. Toda firma religiosa evangélica visa ampliar seu poder e suas fronteiras institucionais infinitamente. Todavia, devido ao gosto variado dos consumidores de bens religiosos, o crescimento dessas firmas é limitado.

Como demonstrado anteriormente, o sistema econômico religioso chegou a alcançar um grande desenvolvimento com a passagem da sociedade sacralizada à sociedade secular (sociedade moderna). Com o desenvolvimento da economia religiosa, certas empresas se especializaram cada vez mais. Quanto mais se especializa uma dada empresa, maior é o grau de dependência que ela vai ter de seus potenciais clientes para poder se manter no mercado. Apresenta-se, então, um elemento fundamental que é a negociação entre a firma e a clientela.

A negociação pode ser definida como sendo o processo em que os interesses antitéticos de oferta e demanda do comprador e da firma se chocam. Cada ator que compõe o processo busca na negociação tirar proveito e maximizar seu ganho, pois eles estão interessados no que o outro oferece.

Em uma negociação religiosa sempre existe uma oposição de interesse e algum sacrifício de ambas as partes. O potencial consumidor de bens religiosos terá que sacrificar certas coisas (dinheiro, tempo, cultura, processos educacionais divergentes, padrões de comportamento, etc.) para poder participar e consumir os bens religiosos de determinada firma. Esta, por sua vez, terá que sacrificar certas posições para poder se adequar às demandas do mercado, que está em constante processo de transformação, e assim tentar atrair o maior número de clientes.

Apesar de todos os conflitos existentes entre firmas e consumidores de bens religiosos, podemos considerá-los um sistema devido ao fato de suas unidades estarem sujeitas às condições comuns e a certas regras. Existem forças que atuam tanto dentro quanto fora dele e que nos mostram que eles funcionam como um conjunto. A prosperidade de certas firmas e o definhamento de outras nesse processo de flutuação mostram diversos níveis de prosperidade e adversidade recorrentes nas zonas de embate entre elas.

Cumpre-nos observar, nas páginas seguintes, uma pequena reflexão teórica sobre dois temas muito importantes para este trabalho: o caráter da Igreja e uma pequena digressão teórica sobre organização e estrutura administrativa. Temas que requerem esclarecimentos para reflexões futuras.

## **2.8. O caráter da Igreja**

O sistema religioso possui algumas particularidades que merecem destaque. O caráter da Igreja, como firma religiosa inserida dentro de um sistema econômico-religioso, assume uma peculiaridade, pois a religião implica uma atitude do homem não fundamentalmente para seus semelhantes, mas para algum poder que se encontra além de seu alcance, poder este que as religiões monoteístas consideram supremo. Nesses termos,

as firmas religiosas de salvação se julgam instituições que mediam e estabelecem uma forma de comunicação ou relação com este ser invisível e supremo.

A Igreja é uma instituição religiosa que postula e coordena uma forma social de relação entre seus membros e o divino. Estes entram em uma relação recíproca determinada, ostensivamente, por uma relação prévia com um ser humano ou não que lhe atribui um poder sobrenatural.

A Igreja, enquanto instituição religiosa, através de seus produtos religiosos, tem como primazia o objetivo de exercer uma coerção sobre os aspectos mais familiares e íntimos da conduta. A sensação de estar na presença de um ser superior e supremo provoca no crente uma atitude reverencial que limita sua relação com seus semelhantes. É deste fato que as firmas religiosas tiram seu poder de coerção. As firmas possuem o poder de criar o sagrado e o profano.

### **2.8.1. Igreja e Mudança Social.**

Uma vez que o ser a que se dirige a atitude religiosa não pode ser conhecido pelos modos normais de percepção, tampouco, pelos procedimentos da investigação científica. A Igreja, enquanto firma religiosa de salvação, transforma-se na representante oficial e em depósito de uma doutrina, fruto de uma revelação, legítima possuidora de escritos inspirados que requerem interpretação de funcionários competentes e especializados. É por isso que a Igreja possui um caráter ordinariamente autoritário, mas também conservador. Quanto mais antiga é sua existência mais enraizada se encontra sua autoridade, pois os dogmas encontram-se ali saturados por uma tradição de interpretações.

As firmas religiosas, diferentemente das demais firmas encontradas em outros sistemas, como o econômico, por exemplo, dão muita importância à ortodoxia, à verdadeira fé revelada. Tudo gira em torno de uma interpretação autoritária dos dogmas. A forma como as firmas se organizam, bem como seus processos de mudanças se dão de forma muito lenta através de exegeses, pois a mudança de dogmas acarreta em reorganização de pilares fundamentais de toda a verdade da instituição. Certas mudanças estruturais, simplesmente, não ocorrem em inúmeras firmas religiosas por poderem

acarretar uma implosão da organização. Inúmeros são os exemplos de resistência das organizações religiosas às adaptações sociais e às demandas de setores políticos e econômicos que as novas circunstâncias parecem impor, como exemplo, a resistência das igrejas cristãs, católica e protestante em aceitar uniões estáveis entre pessoas do mesmo sexo. Devido à natureza tradicional das organizações religiosas e as formulações há muito estabelecidas, as autoridades religiosas procuram fincar pontos de resistências frente à cultura circundante. Os concílios assumem posições sempre conservadoras e, muitas vezes, inconciliáveis com uma nova ordem social. Tal fato constitui um grande impedimento ao crescimento de muitas dessas organizações. Quanto mais novas são as organizações religiosas, menos profundas são suas raízes dogmáticas e mais facilmente estas passam por processos de mudanças adaptando-se à realidade da vida social.

## **PARTE II**

### **HISTÓRIA DA ECONOMIA RELIGIOSA BRASILEIRA**

## **CAP. 3 - A FORMAÇÃO DA ECONOMIA RELIGIOSA BRASILEIRA**

A história da economia religiosa brasileira é bastante específica e não por acaso produzirá uma economia religiosa própria de características singulares. Durante quatro séculos o Brasil esteve dominado por uma única firma religiosa, a Igreja Católica. Contudo, após a consolidação da liberdade religiosa e do pluralismo religioso, viu-se num período de algumas décadas a considerável ampliação do leque de opções religiosas existentes no país. Com a quebra do monopólio da Igreja Católica, empresas distintas puderam se instalar e começar a ação proselitista atingindo elevados índices de crescimento. Esse capítulo tratará de discutir três momentos importantes da economia religiosa brasileira, a saber: 1: A situação da economia brasileira antes do processo de laicização do Estado, 2: O processo de separação da Igreja do Estado e 3: A consolidação no Brasil de uma economia religiosa plural.

### **3.1. A economia religiosa brasileira em tempos de monopólio**

Entre os séculos XVI e XIX, o campo religioso encontrava-se monopolizado por uma única firma religiosa, a Igreja Católica. Evidentemente, o Brasil sempre possuiu outras expressões religiosas como a afro-brasileira, que veio para o Brasil junto com os escravos; a indígena, que já estava aqui antes da colonização e mesmo algumas expressões do Protestantismo. Contudo, esses grupos trabalhavam na clandestinidade, não se constituindo socialmente como firmas religiosas estabelecidas. No caso dos dois primeiros movimentos não podemos sequer classificá-los como firmas religiosas, mas apenas como expressões religiosas de certos grupos étnicos. Falta-lhes a conformação, propriamente institucional, que possa enquadrá-las na categoria de firma tal qual é tratada aqui. Esta terminologia só pode ser aplicada para agrupamentos religiosos institucionalizados que praticam o proselitismo. Portanto, firma religiosa no Brasil, nos primeiros quatro séculos,

apenas o Catolicismo, e esse monopólio só é quebrado no final do século XIX. Evidentemente, o Brasil sofreu algumas invasões nesses quatro séculos, o que possibilitou a quebra por alguns períodos do domínio católico e o aparecimento de outras expressões institucionais, sobretudo as protestantes. Trataremos desses casos ainda neste capítulo.

Existia uma economia religiosa no Brasil, mas a sua situação privilegiava e concedia monopólio à firma católica. Tal situação de monopólio, associada com outras variáveis não menos importantes, como veremos adiante, fez com que essa instituição pouco atuasse no sentido de catequização e de fornecimento de bens religiosos aos clientes potencialmente interessados em religião – exceção para certos grupos de jesuítas que trabalhavam, arduamente, entre os índios.

A economia religiosa só foi juridicamente aberta, possibilitando o desenvolvimento de uma situação pluralista e a instalação de novas firmas, com o processo de laicização do Estado Brasileiro que ocorreu em 1890. Antes desse período, o Brasil e a própria América Latina ficaram quase quatro séculos sobre o monopólio de uma única firma: a Igreja Católica. Como veremos adiante, o grau de dependência que a Igreja criou em relação ao Estado, possibilitou, principalmente no século XIX, a instalação de firmas religiosas concorrentes.

### **3.1.1. Igreja Católica: a firma religiosa do Estado**

Até 1890, existia uma íntima relação entre Estado (lusitano e espanhol) e a Igreja Católica. Tal relação transformou a América Latina num campo inteiramente controlado por uma única instância religiosa de salvação.

É sabido que a economia religiosa, na acepção tratada aqui, instala-se na América Latina, através da Igreja Católica, com o processo de conquista e colonização do continente por espanhóis e portugueses<sup>18</sup>. A Igreja como empresa religiosa veio atrelada ao Estado, aos propósitos de conquistas e dominação das coroas ibéricas. O artigo 5º da

---

<sup>18</sup> A respeito disso, é preciso fazer algumas ponderações. Na América Latina existiam expressões religiosas, inclusive organizadas em estruturas hierárquicas, mas não é deste tipo de organização religiosa pré-colombiana que trataremos aqui. Partimos do fato histórico de que estas organizações religiosas foram dizimadas e sucumbiram e nada, ou quase nada em termos de firma religiosa ficou. Só restou a firma religiosa vencedora que foi a Igreja Católica.

Constituição do Império declarava o Catolicismo como religião oficial do Estado. Segundo consta na Constituição do Império “*A religião Catholica Apostólica Romana he a Religião do Estado por excelência, a única manteuda por elle*”<sup>19</sup>..

Pelo sistema do padroado, os sacerdotes e missionários eram funcionários reais. A serviço da Coroa, a cruz se aliou à espada. O padroado e o direito português criaram uma estrutura oficial; canonicamente civil; para conquistar, dominar a terra e disciplinar o sentimento religioso dos povos. Não existia uma religião do povo, mas uma religião do Estado.

Mas esse não é um privilégio apenas da firma católica. Nesse período da história ocidental, praticamente, todas as grandes potências colonizadoras tinham nas firmas religiosas um poderoso aliado do processo de colonização. Assim como as Coroas portuguesa e espanhola usavam a firma religiosa católica, os holandeses, britânicos e franceses utilizavam o Calvinismo e o Anglicanismo.

O princípio norteador e impulsor desse processo foi denominado Cristandade. Segundo ele, portugueses e espanhóis – abstraídas as rivalidades – tinham a tarefa histórica e religiosa de alargar as fronteiras do Cristianismo, da civilização, da cultura e dos valores englobando outras terras e povos.

A Igreja Católica constituiu, assim, uma instituição colaboradora e partilhadora dos benefícios do processo de expansão territorial do mundo ibérico. Nesse processo de conquista formou-se uma empresa religiosa grande e poderosa, capaz de inculcar práticas e crenças populares cristãs num contingente populacional muito grande. Tanto os Estados nacionais quanto as empresas religiosas agregavam terras, povos e riquezas. Nesse processo de dominação ibérica e expansão da empresa religiosa católica as raízes do Cristianismo se fincaram na América Latina, mesmo na massa explorada.

Mas em muitos momentos da história da Igreja no Brasil surgiram tensões. Na verdade, uma vez que o Catolicismo era a religião do Estado, deveria prestar obediência a este. A firma católica, como veremos nas páginas seguintes, sofreu grande impacto do poder civil para garantir e manter o seu monopólio sobre terras latino-americanas. O preço pago pela firma católica para manter o domínio sobre a América Latina e, especialmente,

---

<sup>19</sup> A respeito do tema, conferir: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. **Religião e Dominação de Classe**. Petrópolis. Vozes. 1985



sobre as terras brasileiras, foi muito alto. Ao Estado, cabia ordená-la e discipliná-la. O Estado, protegendo sua religião, fazia dela um instrumento de seu poder. A religião passou a orbitar em torno da Coroa, constituindo um ornamento do trono.

A monarquia engalanava-se com a Igreja, com o culto e com a liturgia. Era ela (a Monarquia), afinal, que provia os templos, que estipendiava o culto e que pagava a cômputo. Por tudo isso, os funcionários da firma católica deviam obediência à Coroa. Quando esta precisava de seus serviços, a Igreja devia obedecê-la, mesmo porque a Coroa dispunha de meios jurídicos e econômicos de sujeitá-la. A Igreja existia, precisamente, **no** corpo político. Sua função era a manutenção do *status quo*. O Estado fazia exigências à Igreja e esta era obrigada a cumpri-las. O padroado foi o maior exemplo disso. Uma vez que a religião pertencia ao Estado e este pagava os funcionários como sendo seus funcionários públicos, o Clero era obrigado, como os demais funcionários públicos, a obedecer e fazer cumprir as ordens. Através de seus exegetas (intérpretes das leis portuguesas e das bulas papais), o Estado dominou a Igreja e a tornou um de seus corolários reais.

Tal relação depreciava a imagem da firma católica em terras brasileiras, em muitos momentos da história, distanciando a população do Catolicismo. A religião estava submetida às leis civis e dela não podia escapar.

A situação de dominação do Estado em assuntos da Igreja ao longo dos séculos XVI, XVII, XVIII e XIX foi se agravando de uma forma tal, que a presença e a força do Papa e da Cúria Romana era quase nula. Sob o regime do padroado todos os assuntos dos eclesiásticos eram assuntos do governo, e por ele tratados e resolvidos. Cabia a Mesa de Consciência e Ordens, um órgão do governo e não da Igreja, resolver as querelas religiosas. Segundo Hoornaert (1985), o rei português se tornou uma espécie de delegado apostólico. Tal situação foi se consolidando e se naturalizando a tal ponto; principalmente, através das bulas papais emitidas nesses quatro séculos; que quando a Igreja tentou romper com esses laços já não podia mais. Não somente a Igreja no Brasil, mas o próprio Papa já não podia mais se libertar desse domínio. Hoornaert (1985, p. 78) acrescenta que:

A Igreja Católica constituía parte integrante e necessária da sociedade brasileira e o poder eclesiástico exercido pelo rei se relacionava com atribuições inerentes ao poder real. Daí a irritação de Pedro I quando Roma exigiu formalidades para o reconhecimento do padroado régio na pessoa do imperador do Brasil. (...)

Pedro I o tinha como direito, atribuição própria do poder absoluto dos reis, quando Roma o considerava privilégio concedido pelo Papa em decorrência da função determinada: a evangelização dos territórios conquistados.

Pedro I achava mais fácil o Brasil separar-se de Roma do que o Imperador devolver este direito e essa autoridade sobre os assuntos religiosos da Colônia ao Papa. O papel da firma religiosa católica era diplomático e sempre sujeito às questões políticas. Assuntos eclesiásticos eram assuntos do governo.

### **3.1.2 Conseqüências Institucionais do Domínio da Coroa sobre a Firma Católica**

Esse domínio totalitário da Coroa sobre a firma católica, praticamente eliminando todo o trabalho propriamente religioso dessa firma, terminou por desenvolver certos vícios na instituição e nos próprios funcionários. Tais vícios tiveram papel importantíssimo na separação do povo da Igreja e na aceitação e crescimento das firmas religiosas evangélicas, principalmente o Pentecostalismo. Mais do que isso, como veremos adiante, a situação estatuída pelo regime do padroado foi fundamental na constituição da demanda da população brasileira por compensadores mágicos e conseqüentemente pela sua recusa em consumir bens religiosos de salvação.

Uma das grandes características do sistema religioso católico, engendrado por este sistema monopolístico e de subalternidade da Igreja em relação ao Estado, é a pouca atividade pastoral dos funcionários religiosos, principalmente no regime do padroado que se estendeu de 1514 até a separação da Igreja do Estado na Constituição de 1890. Mas o que foi propriamente o padroado?

#### **3.1.2.1 O padroado**

Portugal foi um dos raros países que aceitaram as decisões do Concílio de Trento “sem reservas nem restrições”. É verdade também que a formação de um Estado tão fortemente unificado e centralizado como foi o português levou-o, como afirma Holanda, a

invadir, em muitos pontos, o setor eclesiástico. O padroado, por exemplo, foi um e, quiçá, o momento mais importante na história da Igreja Católica em que o poder político não apenas se alia ao poder religioso, mas, o domina e o comanda. O padroado foi basicamente uma forma típica de compromisso entre a Santa Sé e o governo português, o qual se traduzia no direito do Estado português de administrar os negócios eclesiásticos por meio de bulas concedidas pelos papas aos soberanos portugueses. Essa relação é muito antiga. Segundo relato de Holanda (1960, p. 31), em 1460, Pio II através da bula *Dum tuam, 25 de janeiro* qualificava de fidelíssimo o Rei D. Afonso V. Contudo, acrescenta Holanda, (ibid, p. 52) a relação entre a Igreja e o Estado português como seu tutor começa bem antes, remonta ao século XIV.

A Ordem de Cristo, constituída com o ramo português dos extintos templários, em 1319, foi alvo de várias concessões que serão a base do padroado português. Don Henrique, o Navegador, Duque de Viseu, misto de estadista e místico, teve o título de “regedor e conservador” da ordem e obteve singular prestígio junto à Santa Sé.

Daí em diante, uma série de outras bulas e ordenanças foram emitidas, consolidando a relação e a integração entre estas duas instituições e as mais importantes foram: *Bula Dum diversas (18 de junho de 1452)*, que concedia ao rei a faculdade de adquirir os domínios dos mulçumanos e infiéis e de possuir os seus bens públicos; *Bula Romanus pontifex, de 8 de janeiro de 1455*, que classifica como de interesse do mundo cristão o plano de alargar a fé católica, podendo o Imperador Henrique de Portugal navegar pelo oceano até as praias longínquas do Oriente. Essa bula foi particularmente importante, pois imbrica de vez o fervor missionário católico e o espírito mercantil português.

Todavia, a relação entre as duas entidades nunca foi igual. As bulas, ao longo dos séculos, foram favorecendo a Coroa portuguesa e subordinando a Igreja ao seu domínio. Os poderes espirituais ficariam cada vez mais restritos e subordinados aos interesses econômicos dos empreendimentos colonizadores de Portugal.

Com a subida ao trono de D. Manuel, esse domínio se aprofunda. Segundo Holanda (ibid, p. 55) este é o apogeu da consolidação do poder real sobre a Igreja Católica.

O rei venturoso consegue do Papa Leão X (Médici) duas bulas. A chamada *dum Fideli Constantium*, de 7 de junho de 1514, que menciona pela primeira vez o Padroado Real nas Colônias portuguesas, e a *Pro excellenti praeminentia*, de

12 de junho de 1514. Aqui, aparece, enfim, o direito de apresentação para todas as terras adquiridas nos últimos dois anos e para as adquiridas no futuro.

E ainda acrescenta (ibid, p.55):

Se a Ordem de Cristo perdia a jurisdição episcopal das novas terras, conserva-lhe o Papa expressamente o padroado sobre as dignidades, conezias e prebendas, além das paróquias e capelanias não referidas, mas que o uso manteve. Conserva principalmente a competência fiscal para a cobrança dos dízimos com os quais continuava o Estado a manter a Igreja nos seus domínios. Este será o regime de provimento dos cargos eclesiásticos no período colonial: o rei apresenta ao Papa os bispos na qualidade de chefe de Estado; e, na de Grão-mestre da Ordem de Cristo, apresenta aos bispos os beneficiários para os cabidos, paróquias e capelanias.

A Bula *praeelsae Devotios*, de três de novembro de 1514, confirma todos os privilégios concedidos anteriormente e os estende a todas as terras então desconhecidas. Assim sendo, desse período em diante, em todas as terras portuguesas, e nas que ainda seriam descobertas e conquistadas, não cabia mais à Igreja nomear seus representantes e funcionários, esse passara a ser um direito real. No Brasil, por exemplo, só em 1534 tem-se notícia dos primeiros funcionários religiosos. Não que a Igreja não tivesse interesse em mandar seus representantes e constituir presença logo nos primeiros anos em novas terras, mas esse era um direito do rei que, há seu tempo, determinaria quando, em que localidade e quantidade deveriam se instalar firmas religiosas católicas.

Os monarcas exerciam, ao mesmo tempo, um poder de ordem civil e eclesiástica, principalmente, nas Colônias e domínios portugueses. Segundo Ciarallo (2000, p. 41) as bulas emitidas pelos papas transformaram os monarcas portugueses em verdadeiros e efetivos chefes da Igreja nas Colônias, sendo a mais importante no Brasil. De acordo com este autor, a Coroa portuguesa, na figura de seu rei, ocupava tal função, pois detinha não somente os direitos do padroado, mas também acumulava o título de Grão-Mestre da Ordem de Cristo, a partir do qual lhe era confiado o regime espiritual, cabendo a ele zelar pela vida cristã na Colônia.

Cabia ao Clero o papel de manter a disciplina pregando a obediência do povo. “Nomeação de párocos, controle de devoção e manifestações religiosas, construção de igrejas e capelas, fundação de associações e irmandades eram assuntos que escapavam em

grande parte à jurisdição da Igreja” (Hoornaert, 1985, p. 81). Na visão de Azzi (1976, p. 96), a Igreja estava entregue ao Estado.

O sistema do padroado, que atrelava as atividades religiosas ao poder real, transformou a Igreja Católica nas possessões portuguesas, em instrumento legal a serviço da implantação dos mecanismos coloniais. No Brasil, a aplicação deste sistema determinará o desenvolvimento do Catolicismo brasileiro desde o momento da descoberta até a lei de separação da Igreja do Estado.

No Brasil, por exemplo, o primeiro bispado só seria instituído mediante a Bula *Super militantis ecclesiae*, de 25 de fevereiro de 1551, (AZZI, 1987, p. 412) onde o Papa Júlio III expressa claramente os direitos outorgados a D. João III.

E declaramos que o direito do padroado existe e de apresentação existe com todo o vigor, essência e eficácia em virtude de verdadeiras e totais fundação e doação reais, e ao dito rei compete como Grão-mestre ou administrador como igualmente lhe compete em virtude de verdadeira e total doação, e não poderá ela ser derogada nem mesmo pela santa Sé, sem primeiro intervir o consentimento expresso de João, Rei e Grão-mestre, ou do administrador que então for.

Quando a Igreja desejava aumentar sua presença institucional nas Colônias, não podia, pois dependia da boa vontade do Estado e de seus recursos para tal incursão. Quando a questão tinha interesse do Estado tal empreendimento acontecia; quando não, simplesmente o projeto era vetado ou arquivado. Ao mesmo tempo, a Igreja não dispunha de capital financeiro para tais incursões e nem se o tivesse poderia fazê-lo, pois precisaria de permissão para tal empreendimento.

### **3.1.2.2. A oferta de bens religiosos deixada de lado**

As nomeações dos bispos atendiam a interesses estatais. Certas dioceses ficaram anos sem uma única missa e sem a presença de um funcionário da firma monopolista porque o Estado não se interessava por aquela localidade. Nesse ínterim, os funcionários da Igreja passaram a se dedicar a outras atividades, como a participação política. Em alguns momentos a temática religião, simplesmente, caiu para um plano secundário. O

Clero não mais se interessava pela vida religiosa. Uma mentalidade regalista e jansenista passou a vigorar entre os funcionários da firma católica. Havia um conformismo da autoridade do rei em assuntos religiosos. Em certos momentos, o pároco era nomeado para trabalhar em determinada localidade, mas não assumia, preferindo outras atividades à de funcionário da Igreja. Em outros termos, a visão evangelizadora e ministerial praticamente desvaneceu-se da firma católica monopolista. O caráter empreendedor e fornecedor de bens religiosos desapareceu em, praticamente, todas as partes do Brasil Colônia.

Quando a Igreja acordou para tal situação, o que aconteceu no final do século XIX, o mercado religioso já havia passado por profundas mudanças e o descontentamento de muitos setores da sociedade com a Igreja Católica era evidente. Para agravar a situação, as firmas protestantes já tinham se instalado em solo brasileiro, inicialmente, na figura de missionários, mas depois com a presença de firmas religiosas de salvação e atuavam fortemente tanto nos centros urbanos quanto no interior do Brasil. Por outro lado, o Estado tornara-se laico abrindo espaço para a instalação legal de firmas concorrentes. A Igreja precisava de uma reforma radical e rápida. No entanto, hábitos que foram inculcados numa firma durante quatro séculos não desapareceriam tão rápido. Essa era uma reforma de longo prazo. As firmas protestantes, e principalmente as pentecostais, que nunca tiveram o Estado como aliado, apenas força da própria comunidade, cresciam e se espalhavam rapidamente pelo Brasil.

Não vamos nos aprofundar na análise do Catolicismo brasileiro, visto que nossa investigação concentra-se no campo evangélico. Todavia alguns pontos importantes merecem destaque nesse capítulo, a saber: a questão da escravidão e as características da oferta e demanda de bens religiosos no país nesse período.

### **3.1.3. Catolicismo e Escravidão**

A passagem do trabalho escravo para o trabalho livre foi o fato histórico mais importante do século XIX no Brasil. A decomposição da ordem senhorial escravocrata abalou toda a sociedade que se organizara em torno da escravidão e da grande propriedade territorial. Em 1875, a escravidão era uma realidade em rápido declínio e em vias de

extinção. Esse período é marcado pela ascensão de uma legislação antiescravagista, que já tinha se consolidado no mundo ocidental e que começava a produzir inquietação entre os intelectuais brasileiros e na própria sociedade devido, principalmente, ao processo de consolidação do liberalismo e do capitalismo moderno no mundo.

A suspensão do tráfico negreiro, em 1850, a lei do Ventre Livre, em 1871, e a Lei Áurea, em 1888, colocaram a pique a escravidão no Brasil. Mas o movimento antiescravagista foi um movimento humanitário e social e nada religioso. A imagem da firma católica denegriu-se, consideravelmente, entre intelectuais e na própria população escrava, por esta assumir uma posição claramente favorável à escravidão, deliberadamente conservadora e em favor da permanência do regime escravocrata num momento onde essas idéias eram sinônimas de tudo aquilo que era atrasado, conservador e degradante da figura humana. Segundo Hoornaert, os missionários lutaram com toda a força para manter o índio longe da escravidão, mas no que se refere ao negro, eles fizeram alianças com o senhor de escravos comprometendo-se, integralmente, com o sistema vigente não sendo poucas as vezes em que usaram, para seu próprio proveito, o braço escravo em suas propriedades, em seus serviços domésticos e em seus engenhos.

A Igreja acaba confiando a catequese do negro ao senhor de escravos e este paradoxo marcaria a sua posição no Brasil perante o sistema de trabalho vigente. É uma pastoral do senhor e não do escravo. O senhor é investido pela Igreja de uma função pastoral junto ao escravo. O senhor não representava apenas a polícia, a justiça e a força, mas também a Igreja. O papel do senhor junto ao escravo é sacralizado pela firma católica. Sobre esse tema Santos (1993, p. 165) argumenta que:

De um modo geral, as camadas economicamente privilegiadas da sociedade são responsáveis por certa instrumentalização da religião as finalidades estamental-mercantistas. O funcionamento do padroado, garantindo a manutenção da ignorância religiosa, permite aos aventureiros de boa fortuna, os senhores de engenho, os altos funcionários coloniais e os bem sucedidos traficantes do litoral a percepção de que a crença religiosa poderia ser utilizada conscientemente para a legitimação de relações de dominação; ao mesmo tempo, e em parte exatamente por isso, os interesses propriamente religiosos destes grupos vão se esvanecendo, no contexto da desmontagem do ambiente estamental que dava sentido as crenças em princípios cristãos.

Cabia à Igreja, com seu discurso religioso, controlar os escravos, impedir a fuga e a revolta e conservá-los obedientes e submissos. Ela encontrava-se inteiramente comprometida com a estrutura escravocrata e ela mesma possuía os seus escravos. Assim, foi construído uma base ou tripé, do Império português que incluía: a Coroa, a grande propriedade e a escravidão. A firma católica constituía a base espiritual do todo entrelaçando as três instituições. Era o cimento moral da sociedade portuguesa. O interesse econômico suplantou desde o início todos os interesses religiosos, e, na verdade, falar em uma economia religiosa no Brasil escravocrata é bastante complicado, pois não havia propriamente interesses religiosos. A firma católica só tentaria se redimir com a sociedade brasileira, abandonando o regime da escravidão no último momento, em 1887, às vésperas da abolição. As ordens religiosas receberam ultimato do Alto Clero para libertar os escravos. Nesse período o discurso religioso é o discurso político e econômico. A própria Constituição do padroado e das bulas papais publicadas pela Igreja conduziram para esta situação social aceita quase como normal.

Pelas próprias condições sociais, políticas e jurídicas que atrelavam a Igreja à Coroa, em nenhum momento a firma católica deu o passo contra tal sistema. Muitos bispos declaravam-se publicamente contra a abolição total da escravidão. Tais questões foram minando a relação entre a Igreja e a sociedade brasileira; não somente entre as classes mais baixas, mas também entre as elites que nunca estiveram propriamente ligadas ao Catolicismo; entre os intelectuais e dentro do próprio Estado, que, agora, a considerava um estorvo e um peso que travava o desenvolvimento do liberalismo. Por tudo isso que foi exposto, a Igreja Católica no final do século XIX era a materialização do pensamento e da visão de mundo feudal. Uma instituição religiosa que não tinha acompanhado o desenvolvimento da sociedade. Era dissonante com a nova ordem social.

### **3.2. Uma descrição da oferta e da demanda religiosa no Brasil**

Até aqui descrevemos a constituição da formação da economia religiosa brasileira. Contudo, ainda não mencionamos a natureza da relação entre demanda e oferta de bens religiosos no país, principalmente, em que quantidade e em que circunstâncias estabeleceram-se essa relação. Abordaremos, a seguir, a ausência de uma esfera



propriamente religiosa no Brasil até meados do século XIX. Tal fato contribuiu para a constituição de uma demanda por compensadores mágicos por parte da ampla clientela, potencialmente, interessada em bens sagrados (religiosos e mágicos).

A economia religiosa brasileira, pela própria constituição histórica do nascimento do Brasil, teve considerável particularidade. Como mencionado anteriormente, o primeiro bispado no Brasil só foi instituído em 1551 e pelo regime do padroado, a Igreja estava subordinada ao Estado português. Esse elemento é de fundamental importância para entendermos não somente a natureza da demanda, mas também da oferta de bens religiosos. O importante a ser mencionado aqui é o fato que todas as atividades tinham como elemento fundamental proporcionar à empresa capitalista mercantil (aos empreendimentos da Coroa na Colônia) o maior lucro possível. As capelas, os santuários e as imagens da cruz não tinham como interesse afirmar a presença de Deus, mas assegurar a posse da terra. Franciscanos, carmelitas, jesuítas – estes últimos em menor proporção – eram verdadeiros desbravadores e bandeirantes a serviço do Estado. Sua função era basicamente reduzir o impacto do processo colonizador tanto em relação aos índios quanto em relação aos negros, como afirma Hoornaert (1992, p.25):

No projeto do sistema colonizador os religiosos têm duas funções: a de assegurar as fronteiras para Portugal (...), a de catequizar, reduzir ou civilizar os índios. (...) carmelitas e franciscanos adaptaram-se mais ou menos a esse esquema, embora com gloriosas exceções. Os jesuítas, porém, que tiveram realmente um plano próprio, não imposto pelo sistema, opuseram-se ao esquema e entraram em conflito grave com a administração do Império português, embora esta oposição não fosse absoluta em geral.

Na visão de Santos (1993), os jesuítas devem ser tratados como parte na análise da economia religiosa brasileira dos primeiros quatro séculos porque tinham, realmente, objetivos específicos ao oferecer bens religiosos de salvação. Tinham um projeto missionário e sua presença mais atrapalhou que colaborou com a Coroa e seu projeto mercantilista baseado, sobretudo, no regime de plantagem escravista. Por isso mesmo, Hoornaert (1992), afirma que este sistema de padroado teve decisiva influência no âmbito cultural, que aqui interpretaremos em termos de economia religiosa. Noutros termos, o sistema do padroado teve decisiva importância na constituição de uma demanda decisivamente mágica e uma oferta escassa de bens, propriamente, religiosos. Quando a

firma oferecia seus bens, em sua maioria também, eram compensadores mágicos. A partir das reflexões teóricas de Santos, Ciarallo (ibid, p. 46) argumenta que:

A instituição do padroado estava diretamente ligada à ordem da realidade supra-sensível, sendo legitimada pela ordem cosmológica e teocêntrica do mundo. Tal imagem, por sua vez, não admitia objeções, mantendo distante o paradigma da intercompreensão (...). Os dogmas e preceitos judaico-cristãos sistematizados na teologia da cristandade provém nesse nosso contexto um massacre, baseado numa imposição normativa fundamental, que é, por sua vez, impenetrável à racionalidade. Ao ser impenetrável a racionalidade, tal imposição será lida a partir das imagens de mundo mítico-mágicas, as quais eram já constituintes das imagens de mundo originais de indígenas e africanos, bem como de muitos colonos.

A descrição do referido autor é bastante convincente. Embora ele não considere os relatos historiográficos em termos de economia religiosa e, demanda e oferta, os dados apresentados por ele indicam claramente a constituição dentro da sociedade brasileira de uma economia religiosa em que a oferta de bens religiosos pela Igreja Católica era escassa; e quando acontecia, não se apresentavam, propriamente, como bens religiosos de salvação, mas como compensadores mágicos, o que conformou e, em certo sentido, constrangeu ao longo de quatro séculos uma demanda por compensadores mágicos tornando impenetrável o pensamento racional e religioso (conduta de vida transmitida pelos sermões em forma de doutrina). Vejamos mais alguns dados que colaboram com essa afirmação.

O Catolicismo português do período colonial é essencialmente baseado na visão de mundo e no tipo de religião do mundo medieval. Portugal negou e fechou-se em, praticamente, todos os campos aos movimentos da Renascença e do Humanismo presentes e triunfantes em toda Europa. Portugal segue um caminho contrário ao avanço da modernidade. Saraiva (1974 *apud* CIARALLO, ibid, p. 47) salienta que:

A Península Ibérica, e de forma geral, todo o Império dos Habsburgos, em guerra com o mundo capitalista da época (Inglaterra e Países Baixos) fica de fora desse movimento (Renascença e Humanismo). Nenhuma descoberta científica foi levada a cabo dos limites deste Império. A sua elite, pelo contrário, regressava a uma escolástica extemporânea, reforçava a autoridade de Aristóteles nas suas cátedras e sustentava nos seus inumeráveis conventos viveiros de ascetas e de pregadores medievais. Um cordão sanitário impediu a saída dos peninsulares para o estrangeiro e a entrada das idéias vinda de fora.

As idéias da Idade Média são revividas e valorizadas dentro do Império português e seus maiores baluartes, segundo Ciarello, seriam a Contra-Reforma e a Companhia de Jesus. Temos, então, dentro da economia religiosa portuguesa e, conseqüentemente, dentro da economia religiosa do Brasil-Colônia dois tipos de religião; o primeiro, presente mais em Portugal e sustentado pelos jesuítas que ofereciam bens religiosos do mundo medieval, avesso às transformações no campo das ciências modernas e dos movimentos sociais como o Humanismo e a Renascença; e o segundo, presente na Colônia e oferecido pelos demais segmentos católicos como: franciscanos, carmelitas e outros que ofereciam bens religiosos do tipo, essencialmente, mágicos.

Essas idéias medievais ganham força e o seu auge acontece na constituição do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição criado no século XV com o objetivo claro de reprimir a burguesia e suas idéias revolucionárias, e isolar a Península Ibérica, especialmente Portugal, do restante da Europa.

Ainda segundo Ciarallo, o radicalismo da Igreja Católica tinha por objetivo levar aos extremos a questão do dualismo céu-inferno, deus-diabo, luz-treva, bem-mal. Um modo de pensar português que, transplantado para a Colônia, pelas vias do Catolicismo, se fecha para as idéias modernas e tende cada vez mais a se aproximar dos traços medievais de interpretar os acontecimentos da vida cotidiana.

Assim consideramos devido ao fato de ser a formação do Brasil marcada pelo aprisionamento da filosofia aos dogmas religiosos. Tal é a composição social do Brasil colonial, que o Catolicismo que para cá é transplantado contribuirá no sentido de intensificar tal aprisionamento, já presente no Catolicismo português. (CIARALLO, 1993, p. 49)

E acrescenta ele:

A conjuntura de sociogênese a que nos referimos não se adequa harmoniosamente ao quadro evolutivo habermasiano, principalmente porque neste, ao passo que se desenvolve as grandes religiões, começam a surgir imagens racionalizadas do mundo que, por sua vez, provocam a elevação da capacidade reflexiva. Muito ao contrário, o Catolicismo no contexto colonial que aventamos, ao proceder de forma a intensificar a operação de reprodução e recriação de dogmas regride, obstruindo a capacidade reflexiva. (CIARALLO, *ibid*, p. 49).

O trecho extraído é de grande elucidação para nossa reflexão sobre a constituição da oferta e demanda de bens religiosos no Brasil, pois o autor aponta que o Catolicismo transplantado para a Colônia, como o Catolicismo português, é um retrocesso no quadro desenvolvimentista da esfera religiosa, tendo, senão, como objetivo principal e, ao menos como consequência real, manter a população da Colônia longe das imagens racionalizadoras do mundo e presa a uma visão de mundo mítico-mágica.

O aprisionamento das formas de pensamento aos dogmas religiosos perpetuou no Brasil Colonial o caráter ritual e mágico de compreender o mundo da vida e de interpretar os acontecimentos sociais. Por conseguinte, os processos reflexivos, intelectuais e racionalizantes sobre a realidade concreta, que são característicos da história desenvolvimental do Ocidente, em grande medida, graças à ação das estruturas doutrinárias religiosas, estariam ausentes no quadro sociogenético do Brasil. Santos (ibid, p. 187) infere que:

Os princípios cristãos transcendentais desempenham papel teórico subordinado aos interesses mágicos, vistos que eram estes os reais interesses religiosos presentes, ao passo que os grupos dominantes iam desenvolvendo cada vez mais uma relação instrumental com a religião. (...) Através dele (padroado), a aniquilação dos interesses transcendentais ganha caráter sistemático e ascende à condição de plano consciente das estratégias metropolitanas: em última instância não se deveria permitir o surgimento de consciências autônomas cujos interesses dinâmicos pudessem prejudicar a condição exclusivamente comercial da Colônia, condição também de toda possibilidade de reprodução da vida estamental em Portugal, da nobreza mercante.

Ao apresentarmos esse quadro descritivo da realidade religiosa brasileira nesse período, cumpre salientar que não é apenas o negro ou o índio que mantém uma visão de mundo mítico-mágico, o português também compartilha desse mesmo imaginário. O Catolicismo português manteve em seus quadros institucionais diversas práticas, ritos e crenças presentes no mundo medieval, e que foram abandonados pelo resto da Europa há muito tempo. Os portugueses perpetuavam o mundo mítico-mágico e suas interpretações do mundo típico do período medieval. Segundo ainda Ciarallo (ibid, p. 51):

Assim, o Catolicismo vivido pelo colono, bem como aquele reinterpretado pelo indígena e pelo africano, de forma alguma será marcado, no contexto colonial, pela ruptura com o mito. Ao contrário, o Catolicismo vivido pela sociedade colonial será reproduzido e recriado a luz de imagens mitológicas e mágicas.

Para Gilberto Freire (1957), a mentalidade portuguesa do período colonial mantém estreitas as fronteiras entre a realidade sensível da supra-sensível, que busca nas divindades a satisfação de seus desejos ou necessidades cotidianas, e a magia é coisa comum e umbilicalmente ligada a esse tipo de catolicismo. Câmara Cascudo (1983, p. 32-33), também, se refere a esse tipo de mentalidade mítico-mágica entre os portugueses.

Com o colono branco vieram mitos de quase toda a Europa, diversificados e correntes no fabulário lusitano. (...) O português povoava a noite com seus assombros, os assombros que tinham vindo com eles nos seus galeões, com o Governador-Geral. Lobisomens, mulas-sem-cabeça, mouras-tortas, animais espantosos, cavalos marinhos, zelações que furam as trevas numa brusca chicotada de fogo, lumes errantes, gigantes, anões, mágicos, reis do mato, das águas, dos ares surgiam, evocadas do mistério. E foi, insensivelmente, aformoseando, enfeitando, com o prestígio de tantos séculos de beleza milagrosa dos mitos.

Assim, a natureza da demanda por bens religiosos por parte da população brasileira, no período colonial e em boa parte do Império, seria por bens mágicos. Um trecho de Lindoso, extraído por Ciarello, é bastante elucidativo para o que estamos tentando descrever. Para esse autor, a forma de Catolicismo que foi implantada no Brasil, nos primeiros séculos, proporcionou um efeito redutivo ético, teológico e social. “Essa operação não procedia de atores individuais e de uma crença personalizada, mas da crença de grupos sociais empenhados na conquista espiritual das novas terras e das novas gentes”. (LINDOSO, 1984 *apud* CIARALLO, *ibid*, p. 52). Assim sendo, a natureza social da demanda por bens religiosos no Brasil Colônia era, essencialmente, por compensadores mágicos. A modalidade de pensamento e a cosmovisão que caracteriza essa sociedade é mítico-mágica. Veremos, a seguir, qual a natureza social da oferta de bens religiosos apresentada pela firma monopolista católica.

### **3.3 A natureza da oferta de bens religiosos no Brasil colonial e imperial**

Na descrição que fizemos, anteriormente, sobre o padroado ficou explícito que os assuntos religiosos só eram relevantes quando colaboravam para o desenvolvimento e

aumento dos ganhos econômicos do capitalismo mercantilista da Colônia. A Colônia vivia um grande dilema e vigorava em terras brasileiras duas mentalidades distintas e até opostas, mas que em terras brasileiras aprenderam a conviver. Por um lado, o capitalismo mercantilista era, desde os primeiros anos de descoberta, presente e fortemente atuante e, portanto, algumas concessões e negação de certos dogmas foram feitos, pois o objetivo primordial era o lucro da Coroa portuguesa, o que quer dizer que em algum sentido a modernidade e o pensamento racionalista estavam presentes, especialmente no que se refere à esfera econômica. Por outro lado, do ponto de vista religioso, a Igreja manteria presente em sua base estrutural o modo de existência medieval como os dogmas e as práticas mágicas. Assim, a firma católica se desenvolveu no Brasil colonial, profundamente, dependente dos interesses econômicos da Coroa e do Estado Português. Na visão de Azzi (1976), essa é uma característica congênita do Catolicismo brasileiro. A Igreja se torna sujeita à vontade do Estado e dos seus pró-homens. Ela pouco pode contra qualquer atividade ou “mau-costume” que, eventualmente, agridem as atividades evangelísticas e propriamente religiosas da firma católica. Em outros termos, dificilmente a Igreja teria espaço nessa sociedade para introjetar valores e conduta de vida entre os clientes, potencialmente, interessados em bens religiosos. O Clero era apenas um alto funcionário da Coroa subordinado à administração colonial. Para alguns autores, como Carrato (1963, p. 90), não existe grandes diferenças entre padres e homens comuns. “É tantas vezes apenas um homem de batina. Quando a usa (...) O sacerdócio não é um apostolado, é uma profissão como outra qualquer”. Souza acrescenta que o Clero muitas vezes caiu no descrédito social por sua má conduta e mau exemplo na sociedade colonial. Falando do Clero ela acrescenta que “Nas minas setecentistas foram numerosíssimos, sempre envolvidos em rixas, defloramentos, concubinatos, raptos, jogatina, bebedeira, desacato aos fiéis” (SOUSA, 1996, p. 105).

Nóbrega (1956, *apud* HOORNAERT, 1985, p.189) acentua que:

Nestas capitâneas se vivia muito seguramente nos pecados de todo o gênero, e tinha o pecar por lei e costume; os mais ou quase todos não comungavam nunca e a absolvição sacramental a recebiam perseverando em seus pecados. Os eclesiásticos que achei, que são cinco ou seis, vivem a mesma vida e com muito mais escândalo, e alguns apóstatas, e por todos assim viverem não se estranha pecar.

Alguns outros relatos historiográficos corroboram com nossa investigação sobre a natureza da oferta de bens religiosos no Brasil, sobretudo o fato que eles, praticamente, não existiam em sua acepção doutrinária ou na forma de introduzir uma conduta ética de vida na população. Fortalecia com isso o fato de que os funcionários responsáveis em oferecer esses bens, igualmente, não os ofereciam. Não-somente isso, mas boa parte destes que tinham sido educados e assimilado uma conduta ética, a abandonavam em terras brasileiras. Assim, a falta de oferta de bens religiosos não somente afetava a população da Colônia, como também os próprios funcionários da firma católica que incorporavam a visão de mundo mítico-mágica e fora dos padrões éticos estabelecidos pela Igreja.

Tenho passado pelo desgosto de não achar neste bispado nem letras, nem religião, nem costume, e não havendo as primeiras, a falta da segunda e da terceira é conseqüência; sendo entre todos os mais escandalosos os eclesiásticos que uma grande parte é destes capelães de navios que se embarcando com esse título, apenas desembarcam, entranham-se pelos sertões, que é preciso depois violentar alguns clérigos da terra para irem suprir as suas vezes; e veja V. Excia. que doutrina ensinaram uns homens que sempre são ignorantes ou que costume formaram estes mesmos clérigos que ordinários fogem de seus bispados para escapar do castigo que tem merecido<sup>20</sup>.

Ciarello levanta dois argumentos interessantes sobre a situação dos clérigos no Brasil Colônia. O primeiro se refere ao mau pagamento feito aos missionários e clérigos, então funcionários da Coroa; o segundo é de ordem social e cultural, o fato de que nesse período toda família almejava ter um filho padre não interessando a existência ou não da vocação sacerdotal. Assim argumenta ele (ibid, p. 58): “A estrutura de Catolicismo que aqui fora montada, instaurada, sobretudo à sombra dos ditames do poder político, não implicou uma adesão pessoal aos preceitos da religião. Ao contrário, estes se revestem de um caráter obrigatório e impositivo”. Azzi (1976) acrescenta que desses elementos impositivos e obrigatórios resulta um Catolicismo com ênfase em aspectos exteriores onde aquilo que é valorizado encontra-se nas manifestações de caráter social sem que isso implicasse, necessariamente, uma adesão pessoal. Índios, africanos eram rapidamente convertidos e batizados expandindo, em pouco tempo, o número de convertidos ao Catolicismo, todavia as práticas e as condutas dessa gente permaneciam como antes.

---

<sup>20</sup> Relatório apresentado pelo Bispo D. Joaquin Ferreira de Carvalho sobre a situação do Clero no Maranhão no final do século XVIII ao bispo D. Rodrigo de Sousa datado de 27 de novembro de 1799. (apud CIARALLO, Ibid. p. 57).

Hoornaert (ibid, p. 319) afirma que “entre mil negros, há talvez um que siga voluntariamente o Cristianismo; entre todos os outros este é imposto de fora, um simples verniz superficial”. Para esses autores, o Catolicismo do negro, por exemplo, é um Catolicismo puramente nominal. São gestos que não têm significado para a alma. O Cristianismo vai ser filtrado pelos negros através de suas concepções de sagrado. Seu imaginário ou sua cosmovisão iria interpretar os textos cristãos e seu panteão em semelhança com o panteão existente na sua religião, da mesma forma como o Catolicismo julgava os cultos africanos através do dualismo de Deus e Diabo. Bastide (1971, p. 201) infere que:

O negro das irmandades, membro de nações, dançador de batuque, encarava os santos e a Virgem de sua Igreja negra, exatamente como seus deuses e seus ancestrais, não como concessores de graças celestiais, mas sim como protetores de sua vida terrestre. Pedia-se-lhes, como a seus orixás ou a seus voduns, um bom marido, a volta da amante, a morte de seus inimigos, a libertação de sua sorte, desde aqui na terra. Sem dúvida o culto dos santos também tem esse caráter para o povo; os portugueses oravam a santo Antonio para mandar chuva, as moças a São Sebastião para lhes dar um marido, as velhas solteiras a São Gonçalves.

É nessa relação, consideravelmente, porosa que o Catolicismo e a oferta de bens religiosos por parte da firma monopolista se forma. Concessiva, obrigatória, subserviente aos interesses da Colônia e da empreitada mercantilista, apêndice do poder político e fraca no que se refere a inculcar valores morais.

Vale ressaltar que o Brasil colonial constituiu-se praticamente em nação sem letras bíblicas. A não existência da pedagogia teológica, em pouco tempo, faz da religião algo estéril, sem fundamentação, divorciada da vida cotidiana, livre dos cânones, transmitida de forma não-sistematizada para a geração seguinte e, principalmente, sem a noção do que é propriamente coisa da religião (exegeses e formulações teológicas elaboradas por sacerdotes – especialistas da religião) e o que é invenção dos próprios grupos. Por isso mesmo, lhe é dado o nome de Catolicismo do Povo ou Popular. O mais interessante é que a própria Igreja condenava a circulação de livros que tratavam de matérias sagradas, caso, por exemplo, do arcebispado da Bahia, que condena a circulação dessa literatura a partir de 1707 (HOORNAERT, 1978, p. 20). Em contrapartida, os rituais africanos eram postos em prática, quase que diariamente, pelos negros católicos batizados, muitas vezes, com a



presença do senhor de engenho e com a convivência da Igreja. Estes iam aos rituais, não somente porque faltava uma missa católica, mas porque também partilhavam de um imaginário cultural semelhante ao do negro escravo.

O condicionamento facilitou a formação de numerosos sincretismos dentro do quadro geral das fórmulas católicas. Um caso bem conhecido neste contexto é o da preservação dos cultos africanos no Brasil: estes cultos sobreviveram a repressão, graças ao bom senso dos funcionários da Colônia conjugado com a astúcia dos negros: os funcionários tratavam os cultos afro-brasileiros – dentro de uma estratégia bem colonialista – como danças e músicas profanas, informando aos deputados do Santo Ofício que se tratava de folclore (como os fados em Portugal) enquanto os africanos continuavam a adorar seus orixás sob invocações e imagens católicas (HOORNAERT, 1978, p. 17).

Enfim, gostaríamos enfatizar aqui a ausência de força institucional por parte da Igreja Católica na constituição de uma religiosidade ética ou doutrinária no Brasil. Assim, o campo religioso brasileiro tornou-se, consideravelmente, aberto para o desenvolvimento de religiosidade espontânea e religiosidade mágica. A religiosidade africana, por exemplo, nunca fora abandonada pelos escravos. Graças à porosidade do Catolicismo, sua estrutura mágica sempre permaneceu, quase que intacta, nas mentes das classes populares conformando assim uma demanda religiosa por magia. Bastide exemplifica bem esses elementos mágicos transplantados das religiões negras para a católica: “quando o padre jogava água-benta, os negros se precipitavam para receber a maior parte possível, pois criam que esta água tinha o poder miraculoso de proteção” ( BASTIDE, 1971, p. 172).

A impossibilidade de controle da Igreja sobre seus fiéis e sobre seus próprios sacerdotes fez da religião católica um instrumento à mercê dos senhores de engenhos. O Catolicismo estava à disposição do patriarca local, nas palavras de Hoornaert algo, genuinamente, brasileiro. O engenho se tornou sagrado e seu senhor também. “Ele procurava orientar e plasmar a religiosidade do povo escravo e, fazia aliança com algum padre disponível e o submetia ao seu poderio. Um sincretismo entre religião católica ibérica e o ambiente escravocrata no Brasil” (HOORNAERT, 1992, p. 75). A religião estava posta a serviço do senhor de engenho e da escravidão. Para este autor:

A vida brasileira neste período foi vivida nos engenhos, nas fazendas de gado, fumo, algodão, cacau, mais tarde café, nas pequenas minerações do séc. XVIII, nos aldeamentos missionários, nas vilas e nos quilombos de africanos foragidos.

Não é tanto nos centros urbanos que se deve procurar a vida no Brasil português, mas sim nos isolados estabelecimentos rurais bastante pobres e rudimentares (ibid, p. 67).

Se a própria sociedade encontrava-se espalhada em um vasto território, muito pouco populoso e menos ainda povoado, a situação religiosa encontrava-se em situação pior ainda. Estava dispersa e pouco encontrada no território colonial.

Joaquim Nabuco (1988) fala que a forma como se estruturou o Catolicismo no Brasil, deu à religião, entre nós, um caráter materialista a serviço dos interesses econômicos e não propriamente religiosos. Nas palavras de Santos (1993), o problema de estudos sobre o Catolicismo brasileiro é confundir a regra com a exceção. É esse tipo de Catolicismo acima descrito que constitui a regra - o Catolicismo de família, de engenho e popular. O catolicismo da Companhia de Jesus com um Clero livre e independente dos senhores rurais representa a exceção, de pouca influência e presença na sociedade. Gilberto Freyre (1957, p. XXXIV) chega a falar que: “A Casa Grande venceu no Brasil a Igreja nos impulsos, que esta, a princípio, manifestou, para ser a dona da terra. Vencidos os jesuítas, o senhor de engenho dominou a Colônia quase que sozinho”. Ciarello acrescenta, que durante mais de cem anos, o Brasil conta com apenas um único bispado, o da Bahia e ao término de três séculos de vida colonial esse número sobe para sete. “Esses, por sua vez, além de exercerem pouquíssima influência na constituição da cristandade colonial apresentavam longas vacâncias entre um bispo e outro” (CIARALLO, ibid, p. 61).

Bastide (1971, p. 181) acrescenta que “A catequização permaneceu superficial: o Catolicismo se sobrepôs à religião africana, durante o período colonial, mas não o substituiu. A sombra da cruz, da Capela do Engenho e da Igreja urbana o culto ancestral continuou”. O que a afirmação de Bastide nos diz? Principalmente que, a oferta de bens religiosos da firma católica não teve o poder de constranger a demanda por compensadores mágicos preexistente na cosmovisão da Colônia. A firma católica, com seus escassos bens religiosos, não foi capaz de eliminar das classes populares, pela catequização, a procura por magia. Mais do que isso, essa religiosidade mágica tornou-se parte integrante no Catolicismo, ela sobrepôs-se ao Catolicismo e em muitos momentos o dominou.

O batismo e o casamento não serviam mais do que uma espécie de desencargo de consciência dos padres, não tendo uma correspondência ou efetivação simbólica. Nina Rodrigues (1935) alude para uma ilusão de catequese existente aqui. As dimensões

continentais do Brasil e a dificuldade de acesso aos núcleos familiares de engenho contribuíram negativamente para a manutenção das práticas religiosas. “Em Pernambuco, os padres eram obrigados a percorrer distâncias a cavalo de 20 a 30 léguas que separavam uma propriedade da outra ou povoações” (HOORNAERT, 1978, p. 182). Não era sequer possível visitar todas as fazendas e povoações a cada ano. Em determinados locais passavam-se anos sem que uma única missa fosse realizada por uma autoridade eclesiástica. “O povo pobre do eito, só se confessava na hora da morte, quando a revelia deles mandava-se buscar o padre às carreiras. E, no entanto não tiravam” “Nosso Senhor” da boca e faziam novenas a propósito de tudo”(HOORNAERT, 1978, p. 81).

Para Rolim (1980), o Catolicismo que reinava aqui era do tipo devocional. Em lugar do saber racional, propunha uma crença interiorizada de tipo espontâneo e não racional. Os portadores desse tipo de catolicismo eram, principalmente, as camadas populares, os escravos ou descendentes destes. Eram religiosamente ignorantes, portadores de um tipo de conduta incompatível com a que a sociedade moderna pedia. Como dito anteriormente, ao mesmo tempo, no período colonial a reflexão teológica era bastante reduzida e pouco espaço havia para ela nesse contexto. Na verdade ela não encontrava lugar dentro do sistema escravocrata e da grande plantação.

A catequese era processada nas bases de uma transição mais mecânica e menos assimilada da doutrina (...) O indígena e o africano, por exemplo, mal entendiam a noção de pecado ou de alma, no sentido que a eles se dava por intermédio da teologia católica. Converter-se em tal contexto, equivalia, sobretudo, a pautar o comportamento a partir de hábitos e costumes – em grande medida lusitanos – imposto na catequese. Todavia, a compreensão acerca da mudança daqueles hábitos e costumes praticamente não fora processada. (CIARALLO, *ibid*, p. 62).

Nos séculos subseqüentes ao Brasil Colônia, principalmente após a abolição da escravatura, a firma católica dividiu-se em pelo menos dois grandes grupos. Um dedicado a fornecer bens religiosos para uma elite brasileira e outra dedicada a fornecer compensadores mágicos para as classes populares. Assim, essa classe de subalternos, que compõe a grande maioria da clientela interessada em bens religiosos no Brasil, tornou-se um segmento portador de uma forma de religiosidade negada pelas estruturas católicas institucionais. Esta, por sua vez, ao abandonar e se libertar do regime do padroado

direcionou a atender a elite brasileira e olhar com indiferença e desprezo para a demanda dos subalternos. Bastide (ibid, p. 158) sintetiza bem essa situação.

Existiam no Brasil dois catolicismos: um dedicado às elites senhoriais e outro aos escravos, seus descendentes e homens livres de baixa escala social. Aos brancos, eram reservados os bancos da nave da Igreja, enquanto os escravos permaneciam fora assistindo às missas através das portas e janelas abertas. Em determinado período dos séculos XVIII e XIX, o negro chegou a ser proibido de entrar nas ordens eclesiásticas. Sua introdução no catolicismo, diz o autor, foi muito mais sob a forma de justaposição do que propriamente adesão. O que isso quer dizer? A religiosidade que chega aos negativamente privilegiados é sob a forma sincrética, entendendo o sincretismo como uma multiplicidade de elementos pouco concatenados, muitas vezes contraditórios.

Esse conjunto de traços, aqui apresentados, contribui no sentido de vislumbrar a relação entre oferta e demanda de bens religiosos no período anterior à liberdade religiosa. Assim sendo, a firma católica, como um todo, não forneceu bens religiosos durante quatro séculos, exceção para alguns movimentos jesuíticos, mas que por isso mesmo foram expulsos do país e, quando tiveram oportunidade de oferecer, recusaram a catequese das classes populares e concentraram suas atividades entre os positivamente privilegiados. Para Ciarello, o Catolicismo colonial prescindia de condições para desenvolver-se enquanto religião histórica de salvação e grande parte de seus recursos humanos foram obrigados a deixar a instituição ou continuavam nele, mas em condições materiais e morais insustentáveis. E tudo que no Catolicismo pudesse atrapalhar os interesses propriamente econômicos do empreendimento colonial era automaticamente eliminado.

Essa demanda por compensadores mágicos e a negação de recompensas religiosas por parte da grande maioria da clientela interessada em bens religiosos no Brasil colonial e, por que não no Império também, se perpetua na República e se infiltrará como parte integrante dos bens oferecidos pelas maiores firmas evangélicas do país. Não por acaso, o Pentecostalismo encontrou grande aceitação entre as classes populares brasileiras, sendo o grupo de firmas religiosas que mais cresceu em todo o século XX.

Assim, a natureza da demanda no Brasil nunca foi por recompensas religiosas, mas sim por compensadores mágicos. Isso estrutura e constrange a oferta das firmas religiosas, sobretudo as evangélicas, mesmo no Brasil do século XX e XXI.

### **3.4 As firmas religiosas protestantes no Brasil Colônia**

A história da presença do Protestantismo no Brasil é relativamente escassa não dispondo de grandes materiais reunidos. Sabe-se, contudo, que grupos protestantes já estavam no Brasil em meados do século XVIII, mas para nossa pesquisa, importa a presença de firmas religiosas consolidadas que atuem de forma proselitista. Contudo, é importante que se mostre alguns momentos importantes da incipiente presença protestante antes da laicização do Estado.

Segundo Hahn (1989), a história do Protestantismo no Brasil pode ser dividida em três períodos principais: 1- Um período de intenso domínio católico romano-português com ocasionais contatos protestantes. Esse período vai de 1500 a 1654. Resume a presença de caçadores de fortuna, soldados, exilados políticos e marinheiros. E duas tentativas de colonização: a francesa entre 1555 e 1560, e a holandesa entre 1630 e 1654. 2- O domínio católico romano-português com quase nenhuma presença de protestantes. Esse período vai de 1654 a 1808. E 3- A penetração das primeiras firmas protestantes. Esse período vai de 1808 em diante. É um período composto, sobretudo, por imigrantes protestantes vindos de outras partes do mundo formando igrejas na Colônia. É também o marco inicial do trabalho missionário protestante entre os brasileiros, devido às condições jurídicas positivas marcadas pela separação entre Igreja e Estado, estabelecendo a total liberdade religiosa garantida pela Constituição.

O primeiro episódio na história brasileira em que o Protestantismo estava envolvido é o da efêmera colonização francesa na Baía da Guanabara entre 1555 e 1560, quando um vice-almirante francês, de tradição calvinista chamado Nicolau Durand Villegaignon, encontrou um solo livre de querelas religiosas, se instalou com mais 400 homens e criou uma colônia de povoamento. Não tardou muito para o próprio Calvino enviar 12 representantes com credenciais da Igreja de Genebra, entre eles, dois pastores ordenados para consolidar a presença do Calvinismo no Novo Mundo. Mas tal incursão, logo acabou, não obtendo nenhuma expressão. Apesar da curta experiência, chama a atenção, a disposição das firmas religiosas não-católicas no processo de expansão. Evidentemente que, existiam outros motivos das grandes potências européias em estabelecer e expandir suas fronteiras, e a religião era a forma mais dissimulada existente naquele momento.

Como mencionado anteriormente, todas as grandes nações utilizavam as firmas religiosas como aparato institucional para se fazer presente nas localidades onde poderiam vingar altas taxas de lucro econômico para elas.

Um outro período de influência protestante bastante significativo foi o da colonização holandesa no Nordeste (1630-1654). Uma das características desse momento foi um período de relativa tolerância religiosa, inclusive, para católicos e judeus que gozavam de uma liberdade para a realização de seus cultos. Contudo, o Catolicismo constituía na religião oficial da Coroa portuguesa, o Calvinismo era o credo oficial do Estado holandês. Nesses termos, é evidente que as manifestações católicas em terras de domínio holandês seriam interpretadas como a presença da Coroa portuguesa. Portanto o Estado apóia, favorece e se compromete em defender e difundir o Calvinismo. E é isso o que acontece no Brasil Holandês.

O conselho cuidará primeiramente do estabelecimento e exercício do culto público por meio de ministros, segundo a ordem seguida na igreja cristã reformada destas províncias unidas. (...) proclama-se, pois, a existência de uma igreja oficial, que é a religião de todos os magistrados do Estado. Esta é uma época em que não se discute a autoridade do Estado em questões de doutrina e se reconhece como uma de suas funções primordiais o dever de proteger a igreja, combater cismas e heresias (NEME, 1971, p. 96-97).

Durante o período de ocupação, os holandeses trouxeram, aproximadamente, quarenta pastores e oito missionários para trabalhar entre os índios e um grande número de obreiros com a tarefa de visitação dos colonos. Em fins de 1636 é instalado o conselho eclesiástico de Recife que iria funcionar como órgão assessor do governo. Nesse mesmo ano é realizada a primeira reunião do Sínodo de Pernambuco, formado pelos membros do Clero protestante. Pode-se dizer que esse é o marco da instalação da firma calvinista no Brasil. Mas o movimento desapareceu com a expulsão dos holandeses do Brasil em 1654.

Esse é um período marcante na economia religiosa brasileira e mundial, pois existia uma perspectiva, demasiadamente capitalista, de todas as firmas religiosas que saíam de suas sedes européias e se instalavam nas Colônias. A preocupação tanto da empresa religiosa católica quanto das protestantes; sejam elas francesas, holandesas ou britânicas; tinha como finalidade a acumulação do capital financeiro e não a acumulação e consolidação de grandes sistemas religiosos. Em outros termos, tanto o Catolicismo quanto

o Protestantismo que apareceram no Brasil até o século XIX, bem como nas demais Colônias da América Latina e África estavam a serviço de interesses econômicos e não religiosos. Nenhuma firma religiosa estava interessada na distribuição dos bens religiosos aos consumidores potencialmente interessados. A característica principal desse período era a justificação religiosa que tais firmas concedia para o processo de colonização. A constituição de uma economia propriamente religiosa, ou seja, uma economia com um fim em si mesmo e destinada ao fornecimento de bens religiosos só começa a se formar em solo brasileiro com a separação jurídica do Estado da Igreja. Até então, o que presenciamos na América Latina; e onde existiam Colônias portuguesas e espanholas, era a presença de uma economia religiosa de subsistência com pouquíssimos interesses em construir uma religião ética e doutrinária. A religião deve ser vista nesse período como um corolário do Estado e não como uma esfera autônoma com interesses próprios.

Com a queda dos holandeses frente à empreitada da Coroa portuguesa e sua expulsão em 1654-55, o domínio português volta e a sociedade fica novamente sob o monopólio da Igreja Católica. O ponto de partida é o seguinte: em períodos de monopólio religioso, o Catolicismo brasileiro assumiu um caráter de obrigatoriedade. Era praticamente impossível viver integrado no Brasil sem seguir ou pelo menos respeitar a Igreja Católica.

Os africanos e os ameríndios, reduzidos a escravos, tiveram que se apresentar como católicos para serem aceitos na sociedade e garantirem a sua sobrevivência. Não vamos nos estender demasiadamente sobre o Catolicismo brasileiro neste trabalho, contudo, cabe ressaltar algumas de suas principais características, bem como a sua real presença em solo brasileiro.

Em termos institucionais, a firma religiosa católica tinha que fincar firmemente sua presença em solo brasileiro e na vida pública. A principal estratégia utilizada por ela, em consonância com a Coroa, foi o padroado. Todavia o regime do padroado não estava em todo o território nacional, o que abriu espaço para outras instituições da firma católica tais como as confrarias, irmandades, ordens terceiras e, principalmente, as chamadas casas de misericórdia. Estas últimas se difundiram por todas as cidades coloniais desde os primórdios da colonização, a saber: Santos em 1543, Vitória em 1554, Olinda em 1560, Ilhéus em 1564, Salvador em 1549 e São Sebastião do Rio de Janeiro em 1582

(HOORNAERT, 1978). Vale ressaltar o significado das irmandades diferente do padroado. Segundo alguns autores da História da Religião e da Sociologia da Religião no Brasil, as irmandades desenvolveram um catolicismo dualista, em especial importância, em Minas Gerais. Nas outras partes do Brasil Colônia e Império, onde a presença do padroado era mais sentida, o dualismo foi esterilizado em nome da escravidão permanecendo, como dito anteriormente, uma religião de subsistência.

Segundo Hoornaert (1978), através dos conventos, das paróquias, das confrarias e das irmandades ninguém escapava da necessidade de apelar para a instituição religiosa, seja para conseguir emprego, emprestar dinheiro, garantir sepultura, providenciar dote para a filha que queria casar-se, comprar casa ou arranjar remédio. A Santa Casa foi o primeiro banco de muitas cidades como, por exemplo, Salvador. Agindo dessa forma, a firma religiosa católica cada vez mais estendia seus tentáculos em outras esferas da vida.

Os interesses propriamente religiosos sempre foram, no período de monopólio religioso, secundários. O empenho dessa firma religiosa estava direcionado para outras áreas. Não é por acaso que o Catolicismo brasileiro assumiu um caráter sincrético, pois não havia uma pedagogia que educasse a população, segundo os dogmas da Igreja. Ao mesmo tempo, a falta de padres e demais funcionários da firma era outro grande empecilho para esse processo pedagógico. Entendemos por sincretismo, a coexistência de elementos provenientes de matrizes culturais diferentes dentro de um sistema religioso. Esses elementos podem migrar de outra religião ou de sistemas sociais.

Um dado importante deve ser aqui mencionado. Não se pode dizer que a América Latina tenha sido objeto de missão pelos colonizadores ibéricos, mas sim objeto de conquista. A empresa colonial composta por reis e firma católica tinha por meta, através de uma guerra santa, conquistar e dominar, pelo uso da força, os povos não-católicos. É nesse sentido que Hoornaert afirma que as igrejas primitivas no Brasil são verdadeiros padrões de posse.

### **3.5 Formação da liberdade religiosa no Brasil**

No início do século XIX não havia vestígio de presença protestante em terras brasileiras. Nada da cultura protestante, em sua expressão mais importante, a presença dos



holandeses em Recife, restou na sociedade brasileira. Segundo alguns historiadores, quando se mencionava “protestante” lembrava-se da presença de invasores franceses e holandeses. Não ficou uma igreja de confissão protestante; não restou, sequer, uma comunidade de tradição holandesa e todos os sinais da catequese das igrejas reformadas entre os indígenas desapareceram. Contudo, o século XIX viveria um processo intenso de quebra do monopólio da firma católica. A partir de 1810 abriram-se as primeiras brechas na muralha levantada pela firma católica em torno da América Latina, em especial no Brasil.

### **3.5.1 Brechas abertas na Lei e a Presença das Primeiras Firms Concorrentes**

Havia uma relação simbiótica e complicada entre a firma católica e o governo brasileiro. Essa relação simbiótica e mutualista entre Igreja e Estado só desapareceu com a Constituição de 1890 à revelia da empresa católica. À revelia, precisamente porque suprime alguns de seus privilégios. Mas o real problema aos olhos da Igreja Católica não foi a perda de alguns privilégios, como subvenções públicas ao culto religioso e a necessidade de recorrer agora às contribuições dos fiéis. O real problema foi a ruptura legal entre a Igreja e a grande massa de fiéis que se tornavam livres para escolher a firma que melhor atendia as suas necessidades. Em 1808, comerciantes anglicanos receberam garantia de liberdade de culto no Brasil, em virtude do Tratado de Comércio e Navegação. E na Constituição de 1824 havia algumas possibilidades legais para a presença de firmas religiosas concorrentes no Brasil, em especial, as firmas protestantes. Veremos a seguir que a presença de tais empresas protestantes é muito antiga no Brasil, tendo relativa tolerância por parte do Estado em sua instalação.

A firma católica nunca deu qualquer importância para a religião dos negros ou dos índios. Tais expressões religiosas eram consideradas coisas do demônio ou ainda coisa de pagão e selvagem. Em parte, o Catolicismo estava correto em não se preocupar, primeiramente, porque como indicado no início desse capítulo, eram expressões religiosas que, no primeiro momento, não estavam organizadas em termos institucionais, não arrebanhavam muitos indivíduos e, principalmente, não tinham uma ação proselitista. Em segundo lugar, o próprio Estado e os grandes proprietários de terras e escravos permitiam

que as expressões religiosas negras se manifestassem, pois diminuía a tensão entre senhor e escravo. Durante boa parte do período colonial, as manifestações religiosas dos negros ocuparam o lugar da religião institucionalizada e doutrinária católica.

Porém, quando se pensava em Protestantismo, o tratamento era diferente e a firma católica atuava com mais cuidado. Desde o início, os funcionários católicos procuraram espalhar entre o povo a idéia de que os protestantes não eram cristãos. Antes de tudo, um protestante era um pagão, um indivíduo mau e alguém perigoso. Esses “hereges” eram tratados com zombaria e sarcasmo pela firma católica. Mas um golpe terrível foi dado contra o monopólio da firma católica no começo do século XIX.

Em 1810, a Inglaterra pressionou o governo brasileiro para tolerar e promover a liberdade religiosa. O Tratado do Comércio entre ingleses e brasileiros, acordado dois anos antes, exigia a liberdade de culto para os anglicanos. O Tratado foi firmado com a condição da firma anglicana não fazer prosélitos e dos trabalhos se realizarem em casas particulares sem qualquer aparência de igreja. Antes disso, alguns trabalhos já eram realizados dentro das embarcações inglesas. A Igreja Católica protestou, energicamente, contra tal acordo, mas não obteve nenhuma resposta positiva. Essa foi a primeira brecha legal contra o monopólio católico no Brasil. Os artigos 12 e 23 do Tratado de Comércio e Navegação declaravam que os ingleses residentes em territórios de domínio português não seriam perturbados, inquietados, perseguidos ou molestados por causa de sua religião, e teriam liberdade de consciência e licença para assistirem e celebrarem seus trabalhos religiosos dentro de suas casas particulares, desde que estas não se assemelhassem à igrejas, sendo os sinos proibidos em tais residências.

Os ingleses passaram a celebrar seus trabalhos nos navios de guerra ancorados no porto do Rio de Janeiro e em residências particulares. A partir de 1812, funcionários das firmas religiosas anglicanas começaram a desembarcar em solo brasileiro. Em 03/08/1812 desembarcou o ministro eclesiástico R.E. Jones; em 1816 desembarca o capelão Robert Crane e em 1817 Jeremiah Flynn, clérigo de Londres. Segundo Hoornaert, em 1819 foi lançada a primeira pedra da Igreja Anglicana no Rio de Janeiro, construção sujeita às restrições do Tratado. No ano seguinte os cultos passaram a ser realizados dominicalmente. Os frequentadores eram, em sua totalidade, estrangeiros de língua inglesa: funcionários de embaixada, comerciantes, marinheiros e viajantes de passagem pelo Rio de Janeiro. Não

foram apenas os ingleses que se favoreceram do Tratado, escoceses, norte-americanos, suecos e dinamarqueses, de origem protestante, puderam expressar sua fé acatólica não somente no Rio de Janeiro. Muitos se embrenharam pelo interior do país, principalmente na Bahia, Minas Gerais, Recife e São Paulo levando a mensagem protestante e, como de praxe da religião, fazendo prosélitos, tentando, de alguma forma, se fazer presente em todas as localidades e ampliar as fileiras. Evidentemente, os trabalhos ainda não eram realizados em língua portuguesa, pois ainda não havia brasileiros protestantes, mas em poucos anos essa situação mudaria.

A firma seguinte a se instalar foi a dos luteranos em 1837. Como se sabe, nesse período, religião era tratada como assunto do Estado. Antes de qualquer coisa, a liberdade religiosa exigida pelos ingleses estava inserida em questões econômicas e a Igreja Católica nada podia fazer para impedir, e foi obrigada ao convívio com as concorrentes.

A Constituição do Império, outorgada em 25 de março de 1824 por D. Pedro I, traz em alguns artigos as possibilidades da presença de firmas protestantes. A Constituição aumentou as possibilidades legais para as firmas religiosas protestantes se instalarem<sup>21</sup>. A discussão sobre liberdade religiosa no Brasil estava entre os temas mais importantes a serem tratados. Somados a isso, as firmas protestantes encontraram em Feijó, um admirador do Protestantismo, principalmente porque os protestantes encarnaram, naquele momento, o discurso liberal, e eram como que a materialização de uma nova mentalidade, a psique de um mundo moderno. Os anglicanos ingleses e mais tarde os metodistas americanos se apresentavam como a encarnação do progresso (desenvolvimento técnico e industrial). A modernidade nesses termos era encarada como fruto das nações protestantes. Essa propaganda foi difundida por toda Europa e chegou mesmo às Colônias ibéricas dominadas pelas firmas católicas. Feijó, em certo sentido, incorporou essas doutrinas como verdades. Em certos momentos, ele fora acusado pelos bispos católicos de favorecer mais os protestantes do que a religião oficial. Um missionário americano considerou o tempo de Feijó uma oportunidade perdida pelos protestantes, uma porta aberta para eles que não foi aproveitada (GUEIROS, 1980).

---

<sup>21</sup> Com a chegada dos imigrantes em larga escala, o imperador enviou representantes à Europa a fim de contratar colonos e pastores que seriam pagos pelos fundos reais. A primeira onda de colonos alemães chegou em 1824 a Nova Friburgo e trouxe com eles seu pastor o Ver. Frederico O. Sauerbronn. Em 3 de maio de 1824 foi organizada ali uma Igreja Luterana.

Em 1824, desembarca a primeira colônia protestante e naquele mesmo ano realiza-se o primeiro culto evangélico em Nova Friburgo no Rio de Janeiro, dirigido pelo pastor que acompanhava os imigrantes. Esse foi o marco inicial para que novos núcleos protestantes se instalassem em vários pontos do Império.

A partir de 1835 é a vez das firmas religiosas protestantes americanas se interessarem pela introdução de seus templos em solo brasileiro. Inicialmente, as firmas enviam pastores para prestarem assistência aos cidadãos norte-americanos, mas logo depois se instalam com propósitos, propriamente, proselitistas.

### **3.5.2 Aspectos Sócio-Jurídicos que Colaboraram com a Implantação do Protestantismo**

O período pombalino foi marcante para o processo de erosão do poder da Igreja Católica no Brasil. O Marquês de Pombal foi encarregado de desenlaçar a Igreja do Estado. Em 1759, expulsou os jesuítas eliminando, definitivamente, os mais poderosos agentes da supremacia papal na Igreja portuguesa. O aumento da separação da firma católica de sua sede em Roma a jogou nos braços do Estado ao ponto dela, como veremos adiante, se tornar um departamento do governo.

Segundo Ribeiro (1973), a Constituinte e a Constituição de 1823 e 1824, respectivamente, criaram condições para a sua aceitação, modelando um sistema jurídico, consideravelmente satisfatório, para que protestantes pudessem se instalar. Foram assegurados, através de leis, possibilidades de convivência no Brasil entre as firmas protestantes e a católica. Concomitantemente, as leis que iam se formando tolhiam cada vez mais a atuação da firma católica, enfraquecendo seu poder de decisão e encaixando o Protestantismo na nova economia religiosa, em vias de se tornar plural.

O projeto da Constituinte de 1823 propunha no artigo 14, “cada membro da comunhão cristã pode professar a sua religião no recinto destinado para esse fim”. O artigo 15, “As outras religiões além da cristã serão apenas toleradas e só lhe compete o culto doméstico” (SCAMPINI, 1978, p. 21).

Apesar do artigo 5º da Constituição de 1824 afirmar que a religião Católica Apostólica Romana é a religião do Estado e a prática de seus trabalhos permitida, protegida e incentivada, o culto doméstico das firmas concorrentes era tolerado em todo o Brasil. O próprio artigo 5º recebeu uma série de interpretações, entre elas, a de que ninguém poderia ser perseguido por motivo de religião desde que respeitasse a do Estado e não ofendesse a moral pública.

Algumas outras disposições do Código Penal corroboram para tal exegese. O artigo 191, por exemplo, afirma ser crime religioso a quem desrespeitar a religião do Estado, com pena de prisão de um a três meses. O artigo 277 do mesmo Código proíbe e pune o ato de zombar a quem desrespeitar os cultos permitidos no Império. “Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular, em casa para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo” (SCAMPINI, *ibid*, p. 22).

A imigração de protestantes luteranos a partir de 1824 consolidou essa lei. Os cultos domésticos passaram a ser praticados em todo o Brasil, mais intensamente no Sul onde eles se concentravam. E em 1845, quarenta e cinco anos antes da separação definitiva entre Igreja e Estado, a firma luterana já estava organizada.

Assim, como mencionamos anteriormente, sob pressão britânica, já em 28 de janeiro de 1808, um acordo com Portugal foi estabelecido para a abertura às nações amigas. No Tratado Comercial de 1810, Portugal foi obrigado a não apenas diminuir as taxas alfandegárias, mas também a tolerar comunidades anglicanas no Rio de Janeiro. Para Prien (2001), a primeira comunidade não-católica entre todas as Colônias espanho-portuguesas. A religião tornou-se um subproduto de exportação dos ingleses.

Os acordos de 1810 e as brechas criadas pela Constituição de 1824 possibilitaram o desenvolvimento das firmas protestantes em quase todo o Brasil, tanto nas cidades costeiras quanto no interior.

É sabido que o século XIX é também marcado pela necessidade de povoamento. A imigração tornou-se um interesse socioeconômico do Brasil. Mais uma vez, a firma católica sofre um golpe em seu monopólio, pois o governo passou a criar leis para incentivar não somente os imigrantes de origem católico-romana, mas também os europeus de outras confissões. Além dos sentimentos de liberalismo político presentes nos debates, a questão da imigração surgiu como um importante tema a ser apreciado pelos constituintes.

Havia uma necessidade de povoamento e uma necessidade de atrair imigrantes, sobretudo de origem européia. A Europa poderia fornecer os imigrantes que viriam para substituir a mão-de-obra escrava, já que a escravidão encontrava-se em clara erosão. Contudo, os maiores contingentes de trabalhadores livres encontravam-se nos países de origem protestante. Essas nações não liberariam seus cidadãos sem uma certeza de que eles não seriam tratados como escravos e nem que pudessem ter sua liberdade de consciência tolhida. Rapidamente, o Brasil tratou de modelar seu sistema jurídico. O aumento da economia brasileira era mais importante do que o monopólio da firma católica. A maioria dos constituintes abriu o Brasil ao Protestantismo propondo um sistema jurídico que, para aquela época, satisfazia os países fornecedores de mão-de-obra. Essa foi uma ação consciente e deliberada. Mais uma vez, a firma católica recebe um duro golpe e o Protestantismo encontrou espaço para se instalar.

Evidentemente que, no primeiro momento, esses imigrantes receberam tratamento diferenciado sendo considerados cidadãos de segunda categoria. Vejamos, por exemplo, algumas legislaturas sobre pontos primordiais da vida do imigrante na Colônia. Os matrimônios protestantes, por exemplo, não eram reconhecidos, uma vez que naquele momento cabia à firma católica a realização dos casamentos. Os matrimônios entre os protestantes eram considerados concubinatos. Os matrimônios mistos entre protestantes e católicos eram proibidos e punidos com multa. Os cemitérios também eram domínios da firma católica e não eram abertos para o enterro de membros de outras confissões. A vida política dos imigrantes também foi limitada.

Alguns pontos ainda merecem apreciação. Ao mesmo tempo em que eram ampliados os direitos das firmas protestantes para se instalarem em solo brasileiro, criando para isso uma infinidade de artigos, como o 169 § 5º “Ninguém pode ser perseguido por motivo de religião, uma vez que respeite a do Estado” (BRASIL, CONGRESSO NACIONAL, 1985). Ou a consolidação do Código Criminal de 1830 ou o artigo 6º da Constituição que declarava ser cidadão brasileiro todo estrangeiro naturalizado de qualquer religião. O artigo 179 § 4º “Todos podem publicar seus pensamentos por palavras, escritos e publicá-los pela imprensa sem dependência de censura, contanto que hajam de responder pelos abusos que cometerem no exercício desse direito, nos casos e pela forma que a lei determina” (BRASIL, CONGRESSO NACIONAL, 1985, p. 124). Especificamente, esse

artigo possibilitou a divulgação da mensagem e das idéias das firmas protestantes mais rapidamente atingindo outras localidades e ampliando o campo de atuação destas.

Por outro lado, a Constituição mantinha a firma católica sobre estrita tutela e administração estatal. Na prática, o Protestantismo se tornava cada vez mais presente na sociedade enquanto a firma católica perdia prestígio, endossando as ações do Estado. Como dito anteriormente, religião no Brasil do século XIX é assunto do Estado. A Igreja Católica não podia opinar sobre si mesma e tampouco reagir à presença das firmas protestantes.

Segundo Ribeiro (ibid p. 34), a desconfiança que o Estado brasileiro, nas figuras de seus dirigentes, tinha em relação às intenções dos jesuítas, funcionários leais ao Vaticano, fez a balança pender para a liberdade religiosa e para o Protestantismo.

O Protestantismo estava assegurado com garantias que incluíam proteção militar, quando era chamada a autoridade, para garantir a liberdade de culto. Os imigrantes protestantes que aqui se estabeleceram, a partir de 1824 encontraram um governo tolerante que lhes assegurou liberdade de culto, providenciando e subvencionando pastores para as comunidades. A partir da segunda metade do século XIX, as firmas que aqui chegaram com seus pastores encontraram variada receptividade, em muitos casos, seus funcionários clericais sofriam algum tipo de hostilização, mas essas hostilidades não chegaram a sufocar o nascente movimento protestante.

### **3.5.3 A Formação das Primeiras Comunidades Protestantes**

A Argentina, Chile, Uruguai, Brasil e Venezuela, entre outros países latino-americanos, receberam vasto número de imigrantes. Entre 1850 e 1930, a Argentina recebeu um total de 6.405 imigrantes. No mesmo período, 4.431 imigrantes chegaram ao Brasil. Muitos europeus, a troco de transporte gratuito, eram induzidos a abandonar suas terras nativas e começarem uma nova vida nos países sul-americanos. Muitos luteranos alemães vieram nessas levas migratórias e, conseqüentemente, as comunidades protestantes estabelecer-se-iam nos estados meridionais do Brasil. “Ao todo, o Brasil

recebeu entre 1824 e 1945, 300 mil imigrantes alemães, além de suíços, luxemburgueses e alguns holandeses. Estima-se que 60% deles eram protestantes” (DREHER, 2003, p. 49). Como demonstrado anteriormente, a formação das primeiras comunidades protestantes estava diretamente relacionada com a entrada do imigrante e de seu Protestantismo étnico. Vamos nos ater, nesse momento, à presença de alemães, pois esta possui as fontes historiográficas mais ricas e confiáveis para a elaboração deste trabalho.

A Alemanha foi, sem dúvida, a maior fornecedora de imigrantes para terras brasileiras. Até 1830 abrangeu cerca de 4.800 pessoas (PRIEN, 2001). Depois de um período de estagnação ela continuou durante todo o século XIX com uma média de 1.700 pessoas por ano. No primeiro momento, apenas agricultores e artesãos. Depois de um período de fracasso da Revolução Liberal Alemã, também migraram, intelectuais e profissionais liberais. Consta nos dados de Prien que até 1829 existiam cinco igrejas no Brasil, mas depois de iniciado o processo de imigração esse número passou para 61 em 1850, em sua maioria localizada em ambiente rural devido, principalmente, à presença de uma religião do Estado. As casas de culto estavam concentradas, sobretudo, no interior das comunidades de imigrantes.

#### **3.5.4 Firmas Protestantes Étnicas: o caso Luterano**

As primeiras firmas religiosas que se instalaram em solo brasileiro eram, essencialmente, compostas por firmas étnico-religiosas. Sabe-se, pela história do Protestantismo brasileiro e pela história dos processos de imigração, que grande número de europeus, principalmente germânicos, veio e se instalou em solo brasileiro. A emigração em massa dos estados alemães perdurou de 1824 até, aproximadamente, a Primeira Guerra Mundial. De acordo com Wirth (1999), o Brasil recebeu cerca de 2% desses imigrantes. A grande maioria se dirigiu para os Estados Unidos. Grande parte desses imigrantes já conhecia o Protestantismo devido à ação de firmas luteranas em seus países de origem. Vamos nos deter um pouco sobre essa firma religiosa, por ela ser a mais importante e numerosa daquele período.

O Rio Grande do Sul e Santa Catarina receberam a maior parte desses contingentes populacionais europeus. Aquela região tornou-se ambiente propício para o



desenvolvimento das firmas luteranas que mantinham os colonos, relativamente, imunes dos contatos com a sociedade brasileira. Mesmo a firma católica, com todo o seu poder de firma monopolista, não conseguiu penetrar nesse segmento de mercado. O imigrante era portador, não somente de uma tradição religiosa, mas de uma bagagem cultural e ideológica distinta da existente na sociedade brasileira e difundida pelo Catolicismo.

Nesse Protestantismo de transplante ou imigração, o principal movimento religioso a se consolidar foi o Luteranismo. Os imigrantes alemães que vieram ao Brasil a partir de 1824 eram quase todos oriundos das camadas exploradas e marginalizadas do povo alemão. Em sua maioria, eram servos em áreas rurais ou pequenos agricultores, sem condições de se manterem no processo de industrialização insipiente na Alemanha. Apesar de toda dificuldade e das regras não serem cumpridas pelo governo brasileiro, eles tinham motivo para estarem gratos: uma terra nova para cultivar e a possibilidade de reconstruírem suas vidas livres da interferência governamental. A Igreja Católica, forçada pelo Estado, abriu espaço para a prática dos cultos luteranos e a atuação dessas pequenas firmas religiosas no interior de suas comunidades.

De outro lado, as comunidades criadas desenvolveram um acentuado sentido de introversão. Seu princípio norteador foi a preservação da fé e o atendimento das necessidades religiosas da comunidade. A perspectiva missionária e a preocupação com a evangelização da sociedade brasileira permaneceram relegadas a segundo plano, praticamente esquecidas. Segundo Altmann (1994, p. 122), “a instituição eclesiástica que acabou sendo formada é aceita e reconhecida muito mais pelos serviços comunitários de ajuda e prestação de serviços às comunidades do que pela prestação de serviços propriamente religiosos”. Desafios e tarefas missionárias e políticas de constituição de firmas religiosas agressivas no mercado religioso brasileiro, eram explicitamente rejeitados e condenados pela comunidade que se negava a apoiar e financiar tais empreitadas. Evidentemente, torna-se necessário contextualizarmos a presença luterana em solo brasileiro. Três elementos merecem destaque: a saída desses grupos da Europa, num período de franca perseguição religiosa; a presença, ainda, de uma firma católica forte, quase totalitária e ainda ligada ao aparelho estatal; e uma necessidade de preservação das comunidades, de sua identidade étnica e cultural e de sua língua.

A atuação das firmas luteranas foi de um modo tão eficiente que conseguiu preencher uma lacuna e o anseio de uma massa de consumidores religiosos especiais que a firma católica e, mesmo as demais firmas evangélicas aqui existentes não foram capazes de satisfazer. Os trabalhos, em sua maioria, eram realizados na língua dos povos, adaptando a mensagem a um padrão cultural vigente. A presença dessa firma tornou-se tão forte na região, que as demais concorrentes não conseguiam instalar-se com êxito.

Alguns dados são importantes de serem mencionados. A atuação dos luteranos no Sul foi vitoriosa. Em 1900, o Sul do país concentrava 72% dos evangélicos do Brasil, número, em sua maioria, composto por luteranos. Esse número, ao longo do século XX, foi caindo gradativamente, não porque o Luteranismo diminuía em termos absolutos, mas devido ao crescimento vertiginoso do Pentecostalismo. Nos anos de 1980 eram, apenas, 24,5% e no ano 2000, apenas, 15,4%. Ao longo do século XX, as outras regiões do país foram mais exploradas por outras firmas e o Sul, com um crescimento limitado, paulatinamente foi perdendo sua hegemonia. Mais do que isso, a Igreja Luterana, firma vitoriosa nas primeiras décadas do século XX, também foi perdendo espaço para outras empresas que atuavam em todo o território nacional.

As firmas luteranas atuavam muito bem entre os imigrantes, mas não conseguiam chegar a outras classes sociais, limitando assim seu campo de atuação e suas possibilidades de crescimento. O Luteranismo fica restrito ao Sul do Brasil. Em certo sentido, não visava angariar novos adeptos fora das regiões étnicas, mas segundo Rolim (1985, p. 25), “tão somente conservar as colônias germânicas dentro de suas práticas e imunes do contato com o Catolicismo”.

Para nossa investigação importa acentuar que ao longo do século XX, seu peso social foi diminuindo drasticamente e concentrado apenas em um ponto do país. Outras firmas, organizacionalmente mais adaptadas à dinâmica do mercado religioso e à cultura organizacional da sociedade brasileira, conseguiram superar as firmas luteranas na disputa por fiéis.

Segundo ainda Prien (2001), em 1903, no Sul do Brasil, os 200 mil colonos alemães estavam organizados em 39 congregações. Institucionalmente, os luteranos se

organizaram em sínodos<sup>22</sup>. O do Rio Grande, organizado em 1925, contava com 73 ministros, 281 congregações, 21.158 membros ativos e uma comunidade de 123.616 adeptos. (MONTEROSO E JONHSON, 1969, p. 47). É importante ressaltar que o Protestantismo que chegou ao Brasil entre 1824 e 1891 atuava no país com sua liberdade tolhida.

Por outro lado, as firmas religiosas protestantes de caráter proselitistas também começaram a abrir seus templos e formar comunidades, intensificando assim a pressão na sociedade brasileira para o pluralismo religioso, mesmo com liberdade restrita. Abaixo, apresentamos um quadro expressivo que nos dará uma idéia das conseqüências da abertura da economia religiosa e da quebra do monopólio católico no Brasil. Utilizaremos os dados de Leonard (1981) sobre a abertura das firmas religiosas protestantes mais importantes do século XIX no Brasil, a Batista e a Presbiteriana. Evidentemente, o quadro não corresponde à totalidade das firmas protestantes no Brasil no período de 1862 a 1903. Deixamos de incluir as demais firmas protestantes que atuavam no Brasil, bem como as firmas étnicas como as luteranas, calvinistas e anglicanas instaladas no Brasil naquele período, sobretudo, pelo seu pouco interesse proselitista no Brasil, restringindo sua ação às comunidades de imigrantes.

O quadro mostra a abertura de firmas religiosas de salvação em todo o Brasil entre 1862 e 1903 (LEONARD, *ibid*, p. 91 e 92).

1862	Rio de Janeiro.
1863	São Paulo.
1865	Brotas (SP).
1868	Lorena (SP).
1869	Borda da Mata (MG), Sorocaba (SP).
1870	Campinas, Santa Bárbara.
1872	Bahia, Petrópolis.
1873	Avaré (SP), Caldas (hoje, Parreiras, MG), Rio Novo (hoje, Cachoeirinha, MG), Rio Claro (SP).
1874	Alto da Serra (SP), Cruzeiro (hoje, Embaú, SP), Machado (MG),

---

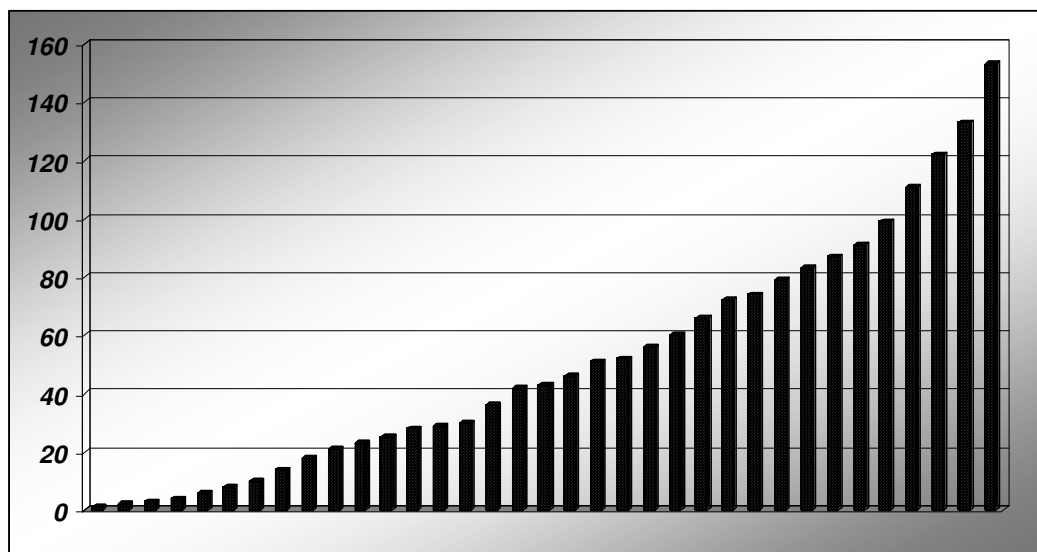
<sup>22</sup> Por muito tempo estas pequenas firmas religiosas resistiram à formação de qualquer organismo eclesiástico supraparouquial, como a constituição de Sínodos. A Igreja Evangélica de Confissão Luterana veio a constituir-se enquanto federação de sínodo apenas em 1949 e em sua estrutura atual apenas em 1968. Ainda hoje percebemos que estas comunidades mantêm reservas e restrições ao aparelho eclesiástico central

- Penha do Rio do Peixe (hoje, Itapira, SP).
- 1875 Cachoeira (BA), Dois Córregos (SP), São Carlos (SP).
- 1878 Campos (RJ), João Pessoa, Recife.
- 1879 Araraquara, Faxina (SP).
- 1880 Goiana (PE), Lençóis (SP), Ubatuba (SP).
- 1882 Guareí (SP).
- 1883 Itatiba (SP).
- 1884 Campanha (MG), Laranjeiras (SE), Fundão (SP), Mogi-Mirim, Paraíba (RJ), Tibagi (PR).
- 1885 Botucatu (SP), Itapetinga (SP), Mossoró (RN), Pirassununga (SP), Rio de Janeiro (2ª Igreja Presbiteriana), Maceió.
- 1886 São Luís (MA).
- 1887 Pão de Açúcar (AL), Rio Grande (RS), Maceió.
- 1888 Cana verde (MG), Castro, Monte Alegre, Curitiba, (PR), Tatuí (SP).
- 1889 São João da Boa Vista (SP)
- 1890 Bela Vista de Tatuí (SP), Espírito Santo do Pinhal (SP), Fatura (SP), Juiz de Fora.
- 1891 Boa Vista do Jacaré (SP), Jaú, São Sebastião da Gramma (SP), Campos (RJ).
- 1892 Lavandeiras (SG), Sengó (município de Pouso Alto, MG), Barbacena, Niterói, Recife, Rio Largo (AL).
- 1893 Areias (PE), Araguari (MG), Bagagem (hoje, Estrela do Sul (MG)), Paracatu (MG), Sta. Luzia de Goiás (MG), Goiana (PE)
- 1894 São Fidelis (RJ), São Paulo (2ª igreja)
- 1895 Palmeiras (SP), Ribeirão Claro (hoje, Iacanga (SP)), Ribeirão Do Veado – Guandu (RJ), Paraíba do Sul, (RJ), Sta. Bárbara, (RJ).
- 1896 Natal, Taquari (RS), Tietê (SP), Nazaré (PE).
- 1897 Cajurá (SP), Campestre (RS), Belo Horizonte, Manaus.
- 1898 Nova Friburgo (RJ), Belém, Macaé (RJ), Santo Antônio (BA). Canhotinho (PE), Garanhuns (PE), Lavras (MG), Matão (PB),
- 1899 Rezende (RJ), São Paulo (Igreja Filadélfia), Ernesto Machado (RJ), São Paulo.
- 1900 Cabo Verde (MG), Juquiá (SP), Piumhi (MG), São Francisco do Sul (SC), São João da Cristina (MG), Cambuci (RJ), Campinas (SP), Conquista (BA), Boa Nova (hoje, Bom Jardim RJ), Paciência (RJ),

- Rio Preto (RJ), Timbaúba (RJ).
- 1901 Aracajú, Barra Alegre (RJ), Florianópolis, Lençóis (SP), S. Manoel (MG), Engenho de Dentro, Garanhuns (PE), Ilheitas (PE), Joboatão (PE), Jequié (BA), Penedo (AL).
- 1902 Alto Jequetiá (hoje, Presidente Soares, MG), Orobó (BA), São João, Nepomuceno (MG), São João Del Rei (MG), Aperibe (RJ), Bahia (2ª Igreja), Conceição do Macabú (RJ), Jundiá (SP), Piracicaba (SP), Rio Negro (RJ).
- 1903 Atibaia (SP), Gileão (PE), Palmeiras (PE), São Paulo (Igreja Italiana), Ajaratuba (AM), Alto Macabú (RJ), Castro Alves (BH), Correntes (PI), Cortes (PE), Firme (ES), Genebra (BH), Lavras do Rio Bonito (RJ), Moganga (PE), Pinheiros (PA), Santa Joana (ES), Pilar (AL), Pinheiros (PA), Santa Joana (ES), Vitória, Santos (SP).

### Gráfico 1

Evolução da abertura das firmas protestantes no Brasil



Fonte: pesquisa histórica

O gráfico acima mostra o crescimento das firmas religiosas de salvação em todo o Brasil, no período de 1862 a 1903, evidenciando a presença protestante em solo brasileiro.

Em 1862, havia apenas uma única firma religiosa de salvação localizada no Rio de Janeiro. Em 1903, eram 153 firmas Presbiterianas e Batistas. O golpe sobre o monopólio religioso católico se consolida ao longo das décadas do século XX e o mercado religioso se torna, definitivamente, plural. Vejamos agora mais detalhadamente o processo de separação do Estado da Igreja e algumas conseqüências disso para o pluralismo religioso no Brasil e para o crescimento do Protestantismo e Pentecostalismo.

### **3.6. O processo de laicização do Estado brasileiro**

A metade do século XIX é marcada pelo aumento da tensão entre Estado e Igreja. Culpa-se a Igreja por ter-se comprometido, de forma interesseira, com as forças políticas e econômicas mais representativas de cada época. “*Ecclesis est in Status*”, a Igreja está no Estado. Essa é a fórmula gráfica através da qual o regalismo estatal justifica sua intervenção direta ou indireta nos assuntos eclesiásticos. Se a Igreja está no Estado, este possui um direito jurídico sobre todos os interesses e assuntos desta.

A firma católica encontrava-se diminuída em seu prestígio. O Clero mendigando seu soldo do Estado e muitíssimo desfalcado em número e qualquer ação do alto comando eclesiástico é visto com maus olhos e rebatido pelo Parlamento. A firma católica encontrava-se enfraquecida, sem autonomia, e presa às algemas do regalismo e dos exegetas da lei brasileira.

Ao mesmo tempo, quando se olha para o campo das transformações científicas observa-se o materialismo e o ateísmo se aprofundando como verdade, e atingindo a classe dos intelectuais tanto na Europa quanto no Brasil. A ciência torna-se a antítese da fé e sua mais feroz concorrente.

O ateísmo e o positivismo agiam com apoio governamental e a ação da maçonaria em solo brasileiro acentuava essa presença. Era um momento de tensão social forte. Como dito anteriormente, a escravidão vinha sofrendo fortes golpes ao longo da segunda metade do século XIX e a Igreja sofria com a mudança de regime.

A República surgiu, afinal, em 15 de Novembro de 1889. A Igreja, embora com certa indiferença às formas de governo, viu nos elementos que constituíam e norteavam a

nova realidade social os seus maiores e mais terríveis inimigos. Embora a firma católica tenha passado três séculos exercendo o monopólio religioso no Brasil e percebendo as mudanças sociais ocorridas ao longo do século XIX, não se encontrava preparada para a mudança de regime e, especialmente, para mudança dentro do campo religioso. O então Arcebispo da Bahia, D. Luis Antonio dos Santos escrevera para o General Deodoro da Fonseca em 21 de novembro de 1889 explicitando seus temores sobre a publicação do decreto da separação entre Igreja e Estado, do casamento civil e da secularização dos cemitérios.

“Não desejo separação nenhuma, não dou um passo, não faço um aceno para que se decrete no Brasil o divórcio entre o estado e a Igreja” (SCAMPINI, 1978, p. 84). Com essa frase ficou claro que o Clero não desejava separar-se do Estado.

Surgiu finalmente o famoso decreto de separação da Igreja do Estado. Decreto número 119 A de 7 de janeiro de 1890.

A Igreja, que acabava de sair da escravidão a contragosto, se levantou novamente contra o regime criado pelo Decreto 119 A. Mas qual a razão real do protesto da firma católica contra o novo regime, uma vez que pelo regime do padroado a Igreja perdera muito de sua autonomia e sua imagem ficara bastante deteriorada com toda a sociedade? A resposta à pergunta é que a Igreja Católica encontrava-se, naquele momento, no mesmo nível das demais firmas religiosas, todas iguais e livres perante a lei.

A liberdade religiosa foi o principal produto do Decreto 119 A. Significou liberdade para o indivíduo escolher, em sua consciência, a firma religiosa que melhor atendesse suas expectativas e a religião que produzisse o bem de consumo religioso mais adequado ao seu gosto. Nesse prisma, nota-se que a firma católica, realmente, não desejava e não aceitava a separação do Estado. Sobre isso Scampini (ibid, p. 87) acrescenta:

Ver essa igreja, que tem acompanhado toda a evolução da nossa história, que tem tomado sempre parte em todos os grandes acontecimentos nacionais, confundida de repente e posta na mesma linha com algumas seitas heterodoxas que a aluvião recente da imigração tem trazido as nossas plagas.

O primeiro artigo do Decreto estabelece que o Governo Federal não pode expedir leis, regulamentos ou atos administrativos sobre a religião. Daquele momento em diante o

Estado sai do processo regulatório da economia religiosa brasileira. Todas as suas funções inibidoras e controladoras da economia religiosa desaparecem.

O artigo segundo declara que todas as confissões religiosas possuem a mesma faculdade de exercerem o seu culto, regerem-se segundo sua fé e não serem contrariadas nos atos particulares ou públicos. Ou seja, as firmas religiosas passam a possuir o direito de não serem interrompidas nem perturbadas por quem quer seja nos seus atos e empreendimentos religiosos, quer se realizem dentro dos templos ou fora deles.

O artigo terceiro assegura a liberdade religiosa não só aos indivíduos como também às firmas que porventura queiram se instalar em solo brasileiro.

O artigo quarto extingue o regime do padroado, com todas as suas instituições, recursos e prerrogativas.

O artigo quinto estabelece a personalidade jurídica para todas as firmas religiosas. Ou seja, a Igreja é legal e juridicamente uma firma com plenitude de direito de propriedade.

O sexto e último artigo garante aos funcionários católicos a continuação, por mais um ano, do pagamento da cômputa pelo governo. Depois desse período de transição, o Estado é vedado pela Constituição Republicana de subvencionar qualquer culto indistintamente. Caberia a todas as firmas religiosas encontrarem seus próprios meios de sustento.

### **3.6.1 O Liberalismo e a Nova Realidade Religiosa Brasileira**

A influência do liberalismo na produção e promulgação da Constituição Republicana de 1889 foi fundamental para o processo de separação entre Estado e religião. A Constituição estabeleceu que a religião passaria a ser um assunto privado. Não existia uma idéia objetiva de Deus dentro do Estado. A religião não era assunto de interesse estatal. As idéias liberais influenciavam, decisivamente, uma mudança de postura do Estado no que diz respeito à esfera religiosa. Uma nova mentalidade influenciada pelo movimento liberal europeu e americano impõe uma nova postura à sociedade brasileira: o



desenvolvimento do individualismo social e religioso, em outros termos impõe como ideologia a liberdade de consciência. A religião é apartada do Direito e a Igreja do Estado. Uma Igreja sem atuação na vida pública e um Estado laico e ateu. O Estado laico é completamente indiferente às formas de expressão religiosa e ignora a dimensão sobrenatural do homem. Os homens só interessam ao Estado na condição de cidadãos. As esferas da vida, que no Brasil colonial e monárquico eram unidas formando um cosmos totalitário com a Constituição de 1889, se separam nesse novo momento. O cidadão e o fiel são indivíduos que pertencem às ordens de ação distintas.

Pelo mesmo princípio, todas as formas religiosas, inclusive as que possuíam regalias, passam a ser consideradas como meras associações sem direitos especiais com as quais o Estado passa a manter completa independência e absoluta separação, uma vez que este se interessa, e trata de assuntos e temáticas diferentes das tratadas pelas comunidades religiosas. A comunidade política e a Igreja são independentes entre si e autônomas.

Assim, através da influência do capitalismo moderno e de sua expressão política, o indivíduo tornou-se a medida de todas as coisas. Isso significa que, para o Estado todas as confissões encontravam-se no mesmo patamar, cabendo a ele a defesa da liberdade individual e de consciência daqueles que a professavam. As diferentes confissões representavam apenas prismas, pontos de vista, todos igualmente válidos. Ao defender a liberdade individual, o Estado brasileiro defendia também a liberdade e o pluralismo religioso. Três categorias resumem a relação do Estado com a esfera religiosa. Relativismo liberal, ceticismo liberal e indiferentismo liberal. O resultado prático na vida religiosa brasileira dessas três categorias é liberdade religiosa, pluralismo religioso e mercado religioso competitivo.

O direito de procurar a verdade religiosa é algo que nasce da natureza humana e apenas dele mesmo, ou seja, nasce de sua interioridade, não cabendo ao Estado impor exteriormente a verdade nesses assuntos. Não é a busca da verdade, mas a saída do Estado de qualquer coerção social. O Estado garante que ninguém mais pode ser impedido de manifestar sua crença religiosa, salvo as exigências do bem comum.

A tarefa principal do Estado consiste em reconhecer, respeitar, harmonizar, defender e promover os direitos da pessoa humana e dentro deles, o direito à liberdade religiosa. (...) Pretender dirigir ou impedir os atos religiosos é sair da

esfera da própria competência. Os poderes públicos não podem determinar, prescrever, legislar o conteúdo da crença religiosa dos cidadãos. Não podem, porém, furtar-se de garantir-lhes os meios para exercer seus direitos” (SCAMPINI, *ibid.* p. 95).

A influência das idéias liberais produz, aos poucos, uma nova consciência entre alguns intelectuais e juristas brasileiros, e isso influencia o desenvolvimento do que é conhecido como “estado de direito”. A doutrina sobre a qual quem exerce o poder não o exerce por um mandato de Deus, mas a mandato do povo dentro dos limites estabelecidos pela Constituição. Nesse Estado não há espaço para a emissão de juízos e valores sobre a realidade espiritual. Esse é um assunto que foge ao alcance do administrador eleito.

A firma católica resistiu, até o último momento, contra o processo de separação e laicização do Estado. Acusaram o governo de implantação de um regime ateuista, argumentaram que existia entre a Igreja e o Estado um ponto em comum, a identidade da sociedade (súditos) e que, portanto o Estado deveria rever tal processo. Finalmente, ergueram-se contra a situação de condições de igualdade entre a firma católica e as demais firmas aqui existentes e em processo de implantação. Segundo o discurso católico, na véspera da publicação do Decreto 119A, assim como outras grandes nações do mundo que adotaram uma religião oficial, denominando-se Estados confessionais (por exemplo, Inglaterra (Anglicanismo), Espanha (Catolicismo), Islândia (Luteranismo)), o Brasil também deveria reconhecer o Catolicismo como a religião oficial.

As argumentações utilizadas pela firma católica naquele momento foram muitas. Contudo, a resposta da Constituinte foi negar o pedido da firma católica e a separação jurídica se deu por completo. As conseqüências para a esfera religiosa desse processo de completa separação foram fundamentais para gerar uma dinâmica de concorrência entre as firmas religiosas que não foram vistas em países que esta separação não se completou.

A Constituição de 1891, como indicado anteriormente, proibiu a autoridade pública de impor barreiras às práticas e às crenças, sendo o contrário, violência à liberdade espiritual (leia-se liberdade individual). As firmas religiosas encontram-se livres e paralelas a um Estado igualmente livre. É em nome da liberdade de pensamento e de convicção que o novo Estado nacional se abstém de intervir no domínio da fé religiosa. Nesse momento, o Estado sai da situação de comungante de uma sociedade religiosa para concentrar todas suas forças na constituição de uma sociedade política.

O Estado instaurado pela burguesia agrária após a Proclamação da República é um Estado laico. A Constituição de 1891 ratifica esses decretos e acrescenta outros dispositivos laicizantes, como o ensino laico nas escolas públicas, a proibição de subvenções governamentais aos cultos religiosos, o casamento civil e a secularização dos cemitérios.

A separação entre Igreja e Estado, e a conseqüente consolidação da liberdade de culto, aos olhos do catolicismo, era extremamente prejudicial ao seu domínio. Essa firma, que passara quatro séculos sem se preocupar com concorrência, nessa nova conjuntura precisaria, rapidamente, reestruturar-se para restabelecer a articulação entre o aparelho eclesiástico e a grande massa. Tal necessidade de rearticulação não aconteceu devido ao distanciamento do povo das práticas da Igreja e, principalmente, dos posicionamentos sempre conservadores e reacionários que esta manteve nos quatro séculos de união com o Estado. A massa pobre terminou por recriar a esfera religiosa ao seu modo e produzir seus próprios bens religiosos.

O povo dizia que era católico, recebia os sacramentos, mas não conhecia a doutrina da Igreja e não estava interessado nela. “O tema da ignorância religiosa é uma constante nos discursos das lideranças clericais” (TORRES, 1968). Frente a essa nova situação da Igreja, essa firma passa a mobilizar seu aparelho e seus funcionários a saírem do ócio e se prepararem para uma nova conjuntura religiosa no Brasil, onde o pluralismo religioso é a regra. “O padre que perde o espírito de zelo e de piedade, entrega-se ao ócio e aos vícios que ele engendra, deixa o seu rebanho na mais supina ignorância (OLIVEIRA, 1985, p. 276)”.

Paulatinamente, a empresa religiosa católica vai perdendo espaço para as concorrentes, sobretudo, as pentecostais que surgem no início do século XX e iriam atingir os negativamente privilegiados que já dispunham de uma certa predisposição a aderirem a essas firmas e consumirem os bens religiosos por elas produzidos. A argumentação do Clero católico, a respeito do avanço pentecostal entre as classes populares, era a ignorância religiosa do povo e a falta de padres.

Contudo, a resposta ao relativo enfraquecimento da firma católica estava, entre outras razões, no fato de ela não ter se preparado organizacionalmente para a nova realidade de pluralismo religioso e ter esquecido a massa pobre em suas demandas.

Duas questões requerem ainda de esclarecimentos. Diferentemente da argumentação do Clero de ignorância do povo, era este que ignorava a demanda da população pobre. Na nova situação de liberdade religiosa, este sabia de todas as coisas que lhes interessava. De fato, eles não desenvolverem nenhum interesse em consumir esse novo produto que a firma católica oferecia: um Catolicismo romanizado, intelectualizado e doutrinário. A perda do monopólio religioso em solo brasileiro criou cismas e movimentos contrários à Igreja Católica tanto fora quanto dentro da instituição. Soma-se a isso o fato da Igreja, através do regime do padroado, ter perdido muito de seu prestígio legitimando processos de exploração e de escravidão. A massa pobre recém-liberta da escravidão olhava desconfiada para a Igreja. Milhares desses consumidores, potencialmente, interessados em bens religiosos buscaram alternativas religiosas e encontraram, sobretudo, no Pentecostalismo, as firmas religiosas com os bens religiosos mais atrativos.

### **3.6.2. Firmas religiosas estrangeiras de ação Proselitista no Brasil – pós-quebra do monopólio**

As primeiras firmas evangélicas de ação proselitista que se instalaram em solo brasileiro após a quebra do monopólio católico eram compostas por conglomerados religiosos internacionais estruturados sob a forma denominacional. Seus principais e expressivos representantes eram os Batistas, Congregacionais, Presbiterianos, Episcopais, Metodistas e Adventistas. Posteriormente, discutiremos a importância da estrutura denominacional como modelo de implantação de firmas religiosas. Limitamo-nos, nesse momento, a indicar alguns traços dessas firmas. Elas constituíram-se na América Latina, quase sempre, a partir de iniciativas de missões originárias dos Estados Unidos. Devido à sua própria natureza, formaram comunidades missionárias voltadas contra a ação da firma católica aqui circundante.

Seu principal produto religioso era a visão liberal do capitalismo, um modelo burguês e desenvolvimentista sobre o mundo. Encontramos aqui o primeiro elemento que impediu o crescimento dessas firmas religiosas no Brasil, pois tal produto não tinha público-alvo, na verdade, atraía uma pequena classe média ascendente. Tal foco de atenção

dessas comunidades teve como consequência a rara formação de comunidades protestantes populares e volumosas.

### **3.7. O século XIX e a disritmia do Catolicismo**

A Reforma de Lutero caiu como uma bomba dentro dos países onde a influência católica era forte. À medida que a ciência do século XIX se organizava e progredia, ganhava espaço de produção de verdades antes dominado pela firma católica. O Cientificismo Materialista se distanciava da Metafísica e submetia o mundo ocidental à experiência e aos resultados práticos. O resultado real de tal ação foi o ceticismo que explodia na sociedade, principalmente entre as elites intelectuais, e foi se tornando cada vez mais hostil à religião.

Despreparada para o novo mundo que surgia, a Igreja passou a se enclausurar em si mesma condenando a sociedade civil e o liberalismo. No século XIX, a Igreja não falava a mesma língua do mundo moderno e se distanciava cada vez mais dele.

Todo o Ocidente passava por uma crise religiosa. Pode-se dizer que havia uma forte debilidade da Igreja Católica em pelo menos três pontos: espiritual, político e econômico.

Do ponto de vista espiritual, o Clero católico brasileiro tendia a ser negligente em suas atividades proselitistas e de catequese, e somado a isto, uma constante violação ao celibato.

Do ponto de vista político, a historiografia mostra-nos que o Clero estava muito ligado às questões político-partidárias. Eram numerosos os clérigos que eram deputados e senadores nos dois partidos do Império. Tais discussões criavam problemas e rachas no interior da Igreja, enfraquecendo-a enquanto instituição e possibilitando a instalação de outras firmas religiosas no país.

A falta de independência econômica está intimamente ligada às demais. Todos eram mantidos pelo Estado. Segundo Mascarenhas (1716 *apud* HOORNAERT, 1985, p. 145), “desde o primaz, o arcebispado da Bahia até o pároco da menor e mais miserável paróquia, era mantido pelo Estado”.

Os jansenistas tendiam a ser bastante tolerantes com os missionários protestantes no Brasil. Os jansenistas pregavam austera piedade, amor à Bíblia e autonomia em relação à Roma.

Observa-se, ainda, que a associação do atraso das nações com o Catolicismo foi difundida por diversas firmas religiosas protestantes e por muitos intelectuais da época e, por isso, tiveram ampla aceitação entre diversos ciclos brasileiros.

A propagação do liberalismo, em muito, se deve também à ação da maçonaria, que era comprometida com o progresso técnico-científico e com o combate à Igreja Católica.

A influência do liberalismo sobre D. Pedro II foi muito forte. Para ele, a Igreja deveria respeitar a liberdade de consciência dos não-católicos. “Eu sou católico. Quero que os senhores bispos sejam apoiados no exercício de sua missão; quero também assegurar a todos os que pensam diferentemente, inteira liberdade para propagarem suas opiniões” (HOORNAERT, *ibid.* p. 148).

O discurso em comum existente dentro Império era que a Igreja deveria combater os princípios maus, porém nunca através da coibição da liberdade de consciência. A liberdade de opinião e de consciência tornou-se desde o começo do século XIX um dos temas mais defendidos pelas Constituições que se sucederiam. O pensamento liberal criou raízes profundas dentro da elite e do governo brasileiro. A firma católica teve que engolir mais uma derrota, pois esse princípio minava o monopólio religioso exercido por ela em solo brasileiro.

Há um aspecto importante a ser considerado . Os processos de mudanças sociais e discussões que se sucediam dentro do governo quase nunca eram transferidos para o interior da Igreja. Esta nunca dava opinião que influenciava nas decisões do governo. A Igreja acompanhava as mudanças e as decisões quase sempre como expectadora. Suas opiniões sempre conservadoras eram mal recebidas pela elite, que sofria forte influência da França e das idéias liberais, e pelas classes populares, negros e escravos que percebiam a tendência desta na manutenção do regime de escravidão. Alguns autores tendiam a afirmar que o povo de Deus era o povo branco. Negros, índios e pobres só muito tarde conquistariam esse título de povo de Deus.

A questão religiosa é, sobretudo, para Hoornaert, o conflito do Estado com a Igreja. Como citado anteriormente, o Governo Imperial transformara, pelo padroado, a firma católica numa espécie de departamento do Estado.

Segundo Hoornaert (*ibid*, p. 154), a partir de 1850, o Brasil entra, definitivamente, no processo de modernização econômica, social, política e ideológica. Para o autor, a influência britânica foi fundamental nesse processo. Os ingleses contribuíram diretamente com a expansão da cultura cafeeira que revolucionou o sistema arcaico da economia brasileira. Forneceram, ainda, parte da infra-estrutura e capital para a industrialização. Corroboraram para a transformação da mão-de-obra escrava em assalariada e influenciaram a visão de mundo da sociedade para uma nova perspectiva. Todas essas transformações sociais, políticas e econômicas atingiram o campo religioso e derrubaram a posição privilegiada da firma católica.

O século XX é o século da liberdade religiosa e do pluralismo religioso onde as firmas, com capital próprio e recursos particulares, sobreviverão no crescente concorrente mercado religioso.

## **CAP. 4 A ATUAL SITUAÇÃO DA ECONOMIA EVANGÉLICA BRASILEIRA**

### **4.1 Firmas religiosas evangélicas no contexto de uma economia pluralista**

Quando comparamos o Brasil do início do século XX com o Brasil que abre o século XXI, dificilmente reconhecemos o mesmo país, principalmente quando nos concentramos na observação de determinados aspectos como, por exemplo, o pluralismo religioso. Como já mencionamos em capítulos anteriores, a Igreja Católica e algumas firmas protestantes históricas, incapazes de atender à demanda religiosa em um mercado competitivo, assistiram à ascensão de diversos concorrentes pentecostais, em meados do século passado. Principalmente, as neopentecostais que rapidamente fincaram bases institucionais sólidas e passaram a competir no mercado. Segundo Siepierski (2002), esse processo se intensificou a partir da década de 1970 quando a urbanização já estava consolidada e o setor terciário começava a superar o secundário. Nesse processo de profundas mudanças sociais, algumas instituições adaptaram-se às novas exigências do mercado religioso e se estabeleceram como grandes vencedoras no atendimento à demanda religiosa. Vejamos, mais detalhadamente, essas transformações na economia religiosa brasileira.

### **4.2 Desenvolvimento do mercado evangélico no Brasil no século XX**

Com a consolidação da laicidade do Estado brasileiro no final do Século XIX e o aumento do distanciamento entre a Igreja Católica e o Estado, especificamente a partir do começo do século XX, a economia religiosa brasileira ganha força no contexto nacional, tornando-se cada vez mais plural, ampliando a liberdade de ação de outras instituições e o leque de opções religiosas para os consumidores interessados em bens religiosos. O mercado religioso ganha um dinamismo não visto até então. As firmas religiosas



evangélicas passaram a trabalhar com uma liberdade muito maior e o Protestantismo até então concentrado, em grosso modo, nas comunidades étnicas de imigrantes europeus passa agora a atuar nos grandes centros urbanos aumentando, consideravelmente, a concorrência por fiéis.

O avanço das firmas protestantes acontece em toda a América Latina e no Brasil. Segundo Beach (*apud* READ, MONTEROSO E JONHSON, 1969, p. 45), excetuando-se os protestantes étnicos, o Brasil em 1900 contava com apenas 11.376 membros. Segundo o autor, a sombra da Inquisição se fazia sentir pesada sobre toda a América Latina. Todavia, o século XX inaugura uma fase de igualdade dos diversos movimentos religiosos institucionalizados, pelo menos ao nível da lei. Isso permitiu que as firmas evangélicas se estabelecessem com maior desembaraço. Evidentemente que a igualdade ante a lei era infringida pela Igreja Romana, constantemente. Algumas ondas de perseguição aconteceram em alguns movimentos evangélicos, mas esse era o último suspiro de contrarrevolta da firma católica frente à perda do seu monopólio. Ainda, segundo Beach, as congregações evangélicas brasileiras se multiplicaram três ou quatro vezes nas duas décadas seguintes.

Observa-se que o Brasil recebe grandes contingentes de imigrantes até, pelo menos, a Segunda Guerra Mundial. Isso por si só, aumentava rapidamente o número de evangélicos no país. O Sínodo do Rio Grande, em 1925, contava com uma comunidade de comungantes de 21.151 membros dentro de uma comunidade de 123.616 adeptos.

Em 1917, um congresso no Panamá (Movimento de Educação Missionária) publicou um relatório de membros ativos (READ, MONTEROSO E JONHSON, *ibid*, p. 51).

**Tabela 1**

Tabela comparativa do crescimento evangélico

• México -----	22.282
• América Central -----	10.442
• América do Sul -----	93.337
• Índias Ocidentais -----	159.642

A constatação preliminar do relatório era que o Brasil apresentava um índice de crescimento bem superior às demais igrejas da América Latina atingindo, naquele momento, 49.623 membros ativos. Apesar da forte presença das igrejas étnicas, o crescimento do número de evangélicos no Brasil aconteceu devido, também, à presença de outras firmas religiosas implantadas e em franca expansão. Observa-se que a América Latina, como um todo, e o Brasil, em especial, foram os alvos de incontáveis grupos evangélicos americanos. Sobretudo, devido à ascensão do nazismo e, posteriormente, do comunismo russo. A América do Norte começou a enviar um número expressivo de missionários e as missões passaram a trabalhar mais intensamente no continente. No princípio da década de 1930 começaram a chegar grande número de missões ao Brasil. Por um lado o governo americano vinha tentando transformar esse continente em área de sua influência, por outro, as firmas religiosas protestantes tinham especial interesse em ampliar seu campo de ação nessa parte do mundo e imunizá-la do ateísmo comunista. As missões que atuavam na América Latina passaram a solicitar um número cada vez maior de missionários para os países. O número desses agentes religiosos, especializados na prática proselitista, se multiplicou nos anos que antecederam, ocorreram e sucederam a Segunda Guerra Mundial. Havia 5.431 missionários evangélicos, em 1958, trabalhando na América Latina que correspondiam a 25% dos missionários que as firmas americanas sustentavam no mundo (READ, MONTEROSO E JONHSON, *ibid*, p. 59).

Observa-se ainda que o campo evangélico brasileiro passou a depender e sofrer conseqüências das mudanças que ocorriam nas instituições protestantes dos Estados Unidos. Segundo Read, Monterroso e Johnson, as missões no Brasil e América Latina eram sustentadas por, pelo menos, três movimentos religiosos distintos: por igrejas independentes, pelo movimento da Escola Bíblica e por grupos antidenominacionais dentro das igrejas denominacionais. Somam-se a isso, igrejas denominacionais americanas que enviavam seus missionários para abrirem sucursais por toda parte. O resultado da implantação dessas inúmeras firmas protestantes, principalmente no Brasil, é que, em 1967, dos quase cinco milhões de evangélicos da América Latina, mais de três milhões e trezentos mil eram membros brasileiros ativos.

A pluralidade de financiamento dos mantenedores dos grupos evangélicos brasileiros também produziu uma infinidade de firmas religiosas diferenciadas, aumentando ainda mais a diversidade evangélica no Brasil. Contudo, apesar de fortes financiamentos externos, os grupos que mais cresceram no Brasil foram aqueles que dependiam, única e exclusivamente, dos recursos dos próprios fiéis, em especial, as Assembléias de Deus. Ao analisarmos, organizacionalmente, essa instituição, tentaremos encontrar o porquê do seu crescimento acima da média.

Trabalharemos aqui com os dados encontrados na análise dos censos demográficos e estudados por Rolim. Acrescentaremos, ainda, os censos de 1990 e 2000<sup>23</sup>. Não foram mencionados aqui os censos de 1872 e 1920, pois de acordo com Rolim (1985, p. 20), ambos não falam da presença protestante. O censo de 1872 distingue, apenas, a existência de católicos romanos e não-católicos romanos, incluindo todas as outras expressões religiosas como não-católicos, e por isso, não pudemos utilizá-lo neste trabalho. Entre os não-católicos encontravam-se judeus, protestantes e outras expressões religiosas. O censo de 1920 omitiu o quesito religião, não sendo possível ser trabalhado nesta análise. A tabela e o gráfico abaixo, extraídos de dados do IBGE, mostram o crescimento dos evangélicos, desde 1890.

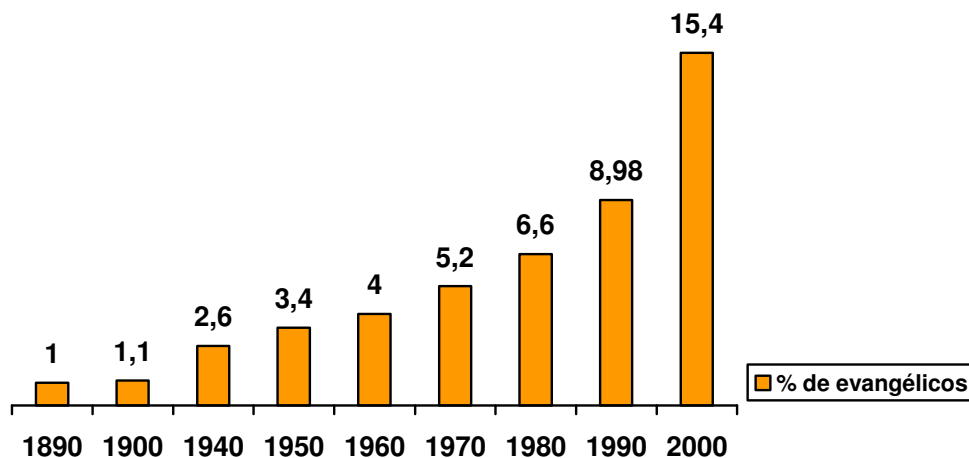
**Tabela 2**  
Evangélicos em % sobre a população total

Total do Brasil	1890	1900	1940	1950	1960	1970	1980	1990	2000
Habitantes	142.235	177.727	1.074,857	1.741,430	2.824,775	4.814,728	7.885,846	13,189000	27.000,000
% porcentagem de evangélicos	1.0	1.1	2.6	3.4	4.0	5.2	6.6	8,98	15.4

<sup>23</sup> Rolim (1985) em seu brilhante trabalho: **Pentecostais no Brasil** contribuiu consideravelmente para a construção de uma base de dados sobre a presença dos evangélicos no Brasil. Estaremos utilizando esta base de dados e acrescentando novos dados referentes ao censo de 1990 e 2000. Contudo nossa interpretação destes dados direcionar-se-á para um outro paradigma: o da economia e da competição religiosa.

## Gráfico 2

Evolução do crescimento evangélico



Fonte: IBGE

Entre 1890 e 1900 não houve, propriamente, um crescimento dos evangélicos no Brasil. Nesse período, o Brasil começava a implantar suas firmas religiosas proselitistas. Grande parte deste 1%; também, é composta pelo Protestantismo étnico, principalmente, colônias alemãs, suecas e de outros grupos imigrantes que se instalaram no Brasil e tinham no Protestantismo (Calvinismo e Luteranismo) elementos de identidade étnica, não constituindo firmas religiosas dedicadas à ação proselitista. Outra parte deste 1% é composta por batistas, congregacionais e presbiterianos que começavam a desbravar e implantar suas firmas religiosas proselitistas com muita dificuldade. A implantação acontecia com dificuldade porque a presença institucional da firma católica era sentida como instrumento de coerção das atividades proselitistas das firmas concorrentes.

Até 1920, a economia religiosa brasileira ainda se encontrava sob a forte influência institucional da Igreja Católica. O Estado já era laico, mas a firma religiosa católica exercia um poder muito forte na sociedade, especialmente, através da educação que gerava conflitos e perseguição religiosa aos concorrentes. Quatro séculos de dominação possibilitaram à firma religiosa católica um poder muito grande e ela o exerceu o quanto pôde para inibir o surgimento de firmas concorrentes. Mas essa é apenas parte da explicação em termos de paradigma do mercado religioso. Além da pressão da firma

estabelecida contra a quebra do monopólio da economia religiosa, as firmas que se implantaram até o fim da primeira década do século XX eram organizacionalmente inadequadas ao contexto do mercado religioso.

No início da década de 1940, os principais representantes do Pentecostalismo, como a Assembléia de Deus e a Congregação Cristã, possuíam cerca de cinquenta mil membros, cada uma. Dez anos depois, esse número havia, praticamente, dobrado. Entre os anos de 1950 e 1960, a Assembléia de Deus chegou a quase um milhão de membros. Em 1965 teria cerca de um milhão e quatrocentos mil membros, contra quinhentos mil da Congregação Cristã.

O campo religioso evangélico não somente cresce em número, mas também em alternativas. Esse é o período de fragmentação do Pentecostalismo brasileiro. Muitas igrejas surgem a partir da década de 1950 e, também, experimentam índices de crescimento elevado. Segundo dados do IBGE, havia em 1965 cerca de 3.257.501 evangélicos e deste total, cerca de 2.230.144 eram de origem pentecostal, ou seja, 68,5%. Embora pesquisadores, como Read e Monterosoque, tenham realizado pesquisas sobre o crescimento dos evangélicos no Brasil nesse período, consideramos confiáveis os dados apresentados pelo IBGE.

Contudo, Siepierski (2002, p. 559) pondera que:

Como o Pentecostalismo havia apresentado grande crescimento nos períodos anteriores, e como ele alcançava cada vez maior visibilidade social através dos meios de comunicação de massa e da construção de templos em lugares bastante visíveis, a tendência geral foi a de superestimar o crescimento do Pentecostalismo. É verdade, porém, que este crescimento continuou acentuado, provocado principalmente pela multiplicação das igrejas pentecostais independentes, que chegavam, literalmente, aos milhares.

Na década de 1980 houve um acelerado crescimento dos evangélicos, principalmente, entre os novos grupos surgidos na década anterior. É interessante mencionar, nesse estudo, um dado levantado por Siepierski. Diz respeito à comparação entre o crescimento geral do Pentecostalismo. No censo de 1991, o IBGE classificou os cristãos não-católicos em cinco categorias, com as seguintes porcentagens, na população brasileira:

- Outros Cristãos tradicionais – 0,38 %
- Evangélico tradicional – 2,99 %
- Evangélico pentecostal – 5,57 %
- Cristão reformado não determinado – 0,42 %
- Neocristãos – 0,60 %
- Outros - 0,06 %

Essa nova classificação, criada pelo IBGE, dificultou a análise dos pesquisadores da religião que não entenderam o que o IBGE quis dizer com algumas dessas categorias. “*Neocristão*”, ou “*outra cristã tradicional*” são categorias que corroboraram negativamente à análise dos dados do censo de 1991. Todavia, alguns pesquisadores tentaram indicar que grupos estariam incluídos em algumas delas. “É possível que dentro de “*outra cristã tradicional*” estejam grupos como os ortodoxos e os católicos não-romanos. Dentro de “*neocristãos*” talvez grupos como as Testemunhas de Jeová e os mórmons ou mesmo adventistas” (SIEPIERSKI, *ibid*, p. 562).

Siepierski levanta uma hipótese muito interessante e plausível: o Pentecostalismo estaria decrescendo, após a década de 1980, dentro do conjunto dos evangélicos. Eles eram 68,5 % em 1965 e 62% em 1991. A que se deve tal decréscimo? A resposta de Siepierski, e que concordamos, é a de que os grupos que mais cresceram naquele período e continuam a crescer no século XXI, são os grupos neopentecostais ou pós-pentecostais, como o autor classifica. Grupos que, claramente, procuram se diferenciar do Pentecostalismo clássico. O censo de 2000 indicou que boa parte dos 15,4% dos evangélicos descobertos pelo IBGE encontra-se em igrejas que não se classificam como protestantes históricas ou pentecostais, confirmando, assim, as expectativas e suposições de Siepierski,. São os neopentecostais com seu modelo arrojado de administração religiosa e de inserção no mercado competitivo que tende, teoricamente, a dominar o campo evangélico brasileiro do século XXI.

O Neopentecostalismo responde, na atualidade, pela maior parte do crescimento dos evangélicos no Brasil. Ele está presente em todos os grupos evangélicos do mercado religioso e muitas instituições se declaram neopentecostais ou pós-pentecostais como a IURD, por exemplo. O traço comum desse segmento é o seu crescimento acelerado. O Pentecostalismo e os demais grupos evangélicos tradicionais não conseguem acompanhar

esse crescimento. Igrejas, como a IURD, não têm concorrente à altura. Em Pernambuco, por exemplo, “ela se estabeleceu em 1981 e em 1985 já tinha três mil membros, um quarto do total da Igreja Presbiteriana do Brasil presente naquele estado desde 1878” (SIEPIERSKI, *ibid*, p. 565).

Trataremos, agora, da argumentação sociológica sobre o crescimento do mais importante grupo de firmas religiosas evangélicas no Brasil, o pentecostal. Em seguida, faremos a classificação das firmas evangélicas brasileiras.

### 4.3. O crescimento pentecostal

Para os teóricos do Pentecostalismo clássico do Brasil e da América Latina<sup>24</sup>, a face pentecostal do meio evangélico sempre foi compreendida como um refúgio das classes populares e como local de reintegração dos laços sociais perdidos com a transferência de enormes contingentes do meio rural para o urbano. As firmas pentecostais desempenhariam o papel de formadora de comunidades fraternais capazes de integrar os não privilegiados. Nas palavras de Willems (1967 *apud* MARIANO, 2001, p.49):

A rápida expansão das seitas pentecostais se deve a sua capacidade de suprir certas necessidades e aspirações dos indivíduos expostos aos impactos das mudanças socioculturais que não conseguem dominar nem compreender. Nesse contexto de elevada migração e drásticas transformações da estrutura social, as comunidades pentecostais cumprem as funções de reconstruir as relações primárias e a identidade perdida dos que percorrem o trajeto rural-urbano.

Willems (1967) foi o primeiro pesquisador a estudar o crescimento do Pentecostalismo. Na sua visão, a rápida expansão do Pentecostalismo estaria, intimamente, associada ao fato de que os grupos pentecostais atendiam às necessidades particulares e correspondiam a certas aspirações das massas expostas às fortes mudanças sociais ocorridas no Brasil, a partir da década de 1930. Na visão desse autor, o Pentecostalismo é funcional, pois funcionaria como:

---

<sup>24</sup> Principalmente Emílio Willems (1967), Cândido Procópio (1968, 1973), Beatriz Muniz de Sousa (1969, 1973) além de Francisco Cartaxo Rolim (1985).

Instrumento de adaptação das massas recém-chegadas do meio rural ao mundo urbano. As comunidades pentecostais forneceriam ao migrante a coesão e a segurança necessárias para a vida em um ambiente novo e hostil, como também proporcionariam oportunidades sociais e econômicas para os adeptos (1967 *apud* SIEPIERSKI, *ibid*, p. 566-7).

E acrescenta “a adesão ao Pentecostalismo também expressaria um protesto das massas contra a estrutura social tradicional e sua principal aliada, a Igreja Católica (1967, p. 118-119)”. Willems conseguia perceber dentro do Pentecostalismo uma espécie de rebelião das classes populares que substituíam o sistema de classes por uma sociedade sem classes. “As massas estariam escapando do Catolicismo hierárquico e autoritário e abraçando uma fé que enfatiza o igualitarismo” (1967 *apud* SIEPIERSKI, *ibid*, p. 567).

Para Procópio Camargo (1973), outro intérprete do Pentecostalismo, o crescimento pentecostal deve ser visto como uma resposta religiosa a situações de anomia em que se encontravam as classes populares desterradas de suas estruturas sociais originais. Seguindo essa mesma linha de raciocínio, Beatriz Muniz de Sousa (1969) observa o Pentecostalismo como uma religião funcional que serve para adaptar os indivíduos à sociedade moderna<sup>25</sup>. Read, o primeiro a estudar o Pentecostalismo brasileiro, levanta algumas explicações que seriam aceitas por outros autores. Para ele, a rápida urbanização, a propensão dos brasileiros para o sentimento religioso, sua natureza emotiva, os elementos místicos e miraculosos, presentes em sua cultura, o analfabetismo e, principalmente, o autoritarismo presente na estrutura pentecostal são os elementos que fariam as massas se dirigirem e engrossarem as fileiras e as firmas pentecostais.

A principal descoberta de Read, Monteroso e Johnson (1969) foi a constatação da importância da idéia de *patrão* no Brasil naquele período histórico.

Este logo havia percebido que os processos democráticos não funcionariam com pessoas que não estivessem aptas ou preparadas para as responsabilidades democráticas. Era o autoritarismo e não o igualitarismo, presente na estrutura pentecostal que fazia as massas se sentirem em casa no Pentecostalismo (1969 *apud* SIEPIERSKI, *ibid*, p. 568).

---

<sup>25</sup> É importante conferir a tese de doutorado de Ricardo Mariano sobre o crescimento pentecostal no Brasil defendida na USP em 2001.



Ricardo Mariano (2001) faz um balanço da Sociologia do crescimento pentecostal. Para ele, toda a Sociologia Clássica sobre o Pentecostalismo partilha de uma mesma idéia. Todos eles analisam o Pentecostalismo em termos de reconstrução de modalidades e estruturas primárias existentes nas sociedades tradicionais que foram perdidas no ambiente da cidade.

A religião pentecostal incumbe-se, então, do papel de fornecer-lhes novas comunidades, disciplina, valores adequados à vida nos centros urbanos, segurança psicológica e econômica (...). Quanto mais avançado for o deslocamento geográfico e o desenraizamento cultural da população de origem rural e, quanto mais desenvolvida a industrialização e urbanização, tanto maior será a expansão pentecostal. (MARIANO *ibid.* p. 51).

Na visão clássica, o Pentecostalismo seria o responsável: A) pela construção de comunidades emocionais com a finalidade de amenizar o impacto provocado pela chegada desses indivíduos nos centros urbanos; B) pela atualização cognitiva dos agentes levando-os a sua transformação em indivíduos econômica, social, política e produtivamente adaptados ao mundo moderno. Para D'Epina (1970), o Pentecostalismo não deveria ser encarado como um avanço rumo à modernidade, mas inspira-se na sociedade tradicional como um esforço de restauração, uma espécie de reconstituição mais elaborada. Para esse autor, a estrutura pentecostal seria herdeira das estruturas do passado mais do que o precursor da sociedade emergente. Longe de representar uma rebelião contra a sociedade, era um refúgio para as massas temerosas de provocarem as necessárias transformações sociais. O pastor-patrão restabelece a posição do senhor, dono de engenho, com uma imensa comunidade sob suas ordens. Sobre isso Mariano (2001, p. 67) assevera que

As análises defendem que a afiliação ao Pentecostalismo ocorre em contextos sociais nos quais os indivíduos se encontram em posição desfavorecida ou em situação de marginalidade social e econômica. Daí, em ambas, o Pentecostalismo ser apontado como resposta (ou solução) para os problemas sociais desses indivíduos. Neste aspecto específico, as noções de anomia e indigência convergem. A noção de indigência, porém, baseada numa perspectiva marxista, apresenta conotação política e denota a possibilidade de superação das injustiças e desigualdades sociais neste mundo pela via religiosa, ao passo que a noção de anomia remete para a possibilidade de o converso encontrar solução individual para seus problemas de sentido e privação social.

Na visão de Siepierski, o que há em comum, entre os vários autores, sobre o crescimento do Pentecostalismo, é o fato de ele ter surgido em um ambiente com rápidas transformações sociais, simbolizadas pela urbanização, alcançando as camadas marginalizadas no processo. As comunidades pentecostais seriam uma metamorfose do sistema social tradicional em consonância com as demandas daqueles não privilegiados.

Uma outra interpretação, bastante importante para a Sociologia do crescimento evangélico, é a de Rolim (1980). Para ele, o Pentecostalismo atrairia, principalmente, os indivíduos de uma nova e pequena burguesia, ou uma classe média baixa, aqueles localizados no setor de serviços entre os trabalhadores assalariados e a classe média. Seria uma classe indefinida, sem coragem para se engajar no conflito de classes e cuja aspiração seria tornar-se classe média.

Além dessas interpretações, outras surgem ao longo do desenvolvimento da Sociologia do Pentecostalismo brasileiro nas últimas quatro décadas. Para alguns; como Ari Oro (1996, p. 40), que não descarta as interpretações anteriores, argumenta que o crescimento das instituições pentecostais se deve também aos méritos da própria instituição: “dinâmica expansionista, prática religiosa emocional, cuidado pastoral, mensagem significativa para seu público alvo, utilização eficiente dos meios de comunicação de massa e motivações espirituais” (1996 *apud* SIEPIERSKI, *ibid*, p. 574).

Em sua tese de doutorado, Mariano (2001) faz um resgate das interpretações anteriores sobre o tema e segue uma linha de argumentação anteriormente indicada por Oro (1996), e acredita que a análise do crescimento pentecostal deve ser buscada não em fatores propriamente externos, como as condições socioeconômicas do Brasil, mas na própria eficácia do discurso pentecostal e em suas formas proselitistas. Ele critica a funcionalidade atribuída ao Pentecostalismo e afirma que o crescimento ou não de determinados grupos religiosos devem ser buscados nos fatores internos inibidores ou facilitadores que maximizam sua ação no meio social. Para Mariano (2001, p.86):

A adesão religiosa sempre resulta da atividade proselitista do grupo religioso, uma vez que, são seus agentes leigos e clericais que, por diferentes meios e artifícios evangélicos, como a intensificação da oferta de bens de salvação mágicos, aproveitam as ocasiões propícias para abordar, cativar, persuadir e recrutar os descrentes. (...) Ninguém adere ao Pentecostalismo simplesmente porque se encontra doente, por exemplo. Não se trata disso. É a promessa pentecostal de cura divina que chama a atenção do enfermo, atrai seu interesse e

pode levá-lo a optar pela filiação. É a propaganda dessa mensagem ou da oferta desse serviço mágico-religioso que atrai os indivíduos às igrejas pentecostais e eventualmente, desencadeia seu processo de conversão, não o contrário.

O pensamento de Mariano não deixa de estar correto; é importante compreender a análise do crescimento pentecostal, como esforços dos próprios fiéis na atividade proselitista, entretanto, isso não anula o pensamento sociológico clássico de que também ele constitui uma resposta às demandas de uma classe de desfavorecidos.

Embora considerando as várias interpretações sociológicas plausíveis, nossa investigação é complementar e enriquecedora, uma vez que estamos estudando o crescimento dos grupos religiosos através da análise organizacional das firmas. Nossa pesquisa sobre estruturas organizacionais nos levou a outros fatores que corroboram essa resposta. O crescimento pentecostal deve também ser compreendido não somente em termos de retorno a uma demanda, ou devido a atividades proselitistas<sup>26</sup>. No nosso entender, os grupos religiosos pentecostais crescem porque são capazes de produzir respostas em curtos períodos de tempo, atendendo tanto às demandas, quanto modificando suas estruturas institucionais, e adaptando-se aos novos padrões sociais exigidos. Pouco se tem estudado sobre a lógica existente dentro das instituições religiosas e qual a relação entre elas e a sociedade.

O campo evangélico, que teria crescido muito nas décadas de 1960 e 1970, reestruturou-se internamente, adaptando-se a uma nova realidade na década de 1980, com crescimento contínuo. Em muito, isso se deve às próprias transformações sociais, econômicas e políticas que o país passou.

Em meados da década de 1970 já existe uma geração urbana de pentecostais. Essa geração não conhece nem o Catolicismo popular, nem o trauma da migração. Esses pentecostais são alfabetizados, e em geral vivem melhor do que seus pais. Eles forçarão algumas mudanças no Pentecostalismo que conheceram quando crianças. A conversão para eles não é uma ruptura radical com o passado. Por outro lado, o público alvo da pregação pentecostal não é mais os imigrantes desenraizados, mas uma população urbana totalmente inserida na economia capitalista. Essa população não almeja apenas sobreviver no meio urbano, como seus pais, mas desfrutar da sociedade de consumo na qual nasceram (SIEPIERSKI, *ibid*, p. 581).

---

<sup>26</sup> Na verdade, a atividade proselitista seria aquilo que mais salta aos olhos no primeiro momento da investigação. É importante compreender outros mecanismos estimuladores dessa necessidade de fazer prosélitos.

Siepierski acrescenta que em situações de rápidas transformações sociais, quanto mais ajustada uma resposta está em um determinado momento, mais desajustada ela estará no próximo. A mensagem de parte do Pentecostalismo tornou-se anacrônica. A esperança de um reino futuro já não é mais atraente. “O que seduz agora é um reino de Deus presente e universal cujo desfrute está acessível a todos” (SIEPIERSKI, *ibid*, p. 581). O discurso e o modelo organizacional do Pentecostalismo clássico teriam envelhecido em certas áreas da sociedade brasileira, não conseguindo mais atrair grande quantidade de clientes. Em seu lugar, muitas outras instituições religiosas surgidas no decorrer das transformações sociais, econômicas e políticas dos anos 70, 80 e 90 ganham espaço e clientes; não somente novos adeptos, mas antigos fiéis pertencentes às suas concorrentes pentecostais.

Dessa forma, as transformações do Pentecostalismo podem ser compreendidas como fruto de constantes reestruturações das instituições religiosas e reelaboração de elementos culturais dentro de suas organizações, adaptando-se à uma cultura religiosa e a uma sociedade em evolução em curtíssimos períodos de tempo. Os novos grupos evangélicos que surgem são formados por estruturas religiosas dinâmicas com grande capacidade de atender demandas da sociedade rural, urbana, moderna, tradicional, contemporânea, carismática ou legal. As formas institucionais dos grupos mudam com vistas às novas ondas de crescimento. À medida que os produtos religiosos oferecidos pelas firmas vão envelhecendo, situações de tensão organizacional aparecem e descontentamentos surgem ocasionando cismas religiosas e produzindo novas instituições com modelos organizacionais diferenciados e oferecendo produtos religiosos novos no mercado. Quem melhor exemplificou essa nova realidade foi Paul Freston (1993) com sua elaborada explicação das ondas pentecostais.

Podemos rever as três ondas pentecostais como processos de rupturas com modelos organizacionais religiosos já ultrapassados. A primeira onda pentecostal, de 1907 e 1910, quando surgiram a AD (Assembléia de Deus) e a Congregação do Brasil de dentro dos grupos protestantes tradicionais; a segunda onda dos anos 40 e 50 quando surgiram firmas religiosas como a Quadrangular, Brasil para Cristo e Deus é Amor, também proveniente das firmas pentecostais; e a terceira onda com seus principais expoentes, IURD e Igreja Internacional da Graça de Deus, que seguiram o mesmo caminho das anteriores, questionando o modelo organizacional vigente e propondo novas formas de ação e sua

inserção no mercado, ao oferecerem novos bens religiosos e atraindo um público diferenciado. Por isso, na visão macrosociológica, a construção teórica de ondas pentecostais elaborada por Freston (1993) pode ser lida como rupturas e reestruturações de modelos organizacionais considerados ultrapassados ou incompatíveis com as demandas sociais e religiosas do período histórico. Aprofundaremos essa temática nos próximos dois capítulos, onde mostraremos a importância da grande metrópole e do dinheiro nessa reestruturação do campo evangélico e a transformação do fiel em consumidor de bens religiosos.

As reformulações institucionais e os incontáveis cismas dentro da economia evangélica podem ser igualmente interpretados aqui como fazendo parte da própria dinâmica desse campo que não permite a estagnação das firmas religiosas. Nos últimos trinta anos, esses processos de cisão e o fato das firmas encontrarem-se agora dentro de uma economia religiosa competitiva, aumentam as disputas entre as firmas religiosas, por espaço e por fiéis, resultando em milhares de cismas dentro do campo evangélico e mais ainda, na profissionalização de certas instituições com o intuito de sobreviverem e vencerem a disputa no mercado.

Destacamos, ainda, que se o Pentecostalismo, organizacionalmente, inspira-se na sociedade tradicional nesse esforço de restauração dos laços perdidos com o processo de êxodo rural de seus fiéis, esse modelo caducou com o processo de industrialização e modernização que o Brasil passou, principalmente, nas décadas após 1970. É verdade que certas firmas pentecostais ainda mantêm esse modelo organizacional, enquanto outras procuram modelos mais elaborados e mais adequados aos padrões sociais de um Brasil moderno, urbano e cidadão. Podemos citar como exemplo do Neopentecostalismo, o modelo gestor iurdiano.

No próximo tópico apresentaremos outra interpretação do campo evangélico, voltada mais especificamente a este trabalho.

#### **4.4 Tipologia das firmas evangélicas no Brasil**

A ampliação de alternativas religiosas e a concorrência nesse mercado impuseram às instituições religiosas a necessidade de reestruturação dos conteúdos e do próprio

modelo organizacional das empresas. As igrejas sofrem pressão para adaptar seus bens religiosos e seus modelos institucionais a fim de atenderem as demandas diferenciadas da sociedade. Na relação entre oferta e procura, novas culturas religiosas surgem, bem como novos modelos organizacionais, dando novos contornos ao campo religioso como um todo.

A expansão do campo religioso produziu um aumento da *concorrência* entre as instituições obrigando-as a *innovar* em conteúdos e modelos organizacionais, diversificando suas práticas e seus bens para poder sobreviver na sociedade. Não há mais o monopólio de uma única instância, pelo contrário, o mercado está amplamente aberto; as instituições religiosas precisam encontrar formas novas para atrair o maior número de adeptos possível, no menor tempo e mantê-los pelo maior período.

A intensa concorrência entre as firmas religiosas de salvação, e as modificações da sociedade e do campo religioso definiram o estabelecimento de novos padrões de comportamentos organizacionais e novas estratégias. Alguns grupos religiosos vêm atraindo adeptos em um ritmo mais acelerado e abocanhando grandes fatias do mercado, enquanto outros não conseguem crescer. Algumas empresas religiosas foram obrigadas a fazer concessões e modificar seus modelos institucionais para não desaparecerem e para angariarem o maior número de adeptos. Outras permanecem com seus modelos arcaicos de administração religiosa (na verdade, muitas organizações sacralizaram seus modelos administrativos) e sofrem as conseqüências de suas ineficiências, apresentando crescimentos vegetativos ou mesmo taxas de decréscimo.

Na literatura sobre o campo religioso encontramos algumas classificações e tipos de igrejas evangélicas como: igrejas pentecostais, missões de fé, novas denominações e denominações tradicionais. Alguns teóricos costumam, ainda, classificar o campo evangélico da seguinte forma: protestantes tradicionais ou históricos, pentecostais e neopentecostais ou pós-pentecostais. É uma forma de classificação histórica e que também se refere a modelos de gestão institucional. Para os propósitos específicos desta pesquisa e, para melhor entendimento do campo evangélico, construímos outro modelo de classificação que não toma como base, necessariamente, o período histórico do surgimento das firmas, mas as dimensões de atuação das firmas dentro do mercado religioso. Pondera-se aqui que esta classificação pode ser ampliada. Indicaremos, somente, a pertinência dessa classificação para quem trabalha com o paradigma do mercado religioso. Desse modo, o

critério de classificação das instituições religiosas é sua dimensão e grandeza no mercado religioso nacional e internacional.

#### **A. Firmas religiosas étnicas**

As firmas religiosas étnicas foram as primeiras firmas religiosas evangélicas a se instalarem no campo religioso brasileiro. Elas chegaram com os primeiros colonos e se instalaram dentro dessas comunidades a partir de 1810. Como foi indicado anteriormente, não tinham grandes aspirações em ampliar seu campo de atuação para toda a sociedade brasileira, mas apenas de manter certa unidade étnica entre os colonos e sustentá-los emocionalmente. A principal representante das firmas étnicas no Brasil é, sem dúvida, a luterana, embora existam, também, firmas calvinistas e anglicanas. Observa-se que essas firmas religiosas concentraram seu campo de atuação no Sul do país onde estavam assentados, grande parte do seu público alvo, os colonos. Existiam firmas religiosas que atendiam as comunidades étnicas inglesas, alemãs, escocesas e norte-americanas. Pelas características de sua atuação no mercado religioso brasileiro, essas comunidades serão tratadas e enquadradas na categoria de firmas religiosas étnicas, sobretudo, por não trabalharem o proselitismo de forma ampla e em todo o território nacional. A principal característica dessas instituições no Brasil é o fato delas não estarem interessadas na ação proselitista de todo o território brasileiro e com toda a população brasileira. Seu interesse restringe-se, desde o momento em que chegaram ao país, única e exclusivamente em atender demandas religiosas de imigrantes que vieram morar no Brasil. Evidentemente, ao longo do século XX, houve certa abertura delas para a sociedade em geral, mas seu público-alvo continuou sendo as colônias de imigrantes europeus e seus descendentes.

De acordo com os dados estatísticos fornecidos pela própria instituição<sup>27</sup>, os luteranos seriam hoje 715.085 membros com 709 pastores, oito missionários, 459 paróquias, 1.790 congregações e 1.167 pontos de pregação. Dessa forma, eles configuram a mais importante firma religiosa étnica de atuação no Brasil, superando anglicanos e calvinistas. Porém, a maior parte de suas congregações encontram-se nas regiões Sul e

---

<sup>27</sup> Os dados estatísticos sobre a firma luterana foram obtidos mediante conversas informais e entrevistas com as lideranças das comunidades.

Sudeste do Brasil e seu índice de crescimento é praticamente vegetativo, o que ano após ano diminui o seu peso no cenário evangélico brasileiro.

## **B. Firms Religiosas Multinacionais no Brasil**

Depois da implantação das firmas religiosas étnicas, chegaram ao Brasil as firmas religiosas multinacionais. Sua presença no país acontece antes do processo de laicização do Estado brasileiro. Vieram logo após as firmas étnicas, mas se diferenciaram das primeiras por terem como alvo o proselitismo no âmbito nacional e não apenas no interior das comunidades de imigrantes. Começaram a atuar, inicialmente, em relativa clandestinidade, sendo as primeiras a explorar o campo religioso brasileiro, iniciando o processo de quebra do monopólio religioso, até então nas mãos da Igreja Católica. As principais firmas religiosas evangélicas multinacionais que atuaram e ainda atuam no Brasil são: Congregacionais, Presbiterianos, Batistas e Metodistas. Elas são a base da economia religiosa brasileira evangélica. Numa outra terminologia, essas firmas religiosas são também conhecidas como igrejas de missões, pois tinham o propósito de ampliar as fronteiras do Protestantismo no século XIX para todo o mundo. As firmas Presbiterianas, Metodistas, Congregacionais, Batistas e Evangelho Quadrangular que se instalaram aqui são de origem americana. A congregacional tem forte ligação com o Calvinismo europeu, especificamente, com seu principal fundador, Robert Reid Kalley (HAHN, 1989), pertencente à Igreja da Escócia, naquela época ligada à multinacional Igreja Anglicana da Inglaterra.

Denominamos tais instituições de firmas religiosas multinacionais no Brasil pelo fato de suas sedes estarem localizadas em outros países. Desses centros, emanavam funcionários, recursos financeiros e outros elementos que corroboravam para o estabelecimento da instituição em outras partes do mundo. O objetivo era, naquele momento inicial, abrir sucursais em todos os cantos do planeta para ampliar os lucros (número de fiéis) das empresas.



Cumpra ressaltar uma característica importante dessas instituições multinacionais: fundar comunidades e sustentá-las até que pudessem funcionar sem o auxílio da firmamãe. Por essa característica democrática, as firmas religiosas multinacionais não criaram grandes conglomerados de sucursais no Brasil. Elas perderam ou deram autonomia para que os próprios administradores brasileiros governassem as instituições. Vejamos mais de perto o caso dos Batistas, Congregacionais e Quadrangular.

- Igreja Batista (Convenção Batista Brasileira)

Relatos históricos indicam que a Igreja Batista chegou ao Brasil em 1882, quando foi *organizada* a primeira firma religiosa voltada para a evangelização do Brasil. Já existiam duas outras Igrejas Batistas, organizadas por imigrantes norte-americanos que residiam na região de Santa Bárbara D'Oeste e Americana em São Paulo. Segundo os dados da própria instituição, hoje os Batistas estão presentes em cerca de 200 países e representam uma população aproximadamente de quarenta milhões de membros e atingem cerca de cem milhões de pessoas no mundo inteiro. Um grupo de batistas do Sul dos Estados Unidos veio para o Brasil em outubro de 1882. A Primeira Igreja Batista foi fundada e dela surgiu a Convenção Batista Brasileira<sup>28</sup> fundada em 1907.

É bem verdade que o espírito individualista e democrático propiciaram um relativo afastamento das sucursais brasileiras de suas mães americanas, relegando, inicialmente, relativa autonomia para os batistas no Brasil. Mas o resultado de tal incursão é a presença, hoje, da CBB (Confederação Batista Brasileira) em 2.930 municípios dos 5.564 existentes, ou seja, 53.5% de todos os municípios brasileiros possuem firmas batistas. Recentemente, segundo os dados institucionais<sup>29</sup>, três estados atingiram todos seus municípios com frentes missionárias e igrejas: AM, ES e RJ, além do Distrito Federal<sup>30</sup>. Alguns estão próximos

---

<sup>28</sup> Os casais de missionários batistas norte-americanos, recém chegados ao Brasil, Willian Buck Bagby e Anne Luther Bagby, os pioneiros, e Zacharias Clay Taylor, Kate Stevens Crawford Taylor, auxiliados pelo ex-padre Antônio Teixeira de Albuquerque, batizado em Santa Bárbara D'Oeste, decidiram iniciar a sua missão na cidade de Salvador, Bahia, na época com 250.000 habitantes. Chegaram no dia 31 de Agosto de 1882 e no dia 15 de outubro, organizaram a PIB do Brasil com 5 membros.

<sup>29</sup> Os Dados oficiais da instituição estão presentes em <http://www.batistas.org.br/> consulta em 10-08-2006

<sup>30</sup> As organizações batistas americanas começaram a investir, mandando obreiros que chegavam ao Brasil trazendo consigo o modelo da estrutura eclesiástica americana. Além da estrutura cuidadosamente organizada, as firmas religiosas brasileiras, filhas das multinacionais, fizeram questão de manter o modelo congregacional de governo, caracterizado pela autonomia de cada igreja local, uma marca dos batistas que predomina até hoje. Em 1907, as igrejas passaram a se agrupar nas chamadas convenções, com o objetivo de gerir causas comuns. Este trabalho ampliou-se, buscando a cooperação entre as igrejas. Foi organizada,

dessa marca: AC, AP, MS, RO, e RR. Os maiores desafios nessa área estão nos estados do CE, GO, MG, PB, PR, PI, RN, RS, SC, e SP. Há campos missionários - mais de 450 - espalhados por todo o Brasil implantando sucursais batistas<sup>31</sup>.

- Igreja Congregacional

Outra importante firma religiosa multinacional que chegou ao Brasil ainda no início da abertura da economia religiosa foram os congregacionalistas. As igrejas ou comunidades do tipo congregacionalistas eram, originalmente, chamadas independentes na Inglaterra no final do século XVI e início do século XVII. O nome congregacional só surgiu depois. Segundo dados fornecidos por pastores, e da própria história do congregacionalismo no Brasil, as primeiras manifestações históricas das comunidades se verificaram em Londres entre 1567 e 1568. Richard Fytz é considerado o mais antigo pastor de uma igreja desse tipo (RIBEIRO, 1973).

O fundador da igreja congregacional no Brasil foi Robert Reid Kalley (1809-1888), médico escocês, natural de Mount Florida, nos arredores de Glasgow, nascido no dia oito de setembro de 1809. O Dr. Robert Kalley veio para o Brasil como missionário e fundou no dia 10 de maio de 1855 a primeira Igreja Evangélica de estilo congregacionalista e de língua portuguesa no Brasil: A Igreja Fluminense. Em 1916, com a união de diferentes denominações evangélicas, foi registrada a Aliança das Igrejas Evangélicas Congregacionais<sup>32</sup>.

Em 1938, o Pastor Karl Spittler conheceu a Igreja Evangélica Congregacional da Argentina e uniu-se a ela com a comunidade de Linha Morengaba, Neu Wittenberg, hoje Panambi no RS. No dia 11 de Janeiro de 1942, em Linha Morengaba, juntamente com outras seis igrejas independentes<sup>33</sup>, fundou-se a Igreja Evangélica Congregacional do Brasil. Em Janeiro de 1948, o Instituto de Teologia da Argentina enviou os primeiros

---

então, a CBB (Convenção Batista Brasileira) no dia 22 de Junho daquele mesmo ano. Sobre este tema conferir: Crabtree. A. R. *Batistas No Brasil*. Casa publicadora Batista. Rio de Janeiro, 1953.

<sup>31</sup> Dados extraídos do Site da igreja e confirmado mediante entrevista com o Pastor João Pedro de Brasília DF. Em 02-09-2006.

<sup>32</sup> Sobre esta temática conferir: HAHN. Carl Joseph. **História do Culto protestante no Brasil**. São Paulo. Aste, 1989.

<sup>33</sup> Que são: Linha 27 – Ajuricaba; Feijão Miúdo Padre Gonzáles – Três Passos; Guarani – Cerro Largo; Ati-Açú – Sarandi; Marupiará – Vila Paraíso e Nova Boemia – Cachoeira do Sul.

pastores congregacionais formados para darem continuidade ao trabalho dos pioneiros no Brasil<sup>34</sup>.

Segundo informações encontradas no site da igreja<sup>35</sup>, em 1949 havia na Igreja Congregacional do Brasil sete paróquias, sete pastores, 38 comunidades e 1.788 famílias, totalizando 8.882 pessoas. Em 1959 eram 15 paróquias, 15 pastores, 107 comunidades e 3.616 famílias, num total de 18.004 pessoas. Cinquenta anos após o seu início, as estatísticas de 2000 apontavam 38 paróquias ou campos missionários, 221 comunidades, 117 pontos de pregação, 37 casas pastorais, 182 templos concluídos e 25 em construção e 8.186 famílias inscritas, num total de 28.001 pessoas.

- Igreja do Evangelho Quadrangular

A Igreja Internacional do Evangelho Quadrangular foi fundada pela evangelista Aimee Semple McPherson. Aimee nasceu em Ingersoll, Ontário, Canadá, em 9 de outubro de 1890. Converteu-se aos dezessete anos e foi casada com o evangelista Robert Semple e o seguiu como missionária para a China. Algum tempo depois seu marido foi acometido de malária e faleceu. Aimee retornou aos Estados Unidos. Em 1922, durante um culto na cidade de Oakland, ela recebeu a visão do Evangelho Quadrangular, termo que daria nome à igreja por ela fundada em janeiro de 1923, com a inauguração do Angelus Temple, em Los Angeles, Califórnia. Daí em diante as sucursais da firma quadrangular foram fundadas em várias partes do mundo.

No Brasil, a primeira firma quadrangular foi fundada em São João da Boa Vista – SP em 15 de novembro de 1951, pelo missionário da Foursquare Church Gospel, Pastor Harold Edwin Willians auxiliado pelo Pastor Jesus Hermirio Vasquez Ramos. O primeiro, natural de Los Angeles- EUA e o segundo, natural do Peru. A obra começou numa casa na cidade de Poços de Caldas, junto com uma escola de inglês e indo em seguida para São João da Boa Vista onde foi construído pelos fundadores um pequeno templo. Em 1952

---

<sup>34</sup> Os pastores Jan Serfas e Gustavo Altmann iniciaram suas atividades, o primeiro em Feijão Miúdo – Três Passos e o segundo em Linha XV de Novembro – Santa Rosa. Houve grande aceitação e a firma religiosa obteve rápida expansão. Foi solicitado à Igreja nos Estados Unidos o envio de um superintendente. Assim, em 1949 o Pastor Richard Knerr veio dos EUA para supervisionar o trabalho da IECB, cargo no qual permaneceu até 1958, residindo na cidade de Ijuí – RS. Em 1959 o mesmo foi substituído pelo Pastor Valérius Schulz. Em 1961 foi fundado e construído no Brasil o Instituto Bíblico Evangélico Congregacional na Linha 4 Leste, Ijuí – RS, para preparar os candidatos do Brasil ao ministério pastoral, os quais concluíam seus estudos teológicos no Instituto de Teologia da Argentina. Em 1970, os pastores brasileiros assumiram a direção da IECB, sendo o seu primeiro presidente o já falecido Pastor Erich Witzke.

<sup>35</sup> <http://www.iecb.org.br/> 10-06-2006.

vieram para a capital de São Paulo para realizar campanhas evangelísticas a convite de um pastor da Igreja Presbiteriana do Cambuci e em pouco tempo foram para uma tenda de lona no mesmo bairro. De lá foram para o bairro da Água Branca e então para o salão da Rua Brigadeiro Galvão, 713.

Em 1997 já contavam com 5.530 Igrejas e Obras Novas (que estavam funcionando em 2.026 Templos, 1.778 Salões e 1.726 tabernáculos de madeira), 4.000 congregações e pontos de pregação que funcionavam sob a responsabilidade das igrejas locais. Ao todo, eram 2.887 ministros, 1.488 aspirantes e 10.648 obreiros credenciados (deste total de 15.023 membros do ministério, 5.951 eram mulheres). Trabalhavam ainda 38.000 diáconos e diaconisas, com um total de aproximadamente 1.600.000 membros<sup>36</sup>.

### C. Firms Religiosas Nacionais

Ao longo do século XX, muitos cismas religiosos ocorreram e surgiram muitas firmas religiosas, algumas delas oriundas das multinacionais, com características, especificamente, brasileiras. Essas firmas rapidamente se espalhavam por todo o Brasil conseguindo, através do seu discurso (bens religiosos) e de suas práticas organizacionais e administrativas, atingir de forma semelhante todo o território nacional. Desse modo, sua grande característica é o fato de encontrarem-se espalhadas por todas as regiões do Brasil, de forma mais ou menos homogênea. Entre as mais importantes encontramos as denominadas firmas pentecostais. Podemos citar: Congregação Cristã no Brasil, Igreja Batista Nacional, Presbiteriana Independente, Deus é Amor e Igreja Internacional da Graça de Deus<sup>37</sup>. Teceremos comentários sobre algumas delas.

- Igrejas Presbiterianas Brasileiras

---

<sup>36</sup> De acordo com os dados da instituição encontrados no site <http://www.quadrangularbrasil.com.br/> a Igreja do Evangelho Quadrangular se encontra hoje em 107 países ao redor do mundo. Dados de Janeiro de 2001. consulta feita em 27-09-2006.

<sup>37</sup> A respeito desse tema um quadro elaborado por Freston intitulado genealogia das igrejas evangélicas no Brasil. In ANTONAZI, Alberto...et al / **Nem Anjos Nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis, RJ Vozes. 1994. p. 186.

Desde a chegada dos primeiros presbiterianos, muitos cismas e conflitos surgiram dentro da multinacional presbiteriana. Desses cismas, surgiram quatro outras instituições religiosas importantes<sup>38</sup>.

O Presbiterianismo é hoje representado por cinco principais denominações: Igreja Presbiteriana do Brasil, Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, Igreja Presbiteriana Conservadora, Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil, Igreja Presbiteriana Unida, e Igreja Cristã Presbiteriana. Destas, a Igreja Presbiteriana Conservadora e a Igreja Presbiteriana Unida são representantes multinacionais, sendo a Igreja Presbiteriana Unida com foco de atuação em algumas partes do Brasil. A Igreja Cristã Presbiteriana, pela sua magnitude, é aqui considerada uma firma religiosa de tipo regional e as demais são incluídas na categoria nacional.

Na noite de 31 de julho de 1903, um grupo de sete pastores e 11 presbíteros deixou a reunião do Sínodo (da então Igreja Presbiteriana do Brasil), liderados por Eduardo Carlos Pereira, para fundar a "*EGREJA PRESBYTERIANA INDEPENDENTE BRAZILEIRA*". No dia seguinte, 1 de agosto, organizaram-na oficialmente em "Presbitério Independente".

A Igreja Presbiteriana Independente do Brasil conta, atualmente, com 52 presbitérios espalhados pelo Brasil.

Por outro lado, a Igreja Presbiteriana do Brasil atingiu em 2003 o número de 60 sínodos, 236 presbitérios, 2.304 igrejas e 2.211 congregações, com 512.069 membros comungantes e não-comungantes, e 3.162 pastores em atividade<sup>39</sup>.

- Igreja Pentecostal Deus é Amor (IPDA)

---

<sup>38</sup> Já no final do século XIX, a Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos estava dividida em duas partes por causa da questão da libertação dos escravos e conseqüente Guerra da Secessão. Isso significava que o Brasil era alvo do trabalho de duas Igrejas Presbiterianas do mesmo país. Vários missionários que trabalhavam aqui eram filiados ao "Board" de Nova Iorque (Igreja do Norte dos EUA) e outros eram filiados ao "Committee" de Nashville (Igreja do Sul dos EUA). Nem sempre havia acordo pleno entre esses dois grupos de missionários. Com o decorrer do tempo foi se formando um corpo de pastores brasileiros. E a complicação do Presbiterianismo brasileiro aumentou.

<sup>39</sup> Segundo dados fornecidos pela Secretaria Executiva da IPB, apresentados na Reunião da Comissão Executiva do Supremo Concílio de 2004, no ano de 2003, a Igreja Presbiteriana do Brasil registrou um crescimento de 13,4%. No quadriênio 98-2002, o crescimento foi de 15%. Esses dados mostram que os presbiterianos representam 0,31% de toda a população nacional, um crescimento de três pontos percentuais, pois no ano de 2002, a IPB representava 0,28% da nação. Fonte: Estimativa da Secretaria Executiva da IPB. 2004

A Igreja Pentecostal Deus é Amor foi fundada em 03 de Junho de 1962, pelo Missionário David Martins Miranda. Não há dados exatos sobre a IPDA. Segundo a instituição, ela já está com mais de 11 mil igrejas, espalhadas pelo Brasil e em mais 136 países. Todavia, seu crescimento em outros países não acontece de forma tão intensa como acontece no Brasil, nem sequer pudemos confirmar esses dados. Ela possui dimensões nacionais e seus produtos religiosos são bem aceitos em todos os cantos do Brasil. Com relação à abertura de sucursais fora do país, de um modo geral, ela apenas se aventurou em empreitadas internacionais. Suas filiais no exterior não alcançam boas taxas de crescimento e nem conseguem se manter sem as doações da sede brasileira<sup>40</sup>. Por esse motivo, ela não pode ser classificada como uma firma religiosa de tipo multinacional.

- Congregação Cristã no Brasil (CC)

Fundada em junho de 1910 por Luigi Francescon, um operário italiano. De todas as firmas religiosas nacionais é a mais conservadora e está entre as que mais crescem<sup>41</sup>.

Ela é encontrada em todas as partes do país. Quando a comparamos com sua concorrente, Assembléia de Deus e, se levamos em consideração o número elevado das ADs em todo o Brasil, a Congregação Cristã é a maior firma religiosa nacional. Alguns dados importantes devem ser mencionados para a caracterização da CC. A firma religiosa se caracteriza pela pregação baseada na revelação imediata do Espírito Santo e pelo espírito voluntário dos seus membros. Estes exercem seus ministérios sem a expectativa de receber dinheiro ou bens. Todos os recursos por ela arrecadados são direcionados ao evangelismo e à abertura de novas sucursais em todo o território nacional e em outras partes do mundo. Em 2005, a firma emitiu um relatório com o balanço de seu crescimento, onde afirmou ter mais de 19.000 igrejas espalhadas em todo o mundo e cerca de 2,5

---

<sup>40</sup> A IPDA está presente em Ghana, Kinshasa (África), Namíbia, Índia, Peru, Moscou, Áustria, Zimbábue, Portugal, Equador, Japão, Senegal. Material retirado do site: <http://www.ipda.org.br/> e confirmado na secretaria geral da instituição no DF em 13-05- 2006.

<sup>41</sup> O fundador da Congregação Cristã no Brasil, Louis Francescon, nasceu em Cavasso Nuovo, província de Udine, Itália, em 29 de Março de 1866. Ainda jovem imigrou-se para os Estados Unidos da América onde teve seu primeiro contato com o protestantismo. Em 1907 quando florescia nos E.U.A o movimento pentecostal, Francescon tomou conhecimento dele através do pastor batista Willian H. Durham, um dos pioneiros do movimento pentecostal, sendo batizado no Espírito Santo nesse mesmo ano. Em 1909, Louis Francescon e seu companheiro Giacomo, também pioneiro do movimento pentecostal na Itália, foram para a Argentina e posteriormente chegaram ao Brasil em 8 de Março de 1910. Tendo começado em São Paulo e no Paraná fundaram de início uma igreja com vinte pessoas re-batizadas, oriundas de diversas denominações evangélicas tais como: Batistas, Presbiterianas, Metodistas e curiosamente apenas um católico. Seu campo de pregação se deu principalmente entre colônias italianas, o movimento se espalhou depois por todo o território nacional.

milhões de fiéis. Sua Igreja Central está localizada em São Paulo no bairro do Brás. Durante parte do século XX, ela se constituiu numa firma religiosa regional, concentrada no estado de São Paulo e Paraná, mas nos últimos quarenta anos abriu considerável número de firmas religiosas nos demais estados, e sua mensagem foi bem aceita em todo o Brasil. Há alguns anos atrás, se aventurou como firma religiosa multinacional ao enviar funcionários para abrirem sucursais em outras partes do mundo. Os dados obtidos em conversas informais com membros da instituição indicam que essas investidas não têm alcançado grande sucesso. Os seus bens religiosos não são bem aceitos fora do Brasil. Segundo, ainda, as informações colhidas na instituição, ela está presente em 42 países<sup>42</sup>.

- Igreja Batista Nacional (IBN)

A IBN é uma das mais importantes firmas religiosas nacionais. De um modo geral sua estrutura democrática faz da instituição CBN – a Convenção das Igrejas Batistas Nacionais – um conglomerado de igrejas livres, mas, reunidas em associação.

Ela nasceu de um cisma religioso de algumas lideranças que, inicialmente, pertenciam à Convenção Batista Brasileira, mas foram expulsas por introduzirem em seus cultos e em sua doutrina as manifestações do Espírito Santo. A dita “Renovação Espiritual” apareceu pela primeira vez entre os batistas brasileiros com Dona Rosalee Mills Appleby, José Rêgo do Nascimento e Enéas Tognini.

Quando a mensagem começou a entrar nas igrejas históricas, correspondia, exatamente, ao anseio do povo ainda preso às manifestações religiosas do Catolicismo popular e à magia. Rapidamente, a inovação religiosa, dentro das firmas batistas americanas despertou grande interesse por outros consumidores interessados naqueles bens religiosos de salvação, sobretudo, as classes populares brasileiras. Daí em diante, as instituições que passaram a adotar as práticas pentecostais experimentaram grande crescimento ao superarem suas companheiras mais conservadoras e menos interessadas em

---

<sup>42</sup> África do Sul, Alemanha, Angola, Argentina, Bélgica, Bolívia, Canadá, Chile, Colômbia, Congo\*, Costa Rica, Cuba\*, Equador, Espanha, Estados Unidos, Filipinas\*, França, Grécia, Guatemala, Guiana, Guiana Francesa, Holanda, Inglaterra\*, Itália, Israel\*, Jamaica\*, Japão, Líbano, Luxemburgo\*, México, Panamá, Paraguai, Peru, Portugal, Rússia\*, Síria, Suíça, Suriname, Uruguai, Venezuela e outras nações próximas à Angola, onde existem pequenas salas de orações atendidas pelo Ir. Augusto Kianzala Morais, ancião de Angola.

Os países com \* significa que já existem trabalhos oficializados, mas por algum motivo, ex.: de não terem prédio próprio ou evitarem perseguição religiosa, não consta no relatório. (Dados extraídos do site oficial da Igreja <http://www.sabetudo.net/ccb> (18-08-2006) e confirmado na sede regional em Brasília DF em 14-10-2006).

atender demandas da grande população brasileira. Conseqüentemente, a unidade dos batistas foi quebrada. Segundo os relatos de Tognini, após muitos acontecimentos; oficialmente, em janeiro de 1965, na cidade de Niterói; a Convenção Batista Brasileira excluiu cerca de 32 igrejas de seu rol. No ano seguinte, o número de igrejas não aceitas chegou a 52. Em 16 de setembro de 1967, essas instituições desligadas se reuniram e fundaram a Convenção Batista Nacional, por ocasião da primeira Assembléia Geral, realizada na Igreja Batista da Lagoinha, em Belo Horizonte (MG).

Hoje, a CBN conta com 1.479 igrejas em 1.208 municípios brasileiros e, aproximadamente, 175. 522 membros distribuídos de forma homogênea por todo o território nacional. Ela é uma das mais importantes firmas religiosas nacionais no Brasil, todavia, não consegue sair do território nacional e se transformar em uma multinacional.

O crescimento das firmas religiosas nacionais, em especial, as pentecostais, encontra-se no fato delas conseguirem atingir a alma do povo, oferecendo o produto certo para o público interessado em um tipo de religião. O povo pobre e ainda preso à magia e ao Catolicismo popular não era o público-alvo da evangelização das firmas religiosas multinacionais que aqui atuavam. A Igreja Católica e as firmas multinacionais nunca se interessaram em trabalhar com o maior segmento de mercado que o Brasil possuía que eram as classes populares e de baixa renda e pouca escolaridade. E é justamente para este segmento de mercado que as firmas pentecostais vão concentrar sua oferta de bens religiosos e é daí que ela vai aferir as maiores taxas de lucro de todo o campo evangélico.

As firmas nacionais compostas, principalmente, pelas pentecostais, significam uma resposta às necessidades elementares das populações latino-americanas, mais especificamente da brasileira. Em sua estrutura, as firmas religiosas nacionais brasileiras conseguiram acomodar as manifestações culturais do povo pobre. Esse segmento ignorado pelo Protestantismo das firmas americanas, e pouco interessado nos produtos oferecidos pelo Catolicismo agora romanizado, encontra no Pentecostalismo amplas possibilidades de satisfação religiosa com um mínimo de perda.

Vejam agora as firmas religiosas regionais e alguns de seus principais representantes.



#### **D. Firmas Religiosas Regionais**

A partir das décadas de 1950 começa um processo de fragmentação ainda mais intenso do campo evangélico. O mercado se amplia e as cisões dentro do Protestantismo e Pentecostalismo se intensificam. Um número significativo de pequenas firmas religiosas começa a surgir, principalmente, nos grandes centros urbanos. Esse movimento ganha força a partir das décadas seguintes com o crescimento das cidades e a dificuldade das firmas nacionais em atenderem a multiplicidade de gostos religiosos existentes. Assim, surgem instituições religiosas de salvação específicas para atender a gostos religiosos específicos das regiões onde nasceram. A análise organizacional das firmas religiosas do Pentecostalismo clássico e os modelos denominacionais das firmas protestantes parecem não ser compatível com uma economia mais liberal, racional e tipicamente urbana encontrada nas grandes cidades brasileiras. Firmas religiosas, tais como: Nova Vida, Cristo Vive, O Brasil Para Cristo, Renascer em Cristo e Sara Nossa Terra são, aqui, consideradas regionais. Seu campo de atuação se concentra, mais fortemente, nas grandes cidades onde elas foram fundadas e onde se encontram seus principais líderes. É verdade que encontramos filiais de algumas dessas instituições em outras partes do Brasil, e até no exterior, mas estas tendem a manter um índice de crescimento limitado, mal podendo sustentar seus funcionários. O modelo de gestão dessas firmas depende da presença constante do seu líder fundador. Nos casos da Sara Nossa Terra e da Renascer em Cristo, não somente a presença dos administradores tornou-se importante, como elas são firmas religiosas típicas de grandes centros urbanos como: Rio de Janeiro, São Paulo, Brasília e Belo Horizonte. A sua implantação em cidades ou capitais provincianas não proporciona índices de crescimento interessantes. Em pequenas cidades não há sequer o interesse do comando das firmas em implantar filiais. Os bens religiosos oferecidos por elas não são suficientes para atender a demanda da sociedade brasileira. É nesse sentido que elas não podem ser classificadas como firmas nacionais. Muitas delas, quando se aventuram na abertura de sucursais em locais muito distantes da sede tendem a perdê-las para a comunidade local. É seu líder que consegue pinçar o gosto local e fornecer o bem religioso adequado à clientela. A Assembléia de Deus, Presbiteriana ou mesmo as firmas Batistas possuem um modelo organizacional e bens religiosos que satisfazem, tanto um grande

centro urbano como São Paulo, quanto pequenas cidades do interior do Acre. Vejamos o caso de algumas firmas religiosas regionais.

- A Igreja Pentecostal "O Brasil para Cristo"

A Igreja Pentecostal “O Brasil Para Cristo” é uma firma pentecostal fundada nos anos de 1950 por Manoel de Mello (1929-1990). Segundo relatos historiográficos, Manoel de Mello, um trabalhador da construção civil que se auto-declarou "missionário" saiu do sertão pernambucano, foi para São Paulo e converteu-se à Assembléia de Deus, mas logo aderiu a Igreja do Evangelho Quadrangular da qual apartou-se pouco tempo depois. De acordo com dados históricos, ele teria passado por outras firmas religiosas, mas nunca ficava por muito tempo. Em 1956, Manoel de Mello abriu sua própria firma religiosa de salvação, a Igreja Pentecostal "O Brasil para Cristo" (IPBC). Mesmo sem uma instrução formal, Mello era um pregador eloqüente e foi um dos pioneiros na utilização dos meios de comunicação de massa, como o rádio, para espalhar sua mensagem com seu programa "A Voz do Brasil para Cristo". Este programa permaneceu no ar por duas décadas. Além disso, Manoel de Melo conduziu reuniões de cura em praças públicas e estádios de futebol. A IPBC cresceu, na maior parte, entre os pobres e em vizinhanças operárias na zona leste de São Paulo que era povoado, principalmente, por migrantes do Nordeste. Sua área de concentração ficou restrita a São Paulo. Por falta de visão e ambição para crescer, a IPBC perdeu muitos de seus membros para as firmas religiosas que abririam suas portas nas décadas seguintes. A falta de experiência no comando da organização por parte de seu líder contribuiu, também, para o aparecimento de problemas internos, o que reduziu significativamente a quantidade de membros (teria chegado a mobilizar 1 milhão de pessoas na década de 1970). Segundo dados fornecidos pela instituição<sup>43</sup>, a IPBC possuía em 2006, 1.000 congregações com 200 mil membros no Brasil. Estando presente no Paraguai, no Uruguai, na Argentina, em Portugal e nos EUA. Mas, como outras firmas religiosas regionais, seus bens religiosos não conseguiram atingir todo o território nacional de forma homogênea e angariar muitos fiéis em outras partes do Brasil e do mundo. Fato que restringiu, significativamente, seu crescimento.

---

<sup>43</sup> Entrevista realizada com o pastor S. S. em 29-11-2006.

- Igreja Cristo Vive Fundada pelo pastor Miguel Ângelo da Silva Ferreira. Está presente, de forma pouco homogênea, nos seguintes estados: Ceará, Paraíba, Pernambuco, Sergipe, Espírito Santo, Minas Gerais, Rio de Janeiro, São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. A sede da Igreja Cristo Vive está localizada no Rio de Janeiro e é naquela cidade que está mais concentrada. Na verdade, o Sudeste do Brasil é seu grande foco de atuação. Suas características e seus bens religiosos não são de firma religiosa nacional. Seus bens religiosos conseguem boa aceitação por parte de uma parcela de consumidores religiosos, mas não são suficientemente bons para que ela se enquadre como firma nacional. Recentemente, suas lideranças traçaram metas para inserir sucursais no Centro-Oeste e Norte, campos ainda não explorados. De acordo com entrevistas que realizamos com seus representantes no DF, ela estaria encontrando dificuldades para esse crescimento. Das firmas religiosas regionais, a Cristo Vive juntamente com a Brasil para Cristo são as menores e menos articuladas organizacionalmente e as que têm maiores dificuldades de abrir sucursais fora de sua região de origem. Dificilmente tais instituições crescerão a ponto de se tornarem firmas religiosas nacionais.

- Igreja Renascer em Cristo (IRC)

A IRC é uma das firmas religiosas regionais mais importantes de São Paulo. Seus fundadores são o casal Estevan e Sônia Hernandes. Estevan Hernandes nasceu em São Paulo em 22 de março de 1954 e é o principal líder da Igreja Apostólica Renascer em Cristo. Trabalhou na área de marketing em empresas como Itautec e Xerox. No fim dos anos de 1980, Hernandes e sua família deixaram a antiga denominação evangélica da qual faziam parte e começaram a organizar reuniões informais com famílias amigas e que mais tarde se tornariam umas das mais populares firmas evangélicas de São Paulo. Com boas estratégias de marketing e propaganda, o nome “Renascer” também ganhou repercussão nacional<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> Hernandes trouxe para o Brasil a “Marcha para Jesus”, o maior evento evangélico brasileiro que chegou a levar às ruas de São Paulo cerca de três milhões de pessoas e acontece também nas principais cidades do Brasil. O presidente da firma ainda está à frente de várias obras assistenciais pela Fundação Renascer, em todas as Igrejas Renascer por todo o Brasil e no mundo. E é detentor da marca Gospel no Brasil. Ele é também presidente da CIEAB (Confederação das Igrejas Evangélicas Apostólicas do Brasil), entidade que congrega as igrejas que aceitam essa doutrina. Estevam Hernandes é responsável por dar suporte às igrejas filiadas que aceitam e seguem a doutrina neo-pentecostal.

Segundo dados fornecidos pela instituição, a firma religiosa conta, atualmente, com mais de mil e quinhentos templos espalhados pelo Brasil, Argentina, Estados Unidos e Uruguai. Os dados sobre os templos no Brasil não foram comprovados por nossa pesquisa<sup>45</sup>. A maioria das sucursais da Renascer em Cristo, cerca de 150 igrejas, estão situadas em São Paulo. Além disso, a firma ainda possui emissoras de rádio e televisão. Seus bens religiosos são direcionados, principalmente, para o público jovem<sup>46</sup>.

A Renascer em Cristo é uma firma religiosa vitoriosa em grandes centros urbanos do país, mas assim como a Sara Nossa Terra, seus bens religiosos não conseguem atender necessidades e demandas de clientes de pequenas e médias cidades brasileiras. Apesar de estar em muitas partes do Brasil, sua presença é pontual e restrita às capitais do país, com raras exceções no interior dos estados. Como a Sara Nossa Terra, é uma instituição de grandes centros urbanos. Sua taxa de crescimento em cidades provincianas do Nordeste, inclusive nas capitais, é muito baixa, não se comparando com seu crescimento em São Paulo.

- Igreja Sara Nossa Terra (SNT)

Em fevereiro de 1992, nasceu no Distrito Federal, a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra. Seus fundadores são os bispos Robson e Maria Lúcia Rodovalho. De acordo com o Centro de Estatísticas Religiosas e Investigações Sociais (CERIS) do Rio de Janeiro, a Comunidade Sara Nossa Terra é a firma religiosa evangélica que tem o maior crescimento proporcional entre as igrejas evangélicas do Brasil. Ainda segundo dados oficiais, o número de fiéis dobrou entre os anos de 2002 e 2004 e seu ritmo de crescimento continua muito forte. De acordo com os pesquisadores do campo evangélico brasileiro, a SNT é conhecida como “a igreja de ovelhas douradas” por reunir membros famosos como: a cantora Baby do Brasil, a modelo Cristina Mortágua e o ex-senador Paulo Octávio.

---

<sup>45</sup> No Brasil, na data desta pesquisa, encontramos sucursais da Firma Renascer em várias capitais, tais como: 1 Manaus, 1 Cuiabá, 1 Imperatriz (Ma), 1 Juazeiro Do Norte, 1 Fortaleza, 1 Natal, 1 João Pessoa, 19 Igrejas No Pernambuco, 1 Maceió, 1 Aracajú, 8 na Bahia, 15 DF, 1 Vitória, 150 em São Paulo, 18 Rio De Janeiro, 5 Paraná, 4 Santa Catarina, 2 Rio Grande do Sul, 1 Campo Grande, 1 Cuiabá, 12 Minas. Dados coletados do site <http://www.igospel.com.br/> e comparado com informações de outros pesquisadores brasileiros como Mariano (2000) e com outros dados fornecidos pelos representantes da instituição no DF, MA e MG em agosto de 2006.

<sup>46</sup> A Firma religiosa é conhecida pela utilização de programas e *clipes* de música Gospel no Brasil, onde possui programas em rádio e televisão. É atualmente detentora da Rede Gospel (53 UHF) de televisão e de uma rede de várias emissoras de rádio, com destaque para a Gospel FM (90.1) em São Paulo.

Segundo os pesquisadores do CERIS, a Sara Nossa Terra pode creditar o seu crescimento a uma linha de doutrina que garante a liberdade de costumes para seus seguidores através das pregações consideradas modernas. O certo é que essa firma religiosa consegue atender com seus bens religiosos uma massa de consumidores religiosos de classe média e um número muito grande de emergentes ou novos ricos (grupo social que, economicamente, pertencem às classes A e B, mas culturalmente estão presos ao imaginário popular e demandam por magia).

Os dados fornecidos pela instituição<sup>47</sup> indicam que ela possui 650 mil fiéis em todo o Brasil. Pesquisas realizadas por outras instituições, como o próprio CERIS, apontam que a firma religiosa tinha em 2006, cerca de 550 igrejas espalhadas no Brasil, em Portugal, no Paraguai, na Bolívia e nos Estados Unidos e, aproximadamente, 500 mil consumidores de bens religiosos, parte deles intimamente ligada à instituição (fiéis) e outra parte transeuntes. No Rio de Janeiro e em São Paulo, 80% dos seus fiéis são das classes A e B. A Sara Nossa Terra possui a TV Gênese (canal de TV), uma rádio FM, um jornal e uma revista mensais. Pelo índice de crescimento da instituição, em poucos anos, ela poderá se transformar em uma firma religiosa nacional. Contudo, seus bens religiosos, principalmente no que tange a teologia da prosperidade, não são muito bem aceitos e, na verdade, não encontram grande público em regiões do Brasil menos industrializadas, o que tem dificultado a abertura de pontos de pregação e sucursais. Por esse motivo, ela está classificada como uma firma religiosa regional.

### **E. Firmas Religiosas Locais**

O que caracteriza o campo religioso brasileiro com a ampliação e consolidação da liberdade religiosa e do pluralismo religioso no começo do século XXI é o desenvolvimento de firmas religiosas de ação local. São firmas, em sua grande maioria,

---

<sup>47</sup> Encontramos dados sobre a instituição no site: <http://www.saranossaterra.com.br/> (18-05-2006) onde obtivemos algumas informações e comparamos com outros dados obtidos mediante entrevistas com líderes de células no DF (entrevista com o líder de célula Mauro Jean em 12-06-2005). Os resultados do número de membros foram levemente aumentados pela instituição que afirmou possuir 700 mil membros e congregados. Com relação as sucursais, o número de 550 igrejas foi confirmado pelo bispo Rodovalho em uma entrevista concedida a TV Genesis em agosto de junho de 2006.

compostas por apenas uma única igreja-sede que possui, quando muito, uma ou duas filiais. São organizações de ação local que surgiram devido a cismas religiosos com firmas maiores e passam a atuar no mercado de forma independente. Os dados nacionais sobre o número dessas firmas são muito imprecisos, pois muitas delas funcionam na clandestinidade de salões, garagens e casas alugadas, não sendo encontradas pelos recenseadores. O local de atuação dessas firmas são as periferias dos grandes centros urbanos, onde elas proliferam e podem competir com as demais instituições. Em geral, o seu crescimento é limitado e os bens religiosos oferecidos por elas são de “baixa qualidade” se comparado com firmas religiosas profissionais (nacionais e regionais) que possuem orçamento mais volumoso; profissionais mais competentes (pregadores e músicos) e que produzem bens religiosos para clientelas específicas e podem gastar em recursos audiovisuais.

Pontua-se aqui um elemento muito importante na análise do Pentecostalismo como um todo e, em especial, da Assembléia de Deus: nas periferias de grandes centros urbanos um número considerável de firmas locais se intitula Assembléia de Deus, todavia, quando aprofundamos as investigações não percebemos ligações entre estas organizações locais e as estruturas de comando da instituição assembleiana. Assim, as firmas religiosas abertas nas periferias apenas utilizam o nome da Assembléia de Deus como estratégia de marketing para atrair fiéis, mas não estão ligadas, efetivamente, à instituição. Essas informações nos foram confirmadas por lideranças da instituição<sup>48</sup>. Voltaremos a este ponto quando analisarmos o seu modelo organizacional.

Essas instituições locais não param de se multiplicar e um número grande de pessoas adere a elas. Eventualmente, uma delas adquire uma projeção local importante e consideravelmente superior à média, podendo competir na sua localidade com as firmas nacionais e regionais. Mas esse sucesso acontece, devido a algumas características individuais e carismáticas de seus fundadores, seja o carisma ou a forma administrativa como estes conseguem gerir as instituições. Contudo, para cada firma local que cresce e,

---

<sup>48</sup> O pastor Jales Barbosa, pastor presidente de um dos maiores conglomerados de igrejas e congregações das Assembléias de Deus do DF, nos confirmou essas informações. (entrevista realizada em 22-11-2006).

eventualmente, chega a se transformar em uma firma regional, milhares delas mal conseguem manter as portas do templo abertas<sup>49</sup>.

## **F. Firmas religiosas Multinacionais Brasileiras**

O campo evangélico brasileiro chegou a um estágio de desenvolvimento tão elevado que o país passou, a partir da década de 1980, a exportar religião, uma situação inversa ao que vinha acontecendo durante todo o século XIX e XX. As duas principais firmas religiosas evangélicas brasileiras de caráter multinacional são: Assembléia de Deus e Igreja Universal do Reino de Deus. As duas firmas, juntas, estão presentes nas principais nações européias, asiáticas e africanas. Encontramos filiais da Assembléia de Deus e da Universal em grandes centros urbanos mundiais como: Tóquio, Londres, Genebra, Moscou, entre muitos outros. Todavia, a forma de gerir de tais instituições é bastante diferenciada, como veremos adiante.

Vale ressaltar que, embora as Assembléias de Deus estejam presentes fora do país, ela enfrenta dificuldades para manter suas sucursais abertas no exterior, evidentemente, bem menos do que outras firmas religiosas regionais e locais. O problema da instituição; como veremos nos capítulos seguintes, não está, propriamente, nos bens religiosos oferecidos por ela, mas na gestão organizacional inadequada para uma situação de forte concorrência. Seu poder maior de atuação é no mercado interno brasileiro. Por outro lado, a IURD, apesar de sua pouca idade, encontrou estratégias eficientes para atuar tanto no Brasil quanto no exterior. Em 2003, ela já estava instalada em mais de 80 países, superando outras instituições evangélicas multinacionais estrangeiras como Igreja Luz Del Mundo (México) e Pentecost Church (Gana) (ORO, CORTEN e DOZON, 2003).

O capítulo que se segue é uma discussão teórica muito importante para este trabalho. Nele, discutiremos a relação entre a religião, o mundo e o dinheiro, bem como a importância da cidade na construção da liberdade individual.

---

<sup>49</sup> Em alguns casos analisados por nós do DF, percebemos a fusão de algumas destas instituições ou a compra e transferência da firma das mãos de um pastor para outro, objetivando o crescimento da instituição.

## **CAP. 5 O DINHEIRO E A METRÓPOLE LIBERTAM**

Duas temáticas ainda merecem destaque e importância nessa digressão teórica antes de iniciarmos a análise dos modelos organizacionais das instituições religiosas assembleianas e iurdianas. Referimo-nos ao tema do dinheiro, ao surgimento das grandes metrópoles e suas conseqüências para a esfera religiosa, especialmente, para o campo evangélico. Esse capítulo tem como objetivo fazer uma análise sobre essas duas temáticas e construir a base teórica da transformação do fiel em consumidor de bens religiosos. No nosso entender, o dinheiro e as metrópoles (estas como representantes máximas do processo de urbanização), têm a capacidade de modificar a relação entre os agentes sociais, reconstruindo tais relações em outros patamares.

O que caracteriza a cidade grande é sua relação com o dinheiro. “Desde sempre, as grandes cidades são espaços propícios para o desenvolvimento de uma vida monetarizada” (SIMMEL, 1992, p. 9). Esta é a articulação fundamental proposta por Simmel em sua filosofia do dinheiro, principalmente, quando o associa à vida mental da metrópole. O dinheiro só é livre de amarras sociais nos grandes centros urbanos e só neles o espírito empreendedor pode alcançar seu auge de desenvolvimento. Qualquer grande cidade, que passou por processo de industrialização rápida, cria abismos e contrastes em termos de mentalidade e compreensão da vida com o campo e sua vida pacata. O dinheiro toma significado muito mais enfático na vida urbana das metrópoles.

Para Simmel, o dinheiro não é apenas uma entidade empírica, ele possui um significado mais profundo: “é o símbolo das formas essenciais da atividade deste mundo” (FRISBY, 1990, p. 157). Essa de análise da relação entre dinheiro e a vida religiosa é uma tentativa de buscar o significado ou, melhor dizendo, imagens do mundo a partir do fenômeno da financeirização da vida social e da consolidação urbana, sobretudo nos locais onde as instituições evangélicas atuam.

O fator estrutural mais importante da modernidade, na visão simmeliana, é o advento da economia monetária. O dinheiro desempenha um papel central e, relativamente,



ambíguo no mundo moderno. Por um lado, ele constitui uma ampliação da liberdade e por outro ele é o foco da tragédia moderna. A idéia de liberdade encontrada em Simmel está ligada, sobretudo, à falta de obrigações e, em especial, de ordem social e comunitária. O homem moderno é, sem sombra de dúvida, mais livre do que o homem feudal, o homem da cidade, e o homem do campo. O dinheiro desempenha um papel preponderante nesse contexto despersonalizando as relações, destruindo os vínculos de ligação entre os indivíduos e reconstruindo-os sob a forma racional e impessoal. Nesse contexto, as obrigações pessoais são substituídas por relações monetarizadas, impessoais e contratuais.

Assim, “O dinheiro permite uma margem importante de liberdade pessoal na medida em que separa o desempenho, o qual pode ser comprado por dinheiro, da personalidade, a qual permanece inalienável” (SIMMEL, *ibid*, p. 11). Os indivíduos, nesse contexto, estão mais livres do que seus antepassados de constrangimentos éticos e pessoais podendo ampliar suas capacidades de decisão sobre os direcionamentos de suas vidas, uma vez que as teias sociais se tornaram mais flexíveis, e menos obrigatórias e totalitárias.

Ainda segundo o autor, liberdade não quer dizer ausência de constrangimentos, mas uma dependência em relação a muitos em contraposição com a situação anterior do mundo feudal, onde a dependência se fazia em relação a poucos. Liberdade seria, para Simmel, a possibilidade de atores sociais movimentarem-se no meio social estabelecendo distanciamentos uns dos outros e possibilitando a construção de uma individualidade.

Como dito anteriormente, as relações pessoais são destruídas e reconstruídas, mas agora mediadas pelo dinheiro. O mundo subjetivo é substituído por um mundo objetivo. O dinheiro substitui as relações de solidariedade e por assim dizer, as relações sacralizadas de convívio social e implanta uma impessoalidade que distancia a personalidade dos atores do jogo das relações sociais. Assim sendo, “uma personalidade jamais está em jogo nas transações que envolvem dinheiro” (SIMMEL, *ibid*, p. 12). Abre-se um espaço muito grande entre os sujeitos, mediante o dinheiro. É essa cultura que o autor denomina *cultura objetiva* que passa a ser cultivada, abandonando, paulatinamente, a anterior. O conceito de tragédia da cultura construído por Simmel está, intimamente, ligado a essa mudança da vida social. Por outro lado, os sujeitos do mundo da cultura objetiva se tornam mais determinados, auto-realizados e, conseqüentemente, mais livres.

- **O dinheiro e a grande metrópole**

A grande metrópole é a principal representante da economia monetária e ícone da liberdade moderna.

O dinheiro confere às grandes cidades suas duas características mais marcantes: o intelectualismo e a calculabilidade por um lado e a indiferença por outro. A ênfase nas faculdades intelectuais, em oposição às relações baseadas nos sentimentos e na personalidade típica das pequenas cidades, é produto da necessidade de medidas objetivas para comparar desempenhos, produzir previsibilidades e comparar regularidades, sem as quais seria impossível a economia monetária e a manutenção dos serviços em uma metrópole. (...) A indiferença nasce, em parte como produto da calculabilidade que embota emoções, parte como produto do efeito nivelador do dinheiro. (SIMMEL, *ibid*, p. 18).

Nas grandes cidades essa tendência atinge proporções endêmicas transformando, completamente, o mundo e as relações sociais. Vejamos como acontecem as relações sociais nessa nova realidade.

### **5.1. A metrópole e a monetarização das relações sociais**

Na visão de Simmel, o dinheiro, enquanto fenômeno histórico, exerceu efeito sobre o mundo inteiro - vida dos indivíduos, seus destinos e cultura. Todas as relações sociais são transformadas pelo dinheiro e o mundo econômico alcança um grau de generalidade na vida humana.

Para Simmel, o que caracteriza a vida em sociedade é o intercâmbio, a troca que acontece entre os indivíduos em toda conversa, em todo afeto, em todo jogo e em todo olhar. Os processos de interação social são processos de intercâmbio. A vida social é uma vida de troca. Mas, em regra, as trocas sociais aparecem de uma outra maneira antes do processo de financeirização da vida. Os seres humanos partilham de sentimentos de natureza propriamente social que constitui o vínculo interno da própria sociedade. Nesse

sentido, o intercâmbio não é apenas uma forma de socialização, mas também a forma mais completa de interação entre os humanos.

Como o dinheiro entra no processo de interação? Para esse autor, o dinheiro representa a interação em sua forma mais pura. É a forma legítima de intercambialidade na sociedade moderna. Portanto, “a função de intercâmbio como interação direta entre os indivíduos se cristaliza na forma do dinheiro como uma estrutura independente. Ele torna-se a coisificação das relações sociais que assume vida própria por cima dos indivíduos” (SIMMEL, *apud* FRISBY, 1990, p. 163).

Na visão simmeliana, a realidade social se encontra em constante movimento, constrói novas formas de troca, destrói outras e elege o dinheiro como o veículo de manutenção do próprio intercâmbio social, conseqüentemente, da própria sociedade. Assim mantém o que há de mais importante nela que é a relação social entre os atores sociais. Nesses termos o campo religioso também sofre as conseqüências e é constrangido, especialmente, nos grandes centros urbanos, ao coisificar suas relações religiosas com os atores sociais, potencialmente interessados em bens religiosos. Nessa esfera da vida, como nas demais, o dinheiro torna-se a encarnação da função pura de intercâmbio social entre os indivíduos.

Ainda segundo Simmel, no mundo financeirizado, o dinheiro encarna as relações de trocas sociais. Ele se apresenta com sua neutralidade e “infecta” com sua indiferença todas as relações sociais. Desse modo, o dinheiro alarga os processos de relações sociais facilitando a realização de metas que seriam inalcançáveis em outras circunstâncias. Para Frisby (1990, p.170).

O caráter indiferente do dinheiro torna possível a realização dos fins e propósitos pessoais e organizacionais. Em virtude de sua universalidade e falta total de conteúdo, o dinheiro tem uma relação totalmente ilimitada com os fins.

Conforme a economia se desenrola, o dinheiro, segundo Simmel, pode converter-se em um fim absoluto. “Posto que o dinheiro não é, senão, meio indiferente para propósitos concretos e infinitamente variados, sua quantidade é sua única determinante de importância” (FRISBY, *ibid*, p. 170). Já que o dinheiro não leva em conta nenhuma outra diferença pessoal, mas vai de uma pessoa a outra sem nenhuma resistência interna e sem

carregar consigo nenhum conteúdo moral ou ético, ele se ajusta a todos os intercâmbios sociais.

Concomitantemente ao processo de financeirização do mundo, Simmel consegue perceber que o dinheiro proporciona um maior grau de liberdade aos indivíduos. À medida que a sociedade moderna vai se consolidando e a divisão social do trabalho vai se ampliando, a dependência pessoal aumenta, não em relação às pessoas, mas às funções sociais exercidas por elas. Os indivíduos desaparecem frente às funções que eles exercem. As relações sociais, como mencionado anteriormente, vão se modificando. O dinheiro entra para conduzir a troca para outro patamar que é o da eliminação das relações pessoais, ou seja, das emoções nas relações humanas, devido a sua natureza indiferente e objetiva.

Nesse processo, chama a atenção o fato de o dinheiro afetar as relações de trabalho que se tornam cada vez mais impessoais. Dessa maneira, as empresas incorporam essa mentalidade, pois elas produzem para um mercado impessoal de consumidores que, inicialmente, se apresentam totalmente desconhecidos e indiferentes. Há um processo de diferenciação, separação e distanciamento cada vez mais consolidado entre aquele que produz e aquele que consome, inclusive na esfera religiosa.

A monetarização do mundo atua, também, na constituição do novo sujeito social. Este se torna cada vez mais atomizado e individualizado. Em um momento anterior à monetarização, esse indivíduo dependia de seu grupo e os trabalhos uniam a comunidade, que criava obrigações desse sujeito com a comunidade da qual fazia parte. No segundo momento, “o dinheiro permite ao indivíduo participar de uma gama de associações sem nenhum compromisso ou dedicação pessoal já que ele e não o sujeito desempenha o papel da troca” (FRISBY, *ibid*, p. 173).

O dinheiro, diz Simmel (1990, p. 178), “é a coisificação da relação pura entre coisas, tal como se expressa em sua atividade econômica. Ele mede todos os objetos com uma objetividade inexorável”. Dentro dessa cultura objetiva coisificada das relações monetárias, os sentimentos que constituíam grande parte das relações e intercâmbios sociais e pessoais tendem ao desaparecimento, ficando a relação mais impessoal e objetiva. Não é que o dinheiro destrói as relações pessoais, ele as constrói em outro patamar. A sociedade financeirizada é uma sociedade de intercâmbios tão ou mais intensos que as

sociedades simples e pré-capitalistas, mas as relações entre os indivíduos são de outra natureza (SIMMEL, 2001).

O rápido processo de industrialização do Ocidente (incluimos as grandes cidades brasileiras como São Paulo, Rio de Janeiro, Brasília, entre outras) significou também um notável processo de monetarização de todos os âmbitos da vida que, anteriormente, não eram penetrados pelo dinheiro e sua lógica própria.

A cidade grande impõe um novo estilo de vida oposto à cidade pequena e ao campo. A grande metrópole é toda impregnada com a cultura do dinheiro. Cultura capaz de quebrar e destruir as relações baseadas nos sentimentos, eliminar os hábitos e costumes tradicionais e impor uma mentalidade calculadora e racional onde prevalece a lógica do dinheiro. Os homens passam a se orientar objetivamente para adaptarem-se a um mundo onde o imperativo categórico é a cultura monetária. Os pequenos centros urbanos e o campo desconhecem os efeitos da metrópole e sua cultura monetária. Para Simmel, o dinheiro tem a capacidade de nivelar tanto as mercadorias nas lojas como os indivíduos na massa, que só existem na cidade. Para Waizbort (2000, p.320):

Na cidade grande tudo é feito por desconhecidos para desconhecidos. Isso torna a objetividade das transformações muito mais fácil, sem as interferências que as relações pessoais, baseadas no conhecimento e, portanto no anônimo e sentimento, trazem consigo.

Quando se vive na metrópole, a organização racional das ações, do tempo, do espaço e da administração organizacional torna-se um fator categórico. Sem isso a vida ali, bem como os negócios, não pode fluir. Acrescenta Waizbort (ibid, p. 321):

O estilo de vida moderno que tem lugar na cidade grande requer essa técnica que envolve objetividade, exatidão, calculabilidade, pontualidade, praticidade. Sua contrapartida é que aqueles traços essenciais e impulsos soberanos, intuitivos e irracionais são soterrados e impedidos de se manifestar.

De outro modo, ele promove a impessoalidade. A economia monetária torna-se, nos grandes centros urbanos, preponderante em relação às associações humanas e aos sentimentos. “O dinheiro é sentido em toda parte *como um fim* e com isso, um número extraordinário de coisas que possuem, verdadeiramente, o caráter de finalidade é rebaixado

a *meros meios*” (WAIZBORT, p. 170). O dinheiro, enquanto imperativo categórico da grande metrópole, tem a capacidade de embaralhar a vida, os valores dos homens, suas ações e reordená-los em outro patamar. Na grande metrópole, os indivíduos não encontram nenhum ponto de apoio, pois as relações sociais são efêmeras, a impessoalidade está em todos os lugares e, frieza, distanciamento e indiferença são uma constante. Nesse ambiente eles se agarram ao dinheiro que está sempre em movimento.

O dinheiro apresenta tendências à transformação das relações de proximidade e intimidade em relações objetivas e impessoais. Ele promove a individualidade no sentido de que tende a afastar e eliminar esses laços sociais estabelecendo apenas relações objetivadas de troca, pois uma das conseqüências da monetarização da vida é a facilidade de converter tudo ao número e ao cálculo. “A racionalidade que o dinheiro impõe a tudo o que se deixa trocar por ele é a mesma racionalidade que exige um domínio detalhado e organizado do tempo (WAIZBORT, p. 177)”, mas também de tudo o que está em volta do dinheiro, como por exemplo, as organizações e os empreendimentos sociais, inclusive religiosos.

## **5.2 A urbanização no Brasil**

O primeiro surto industrial brasileiro significativo ocorreu na última década do século XIX, com o aparecimento de indústrias alimentícias e têxteis de substituição de importação e com atividades complementares à importação e à exportação. Essas indústrias se desenvolveram graças ao tamanho do mercado interno brasileiro, à abundância de matérias-primas e às medidas protecionistas adotadas pelo Estado.

Assim, a combinação dessas condições propícias ao desenvolvimento de uma indústria nacional levou ao surgimento dos grandes centros urbanos, nos quais já havia sido criado um mercado para produtos manufaturados (VIANA, 1956).

A despeito das mudanças que estavam ocorrendo no Brasil na virada do século, a imagem do país ainda era, essencialmente, rural. Contudo, a partir da década de 1930, a ação conjunta de vários fatores políticos, econômicos e sociais produziu transformações e parte do excedente criado pelas oligarquias agrárias foi usada para iniciar um novo

processo de industrialização, embora os privilégios dessas oligarquias tenham sido mantidos sob uma forma alterada.

Na visão de Oliven (1982, p. 64), “a crise de 1929 (e seus efeitos na produção de café) e a Segunda Guerra Mundial acarretaram uma expansão da indústria voltada a preencher o vazio deixado pela interrupção do abastecimento vindo do exterior”.

Evidentemente, as massas urbanas no Brasil da Era Vargas foram, efetivamente, manipuladas através de políticas paternalistas que tinham como finalidade mantê-las dóceis e sob controle. De qualquer maneira, as áreas urbanas do Brasil proporcionaram aos assalariados das cidades um nível de vida bastante elevado, se comparado como a situação em que eles viviam no campo. Isso funcionou como um poderoso mecanismo de atração para a massa rural que rapidamente começa a migrar. De acordo com Singer (1968), a mobilização da massa do campo para as cidades ocorreu gradativamente entre 1930 e 1945. O certo é que houve um deslocamento da economia brasileira de um eixo agrário para um eixo industrial e este se tornou mais dinâmico e hegemônico. Do mesmo modo, as classes mais tipicamente urbanas ganham espaço e sobrepõem-se ao mundo rural.

Ianni (1971) aponta pelo menos dois importantes momentos na crescente hegemonia dos interesses urbano-industriais sobrepondo os interesses agrários. Para ele; a partir de 1930, mais especificamente; com a implantação do Estado Novo em 1937, consolidou-se uma vitória importante, ainda que parcial, da cidade sobre o campo. Pouco a pouco, as classes sociais de mentalidade e interesses caracteristicamente urbanos impuseram-se sobre a mentalidade e os interesses típicos do campo.

Ianni sustenta também que no Governo Kubitschek (1956-1960) houve um outro processo de substituição de importação, agora com a produção de bens de consumo duráveis, bens de capital e bens intermediários. Neaquele momento a hegemonia do urbano sobre o rural se desenvolveu mais ainda.

A própria cultura em seu sentido amplo, transformou-se de modo notável, pelo desenvolvimento de novas formas de pensar e novas possibilidades de ação. Pouco a pouco avançava a hegemonia da cidade enquanto universo cultural singular, sobre a cultura de tipo agrário. Pode-se mesmo dizer que durante o governo Juscelino Kubitschek de Oliveira a cidade conquistou uma segunda vitória sobre o campo, no sentido de que o poder político passou, em maior escala, as mãos da burguesia industrial. De fato, nesses anos, a ‘cultura da cidade’, enquanto sistema de valores, padrões de comportamento e modos de

pensar peculiares, as relações de produção geradas com a produção industrial e a expansão do setor terciário passaram a exercer uma influência ainda maior nos debates políticos, científicos, artísticos realizados nos centros dominantes do país. (...) A indústria como categoria econômica, política e cultural passou a dominar o pensamento e a atividade dos governantes e das classes sociais dos centros urbanos grandes e médios” ( IANI, 1971, p. 172).

Na visão de Oliven (1982), o regime que começou em 1964 levou a acumulação capitalista industrial a níveis mais elevados em associação com o capital estrangeiro, e as cidades ficaram cada vez mais importantes porque eram os centros dinâmicos da produção, da riqueza e simbolizavam o desenvolvimento do país.

Neste sentido, o presidente Geisel sustentou em 1975 que “a expansão urbana é, por excelência, o grande tema do Brasil moderno, em nossa época” e que a cidade “permitiu que vingasse uma mentalidade reformista, predominantemente a da classe média urbana, das leis sociais, das instituições econômicas, sociais e políticas”. (GEISEL, 1975 *apud* OLIVEN, *ibid*, p. 67).

Com a gradativa transferência da hegemonia econômica e política das classes com interesses e mentalidades rurais para as com interesses e mentalidades urbanas, os padrões de comportamento dos diferentes grupos foram consideravelmente alterados. Importante aludir que, quanto mais a cidade assumia posição hegemônica, mais ela atraía as populações rurais, sobretudo, através da expectativa de que o grande centro urbano proporcionaria melhores condições de vida e trabalho para os seus habitantes. Esse processo diminuía ainda mais o poder e os valores do campo.

Os atores sociais que habitavam ou vinham para as grandes cidades foram apresentados às relações capitalistas de tipo impessoal, financeirizada e calculista e isso causou profundas transformações na forma como esses atores agiram, se comparado com seu comportamento no campo.

Na tabela abaixo, extraído da obra de Oliven (*ibid*, p. 69) mostraremos o crescimento da população urbana no Brasil até a década de 1980, período de consolidação da hegemonia urbana sobre o mundo rural.



**Tabela 3**

## Crescimento da população urbana brasileira

Ano	população urbana	% população urbana
1872	582.749	5,9
1890	976.038	6,8
1900	1.644.149	9,4
1920	3.287.448	10,7
1940	12.880.182	31,24
1950	18.782.891	36,16
1960	31.990.938	45,08
1970	50.600.000	56
1980	76.400.000	65,10

Nos quatro primeiros censos, *urbano* significa a população total dos municípios, cuja sede tinha mais de 50.000 habitantes. A partir de 1940, *urbano* significa apenas a população de cidades e vilas, como definidas legalmente, isto é, toda sede de município e de distrito, independentemente de seu tamanho.

Ainda segundo os dados coletados por Oliven, o mundo urbano não cresce apenas nos locais onde se concentram a industrialização. As cidades menos industrializadas do país crescem, nesse período, praticamente no mesmo ritmo das cidades que receberam grandes empresas e indústrias. De um modo geral, apenas poucos centros urbanos brasileiros tinham a capacidade de oferecer emprego para a grande massa de trabalhadores que migravam, porém todos cresciam num ritmo muito acelerado. Uma grande parte da população que habitava as cidades estava geralmente desempregada ou subempregada. Quais as conseqüências disso para o campo religioso?

Parte da Sociologia Clássica do crescimento do Pentecostalismo confirmou, analisando os censos de 1940 a 1970, que os índices de crescimento das religiões pentecostais crescem e decrescem de acordo com a intensidade do êxodo rural nesse período. Para autores como Willems (1967), Camargo (1973) e, Fry e Hower (1975), são a essas classes marginalizadas, subempregadas que o discurso pentecostal se direciona e ali encontra boa receptividade.

Enquanto esses grupos ainda possuíam uma mentalidade rural, mesmo habitando em centros urbanos, o crescimento pentecostal aconteceria de maneira intensa, pois o seu discurso de raiz rural atende às necessidades dos grupos. Todavia, quando o mundo

urbano-industrial e as relações capitalistas afetam de modo mais intenso a sociedade como um todo e parte do Pentecostalismo, sobretudo o clássico, de forte inclinação intelectual rural, começa a diminuir suas taxas de crescimento. De um modo geral, somente a partir do final da década de 1970, especificamente, nas grandes cidades brasileiras, os atores sociais começam a assumir uma mentalidade mais racionalizada, com forte apelo ao individualismo, à impessoalidade e ao modo de vida radicalmente mais urbano. Lopes (1971) observou que já havia uma relativa tendência à homogeneização dos centros urbanos, menores e maiores, na parte urbanizada do país, em que os valores da grande metrópole se consolidavam e impunham um novo modo de vida nas classes sociais. Na visão dele, os meios modernos de comunicação, a educação, a estrutura institucional e as condições, mesmo de vida urbana, agem num sentido claramente uniformizador. O comportamento e as atitudes dos cidadãos brasileiros, seus valores e suas aspirações sofreram profunda influência do meio urbano reorganizando a vida familiar, política, econômica e; especificamente, a vida religiosa. A forma como os atores sociais cidadãos, interessados em religião, se relacionam com as instituições produtoras desses bens é completamente diferente da forma como se relacionavam quando os valores predominantes eram os do mundo rural.

Uma tese clássica dentro da Sociologia Urbana, já apontada por nós no Capítulo Cinco deste trabalho, apontava que nos grandes centros urbanos haveria um direcionamento da população para a secularização. A inserção de populações cidadinas em relações capitalistas, provavelmente, causaria mudanças religiosas do tipo distanciamento da religião. Mas não foi este o caso da urbanização brasileira. Não existe uma relação linear entre urbanização e secularização. É interessante observar que algumas manifestações religiosas, realmente, perderam espaço nas grandes cidades, tais como o Catolicismo de *Folk*, em grande medida, porque essas formas de Catolicismo tinham pouco a oferecer quando transplantadas do meio rural para a metrópole. Mas, outras manifestações religiosas de tipo popular como o Pentecostalismo, em sua expressão clássica da AD e em sua expressão modernizadora da IURD e de outras instituições surgidas após 1970, cresceram estrepitosamente e não definham como alguns acreditavam. Como explicar o crescimento de um grupo e o definhamo de outro se ambos possuem o mesmo tronco ou raiz rural e antimoderna? Algumas explicações já são

bem conhecidas na Sociologia da Religião. Fry e Hower (1975) sintetizaram bem o pensamento da Sociologia Clássica ao afirmarem:

Estas religiões são interpretadas por estes autores como estratégias sociais utilizadas a fim de lidar com as mudanças que a população urbana pobre tem de enfrentar. Estas estratégias não são, entretanto, restritas a migrantes, mas são utilizadas pelas classes baixas em geral e, talvez também por outras classes que se deparam com problemas semelhantes. (...) A adesão das massas urbanas à Umbanda e ao Pentecostalismo teria que ser explicada em termos de exposição às relações capitalistas de produção vigentes em cidades. É compreensível que pessoas que não podem recorrer aos relacionamentos familiares existentes no campo entre camponês ou trabalhador e seu patrão, busquem substitutos em cidades onde as relações capitalistas de trabalho deixam menos margem para contatos pessoais e nas quais os empregadores não têm obrigações morais em relação aos seus empregados. É por isso que estes movimentos religiosos têm coisas significativas para oferecer aos seus adeptos. (FRY E HOWER, *apud* OLIVEN, *ibid*, p. 121).

Camargo (1973, *apud*, OLIVEN, *ibid*, p. 121) acrescenta que:

Pentecostalismo e Umbanda são importantes religiões de massa no Brasil. Para certos setores da população elas têm funções sociais e psicológicas significantes. Por exemplo, elas não só satisfazem as aspirações em relação a uma visão espiritual e mágica do mundo, mas também fornecem ao crente uma orientação definitiva em relação a sua conduta, assim proporcionando apoio emocional. (...) eles são vítimas sujeitas a um sistema econômico e social que oprime e que não é compreendido por aqueles que o operam.

Segundo as pistas deixadas pelos autores acima, Oliven (*ibid*, p. 122) argumenta que:

As classes mais baixas, não tendo nenhuma alternativa senão submeterem-se as regras do jogo econômico que crescentemente os empurra para formas mais duras de exploração, recorrem a práticas e crenças religiosas, as quais proporcionam algum consolo para sua situação e uma compreensão vicária para a perda de seus valores tradicionais.

Todavia, esta é apenas parte da resposta ao crescimento nos grandes centros urbanos de religiões como o Pentecostalismo. Como veremos no capítulo seguinte onde apontaremos as transformações do fiel em consumidor de bens religiosos, o ambiente da cidade e o crescente processo de financeirização das relações sociais afetaram a estrutura psíquica dos atores sociais urbanos, mesmo os pertencentes aos extratos mais baixos. É

erro intelectual não levar em consideração que a urbanização e a monetarização não modificaram profundamente, mesmo as classes populares, levando estas em direção à modernidade e reorganizando sua relação com a sociedade e, conseqüentemente, com a esfera religiosa. Os atores sociais, de um modo geral, se tornaram mais racionais (em seu sentido calculista opondo-se às ações valorativas ou tradicionais) em suas ações. A cidade os libertou de laços sociais que os prendiam no campo. Eles se tornaram mais livres, podiam maximizar seus interesses religiosos e podiam escolher qual religião e qual grupo vão se integrar e por quanto tempo. Tal fato obrigou as instituições religiosas a mudarem suas estratégias para atrair o maior número de fiéis possível. Firmas religiosas, como a católica, em suas manifestações populares de tipo *folk*, por não se prepararem para essa situação de quebra de monopólio e intensa concorrência, realmente definharam. Por outro lado, grupos como a AD e, principalmente, o Pentecostalismo da Igreja Universal, duas importantes instituições concorrentes do Catolicismo mágico, desenvolveram estratégias diferenciadas e obtiveram grande êxito.

Pondera-se aqui que a Sociologia Clássica do Pentecostalismo está correta quando analisa o crescimento do Pentecostalismo clássico, como o da AD, em termos de adesão religiosa motivada por problemas dos migrantes, quando são colocados frente a frente com as relações de exploração capitalistas, financeirizadas, duras e impessoais. Mas esta não pode ser a explicação para o crescimento dos novos grupos pentecostais da década de 1970 em diante, como a IURD. Essa firma cresce porque desenvolve estratégias de marketing, de intenso proselitismo e modelos religiosos adaptados à situação de concorrência conseguindo, assim, atrair grande número de clientes. Aprofundaremos esta temática adiante quando analisarmos essas instituições mais detalhadamente.

De um modo geral, a grande metrópole e as relações monetárias em escala totalizante produziram enormes transformações sociais na esfera religiosa. Se o campo evangélico tivesse se mantido o mesmo, com as mesmas estratégias de proselitismo e de ação social, também teria definhado. O fato, porém, é que os novos grupos evangélicos que surgiram no contexto urbano brasileiro desenvolveram novas estratégias, usando, sobretudo, os meios de comunicação de massa aumentando suas taxas de lucro, crescendo e se desenvolvendo mais do que no período em que o Brasil era sacralizado. Cumpre-nos observar agora a transformação do fiel em consumidor de bens religiosos, tema que veremos no próximo capítulo.

## CAP. 6 DO FIEL AO CONSUMIDOR DE BENS RELIGIOSOS

Temos discorrido, até o momento, sobre as transformações do campo religioso, especificamente do concorrido mercado evangélico. Em determinadas situações, nos referimos aos freqüentadores das instituições religiosas utilizando a terminologia: *consumidor de bens religiosos*. Este capítulo objetiva esclarecer esse conceito de consumidor religioso e fornecer uma visão mais integrada do mercado religioso evangélico brasileiro.

Como citado anteriormente, uma economia religiosa ideal é composta por alguns elementos, entre eles: firmas religiosas, competição, liberdade religiosa das firmas para se instalarem em diversos lugares, e consumidores ou clientes, que são aqueles indivíduos potencialmente interessados em bens religiosos de salvação. Nesse contexto, formulamos a seguinte questão: O que diferencia um fiel de um consumidor de bens religiosos?

A idéia central dessa discussão sobre consumidor de bens religiosos remete ao tema da liberdade religiosa.

De uma forma geral, as relações entre religião e a modernidade são temas interligados, sobretudo no que diz respeito à liberdade religiosa. A idéia de modernidade supõe a existência de uma sociedade dessacralizada com a emancipação da política, da economia, da estética, da ciência e da religião. As transformações do mundo moderno apontam para graus maiores de racionalização do mundo com autonomia das várias esferas da vida. Weber constata algo muito importante nesse processo: a autonomização da esfera religiosa e a do indivíduo como consequência da racionalização do Ocidente. Assim sendo, conclui-se que o projeto de mundo moderno marcado pela racionalização tem como consequência a emancipação e a autonomia das diferentes esferas da vida, mas impôs aos homens a obrigatoriedade de fazer escolhas em todas as áreas. O que caracteriza o novo '*modos vivendi*' é a inexistência de verdades absolutas e, conseqüentemente, de caminhos únicos. Os humanos possuem a obrigação de fazer escolhas em todos os campos de sua

vida. A escolha não é apenas uma opção, torna-se agora uma obrigação imposta para aqueles que vivem no mundo moderno.

Cada esfera da vida leva o indivíduo a uma pluralização das formas de ver o mundo. Mundo este que vai se tornando cada vez mais diversificado, com possibilidades variadas de interpretações da realidade da vida. Para Lyon (1998, p. 50), “longe do mundo único e concentrado da vida cotidiana vivida nas sociedades tradicionais, a modernidade traz uma pluralização de mundos da vida”.

Do ponto de vista do indivíduo, o homem moderno caracteriza-se pela luta incessante de sua autonomia. Para Simmel, (2001) por exemplo, o mundo moderno incitou o homem a libertar-se de todos os vínculos tradicionais promovendo o desenvolvimento sem entraves de sua liberdade e, ao mesmo tempo, a constante desconfiança e resistência do sujeito de ser nivelado e usado por outros sujeitos e por instituições. Assim, o homem moderno, principalmente o homem cidadão, é um sujeito autônomo, liberto de amarras tradicionais e livre para fazer escolhas na sociedade.

Diferentemente do homem do campo, que ainda guarda a raiz da cultura, valores, usos e costumes de mudanças lentas, regada por laços afetivos e sentimentos familiares, a vida do homem moderno é uma vida intelectualizada, racionalizada, composta de pessoas sem raízes e, portanto, livres para agir sem “qualquer” constrangimento de ordem tradicional ou familiar. O tipo cidadão é, portanto, mais racional-pragmático e menos guiado por sentimentos e tradições.

Do ponto de vista institucional, vale ressaltar que a modernidade provoca não apenas a diferenciação das esferas sociais, mas também a diferenciação no interior de cada esfera. A modernidade, como indicamos nos primeiros capítulos, inaugura o pluralismo ideológico e religioso. É o Estado moderno, laico e desvinculado de amarras religiosas que vai garantir, de um lado, a liberdade de pensamento e de escolhas e, de outro, a liberdade religiosa.

A liberdade religiosa assume, então, duas dimensões: **1-** liberdade das firmas para atuarem no mercado, competindo com as demais firmas, por fiéis, e **2-** liberdade dos fiéis para escolherem a firma religiosa que mais lhes agrada. A novidade aqui, não está apenas nas religiões, mas, sobretudo, na forma como os indivíduos se relacionam com elas no momento de ampla liberdade de escolha. As firmas passam a se organizar, levando em

consideração, dentre outros fatores, as demandas do mercado. Os indivíduos, sujeitos autônomos, estabelecem novas relações com as instituições religiosas, tendo como pano de fundo dessa relação a liberdade pessoal e a racionalidade das escolhas.

Se as relações afetivas entre as pessoas se fundam em sua individualidade, as relações racionais tornam os homens elementos de cálculo, indiferentes em si mesmos, só tendo interesse por seu rendimento, grandeza objetiva; o cidadão converte seus fornecedores em clientes, criados e, frequentemente, pessoas com quem a sociedade o obriga a conviver, em elementos de cálculo, ao passo que, em meio mais restrito, o conhecimento inevitável que temos dos indivíduos leva, de modo igualmente inevitável, a uma coloração mais sentimental do comportamento e faz com que superemos a avaliação puramente objetiva do que damos e recebemos (SIMMEL, 1992, p. 335-336).

Parafraseando Simmel, em um quadro mais primitivo, as mercadorias religiosas são produzidas diretamente para o cliente que as pede, de modo que as firmas e os clientes conhecem um ao outro. No quadro da grande cidade moderna, boa parte das firmas religiosas vive quase exclusivamente da produção destinada ao mercado, quer dizer, a clientes que as firmas religiosas desconhecem por completo. Isso confere ao interesse das duas partes uma objetividade e um egoísmo implacável, entregando-se a cálculos racionais, não temendo desviar-se de seus fins pelas relações impessoais.

As mudanças nas relações entre esses dois agentes trazem transformações para as firmas religiosas que precisam repensar seu lugar nesse novo ambiente, pois a ênfase desloca-se da religião e, conseqüentemente, da firma religiosa, para o consumidor de bens ou cliente. A esfera religiosa encontra-se agora subordinada à preferência (gosto) do sujeito. Para Sanchez [1998?, p.8 ]

Ao mesmo tempo em que a modernidade promove o deslocamento da ênfase do institucional para o sujeito, acontece, em consonância com esse fenômeno, o deslocamento de concepções religiosas monolíticas – como são as tradicionais – para concepções religiosas difusas e maleáveis que permitem arranjos, sobreposições e a reinvenção a partir do sujeito.

O eixo do mundo moderno se torna o sujeito. Ele se autocompreende no mundo atual: ele é abolutizado no seu papel “como raiz, núcleo e origem da própria vida social, como autônomo e legítimo de análise, enfim como critério único de verdade salvífica. É a partir desse indivíduo– de suas necessidades, de suas aspirações, de suas experiências – e

não mais em torno e na esteira das instituições religiosas que o campo religioso se reestrutura” (SANCHIS, 1995, p. 88-89). A demanda dos fiéis torna-se o elemento principal e a maior força que atuará no mercado e contra a autonomia das instituições religiosas.

Há claramente um deslocamento do âmbito da esfera religiosa, mais especificamente da instituição religiosa, para a esfera individual. Essa afirmação é confirmada também em pesquisas realizadas em todo o Brasil por alguns cientistas sociais da religião que investigam trânsito religioso. Antes, porém, de chegarmos a trabalhar com elas, cumpre-nos tecer mais algumas considerações.

### **6.1. Quando esse processo acontece no Brasil?**

Esse deslocamento do âmbito institucional para o individual começa a acontecer no mercado religioso brasileiro a partir do momento em que o monopólio religioso é quebrado, quando as firmas religiosas evangélicas começam a atuar concorrendo com a firma católica. Enquanto existiam estruturas legais e jurídicas sacralizadas que inibiam a existência de competição e da diversidade de idéias não podíamos falar em modernidade na esfera religiosa

A transformação do fiel em consumidor de bens religiosos começa a se apresentar mais nitidamente a partir da consolidação da sociedade moderna brasileira nas décadas de 1960 e 1970, quando a população urbana ultrapassa a população rural e os valores do campo são questionados e novos valores são cimentados nas consciências individuais. Evidentemente a sociedade como um todo não partilha desse processo uniformemente. Certas regiões do país avançam mais do que outras e mesmo dentro de uma mesma região há claros níveis de modernização.

Contudo, quando temos como base da investigação sociológica o princípio da escolha racional, partimos do pressuposto de que os indivíduos tendem a maximizar seus lucros e minimizar suas perdas. Em uma sociedade tradicional, onde os vínculos sociais estão bem presentes e atuantes nas mentes das pessoas, o fiel permanece na comunidade mesmo que esta não esteja satisfazendo seus desejos ou fornecendo os bens religiosos que



ele almeja consumir. As forças sociais o constroem a permanecer na comunidade religiosa, mesmo contra sua vontade. O fiel é, sobretudo, **leal** à comunidade que faz parte, trabalha nela e permanece adepto, muitas vezes, até a morte. Aqui, por forças sociais, não há maximização dos ganhos religiosos, isto não quer dizer que a ação desse indivíduo não seja racional. Ela é uma ação racional, mas dirigida por valores ou conforme a tradição. Muitas vezes este ator negocia com o meio no qual está inserido e perde religiosamente, mas, ganha socialmente por se manter fiel à comunidade religiosa originária.

Todavia, quando os vínculos sociais se tornam flexíveis ou desaparecem, este fiel tende a procurar maximizar seus ganhos religiosos, e se for conveniente, ele mudará de firma religiosa tantas vezes quanto forem necessárias, objetivando sempre satisfazer seus próprios interesses. As transformações sociais e de mentalidade que foram demonstradas no capítulo anterior aprofundaram-se nas décadas de 1980 e 1990. Vejamos alguns dados importantes sobre o Brasil moderno dos anos de 1990 que corroboram com nossas afirmações sobre consumidor de bens religiosos. Os dados que seguem fazem parte de pesquisas feitas sobre trânsito religioso no Brasil.

## **6.2. Trânsito Religioso**

Uma grande pesquisa que, dentre outros, analisou o trânsito religioso no país, foi a pesquisa *Comportamento Sexual da População Brasileira e Percepções do HIV/Aids*, realizada em todo o Brasil em 1998 pela Cebrap para o Ministério da Saúde<sup>50</sup>. Foram realizadas 3.600 entrevistas com indivíduos entre 16 e 65 anos, moradores da área urbana de 169 microrregiões do Brasil que correspondem a 77,7% do universo brasileiro. No questionário foram incluídas sete perguntas que contemplavam o tema religioso.

O resultado da pesquisa foi bastante interessante, pois indicou que aproximadamente 26% da população brasileira já mudou de religião pelo menos uma vez na vida. Os pesquisadores Almeida e Monteiro apontaram para a circulação de pessoas pelas diversas instituições religiosas, e neste processo as maiores constatações encontram-

---

<sup>50</sup> COORDENAÇÃO NACIONAL DE DST/Aids. *Série Avaliação*. Brasília, Ministério da Saúde, n.4, out. 2000.

se entre os evangélicos, cuja fragmentação institucional cresceu a partir de meados do século XX. Para estes pesquisadores que analisaram os dados sobre esta pesquisa:

A intensidade da circulação varia de acordo com as instituições envolvidas, como se houvesse fluxos mais intensos entre algumas do que entre outras. Trabalha-se com a hipótese de que as pessoas não mudam de religião de maneira aleatória. A movimentação ocorre em direções precisas, dependendo das instituições envolvidas. Algumas instituições são preferencialmente "doadoras", enquanto outras são mais "receptoras"; algumas trocam adeptos entre si, enquanto em outras são as crenças que circulam mais (ALMEIDA E MONTEIRO, 2004, p. 3)

Os dois pesquisadores, entretanto, descartam e discordam das correntes de pensamento que trabalham com a metáfora do mercado religioso. Para eles:

Uma das tentativas para compreender esse fenômeno reduziu a diversidade religiosa à metáfora do mercado. Estaria subjacente a esse enquadramento do pluralismo a idéia de que a racionalização do sagrado no mundo moderno realizar-se-ia pela transformação das crenças em mercadorias a serem consumidas pelos adeptos que, volúveis, escolheriam os produtos segundo suas necessidades imediatas. (ALMEIDA E MONTEIRO, 2004, p. 2).

Contudo, seus dados apontam para a direção oposta ao que eles afirmam. A racionalização do mundo moderno produziu a racionalização da vida religiosa e as religiões foram transformadas em mercadorias a serem consumidas pelos adeptos que possuem a liberdade de escolher os produtos segundo seus gostos e suas necessidades. Vejamos , a seguir, alguns dados da pesquisa.

De acordo com os pesquisadores, esse quadro de transito religioso se intensificou nas últimas três décadas. Concomitante à circulação de pessoas, ocorreu também a multiplicação das alternativas religiosas, encontrando sua expressão máxima entre os evangélicos, principalmente entre os pentecostais. Um dado muito importante da pesquisa indica que o segmento pentecostal é composto principalmente por jovens e adultos e um pequeno número de pessoas com mais de 55 anos de idade. Os jovens constituem a maior parte da clientela entre os pentecostais. Essedado confirma nossa hipótese de que no campo religioso evangélico, aqueles grupos sociais menos enraizados em culturas tradicionais e que de alguma maneira tiveram contato com as estratégias de marketing e de proselitismo encontrados nas firmas evangélicas, tendem a abandonar sua antiga religião para filiarem-

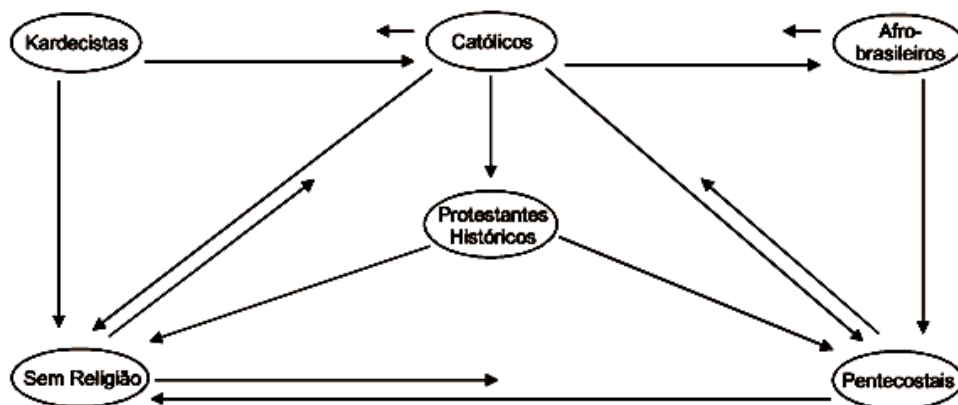
se àquelas que mais lhes agradam. Entre todas as alternativas, as firmas evangélicas seriam as mais atrativas. A migração ocorre, sobretudo, entre os mais jovens dos grandes centros urbanos e das áreas mais modernas do país, justamente porque de um lado a propaganda e a concorrência são mais intensas e, de outro, porque a cidade liberta os indivíduos de suas amarras, mesmo entre as mulheres, que teoricamente sempre estiveram mais presas aos laços culturais. Na verdade, foi nesse gênero que a pesquisa encontrou maior circulação religiosa. O trecho abaixo corrobora com nossas afirmações.

São elas (as mulheres) as que mais mudam e, na maior parte das vezes, sempre direcionadas para outras religiões. O Sul-X (Sul, Sudeste menos Minas gerais e Espírito Santo) por sua vez, foi a única região onde as pessoas mudaram de filiação acima da média nacional, criando o cenário mais plural do Brasil. Os muito pobres com pouquíssima escolaridade e os muito ricos e de alta escolaridade mudaram muito menos de religião. Em resumo, a mudança ocorreu de forma mais concentrada no Sul-X, nas classes C e D, com escolaridade baixa e média e entre as mulheres, segmentos em que os pentecostais mais se proliferaram. (ALMEIDA E MONTEIRO, 2004, p. 8-9)

Os dados apresentados acima indicam ainda que as classes C e D possuem uma grande mobilidade social, esse segmento dos grandes centros urbanos corresponde à classe média do país, grupo potencialmente interessado em bens religiosos, mas com poder de decisão e autonomia no que se refere às suas escolhas. São grupos que vivem nas metrópoles brasileiras, cidadãos há muitas décadas e desenraizados da cultura tradicional. São eles os consumidores de bens religiosos. Entendemos que são grupos sociais que a cada dia aumentam seu grau de exigência com relação ao consumo de bens religiosos e não permanecem nas instituições religiosas se elas não estiverem oferecendo bens religiosos que atendam às demandas específicas. De um modo geral, trata-se de um segmento do mercado cada vez mais exigente, livre de constrangimentos externos e, portanto compelido a mudar de religião ou migrar de uma firma para outra se suas necessidades não forem atendidas.

Abaixo, extraímos um quadro interessante, elaborado pelos autores, que mostra a circulação dos fiéis pelas várias alternativas religiosas do país (ALMEIDA E MONTEIRO, 2004, p. 13).

**FIGURA 1**  
Padrões de Migração entre Religiões



Fonte: Almeida e Monteiro

O quadro acima demonstra que a sociedade brasileira nas últimas três décadas passou por significativas transformações e os indivíduos assumiram definitivamente uma postura mais racional, no sentido de que calculam suas relações com a esfera religiosa. Estão mais distantes e sóbrios em relação às firmas religiosas. Para alguns autores, como Siqueira (1999), a sociedade brasileira está passando por, pelo menos, dois importantes processos: 1) A destraditionalização da religião e 2) A desinstitucionalização da identidade religiosa. A religião estaria cada vez mais vinculada à consciência individual e menos à estrutura institucional. Siqueira é perspicaz em sua análise ao perceber o grau de liberdade encontrado nas consciências individuais no momento da escolha e da adesão religiosa.

Esse processo de autonomização da consciência individual libera os indivíduos para a experimentação religiosa buscando, sobretudo, a auto-realização e a maximização dos ganhos. Segundo a autora, o traço mais importante dos últimos trinta anos no campo religioso é a liberalização religiosa (Parker 1997) e a identidade religiosa flexível-flutuante (Mardones 1994).

Siqueira, todavia, discorda da idéia de que o campo religioso estaria vivenciando uma situação em que as definições de clientes ou consumidores religiosos seriam as mais apropriadas para definir esse universo. Mas quando analisamos especificamente o campo evangélico esta é a melhor definição, a mais apropriada, pois a busca da maximização dos ganhos é o princípio norteador das consciências dos atores evangélicos. A autora afirma que:

(...)A religião tende a ir se convertendo, cada vez mais, em algo voluntário, desejado e privatizado, na medida em que a adesão a uma comunidade ou grupo religioso já não é uma consequência inevitável, dada pelo nascimento. Na contemporaneidade, mesmo que a pessoa se integre a partir do grupo ou da família onde nasceu, é ela que cada vez mais que escolhe ou decide sobre sua adesão (ibid, p. 2)

O princípio da individualidade é reforçado pela possibilidade de escolha da comunidade religiosa em que o cliente, interessado em bens religiosos, tem à sua disposição. Ainda segundo Siqueira (ibid p. 2):

Estamos diante de um processo de desinstitucionalização das religiões históricas e de destradicionalização da religiosidade, a partir da ênfase no presente, nas diferenças, na experimentação, no indivíduo e na ruptura com a noção de representação. Esta destradicionalização tende a ser associada, a um pós-cristianismo, sobretudo a um pós-catolicismo. O movimento de desinstitucionalização religiosa ou banalização das fronteiras religiosas e de quebra do monopólio ou da hegemonia do catolicismo é acompanhado por um processo cada vez mais forte de composição de um pluralismo religioso.

A pesquisa “*Novo Nascimento*”<sup>51</sup> realizada na década de 1990 por alguns dos pesquisadores da sociologia da religião no Brasil ratifica nossas afirmações sobre a transformação do fiel em consumidor de bens religiosos. Os seus resultados apontam que 25% dos evangélicos pertenceram a mais de uma denominação. A filiação religiosa está vinculada a interesses próprios dos fiéis e não mais a estruturas religiosas de tipo tradicional. Para Prandi (1996, p. 45) o campo religioso brasileiro caracteriza-se por um trânsito generalizado de fiéis pelos diversos credos, e a fé evangélica foi uma das que mais atraiu adeptos de outras instituições. Almeida (1999, p. 175-178) acrescenta que parte do trânsito ocorreu entre as próprias denominações, cuja rotatividade de fiéis é da ordem de 25%. Ainda analisando os dados da mesma pesquisa, Fernandes (1997) destaca que o *ethos* "evangélico" que, por ser base de fé comum, perpassa as denominações e facilita a mudança de filiação religiosa. A pesquisa fornece dados que apontam que houve realmente uma transformação do fiel em consumidor de bens religiosos, sobretudo quando analisamos o campo evangélico.

---

<sup>51</sup> Os dados desta pesquisa estão publicados em: FERNANDES, Rubem C. SANCHIS, Pierre VELHO, Otávio G. PIQUET, Leandro MARIZ Cecília e MAFRA, Clara. **Novo Nascimento: os evangélicos em casa, na política e na igreja**. Rio de Janeiro, Mauad, 1998.

O debate analítico sobre a circulação das pessoas entre as várias religiões vem sendo travado a partir de pesquisas localizadas em determinadas regiões ou metrópoles brasileiras. A própria pesquisa *Novo Nascimento*, acima mencionada, foi realizada apenas no Estado do Rio de Janeiro e suas conclusões generalizadas para o restante do país. Ainda não haviam sido produzidos dados a nível nacional que expressassem a realidade religiosa brasileira e auxiliassem a compreensão dos processos motivadores dessa ação de mudança religiosa. Em 2002, contudo o CERIS<sup>52</sup> (Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais - CERIS) publicou os resultados da pesquisa “*Mobilidade Religiosa no Brasil*” que contemplou o estudo de 23 capitais e outras grandes cidades brasileiras.

A pesquisa realizada pelo CERIS é mais abrangente do que a realizada em 1992 pelo ISER no Rio de Janeiro e sua análise permite uma avaliação consistente sobre trânsito religioso no Brasil no começo do século XXI, sobretudo entre aqueles maiores de 17 anos. Segundo o CERIS, foram considerados 2.870 questionários referentes a 23 capitais brasileiras e 27 outros municípios. No conjunto, cinquenta municípios brasileiros participaram da pesquisa. As capitais, que por motivos de força maior, não puderam ser contempladas na pesquisa foram: Aracaju (SE), Porto Velho (RO), São Luís (MA) e Vitória (ES). Para os pesquisadores do CERIS, a presença crescente de instituições evangélicas no campo religioso brasileiro, bem como de novos movimentos religiosos que conjugam práticas esotéricas com outras de tradição cristã, produzem um efeito de contaminação ou simbiose nas Igrejas históricas. Mais do que isso, para nós, a concorrência produz um efeito generalizado de mutação das instituições religiosas de salvação. Estas se vêem forçadas a adaptar-se às novas demandas espirituais dos indivíduos, o que se expressa, muitas vezes, em formas religiosas e ofertas de bens religiosos novos no campo religioso brasileiro.

Um elemento interessante dessa pesquisa é o fato de que, embora tenha sido realizada em todo o país, não destoa dos dados da pesquisa realizada pelo ISER em 1992,

---

<sup>52</sup> O CERIS realizou duas pesquisas. A primeira: **Mobilidade Religiosa no Brasil**, pesquisa realizada em 2002, cujos resultados foram publicados em 2005. Foi feita também uma segunda pesquisa realizada pelo CERIS “*Novas Formas de Crer*”, um estudo qualitativo que reuniu 435 entrevistas nas seis principais metrópoles brasileiras, com fiéis do catolicismo (RCC e CEB’s), Pentecostalismo (Assembléia de Deus) e indivíduos sem religião. Os dados foram apresentados na Conferência nacional dos Bispos do Brasil na 43ª Assembléia Geral em Itaiaci Indaiatuba-SP 9-17 de Agosto de 2005. Todos os dados da Pesquisa estão dispostos no site. <http://www.ceris.org.br/pesquisas>.

mas os atualiza e acrescenta novos elementos. Abaixo apresentamos alguns dos dados da pesquisa.

A pesquisa mostra que 24% da população já mudou de religião em algum momento de suas vidas, restando 68,3% que nunca o fizeram e 8,2% que não forneceram informações a esse respeito. A faixa etária não se apresentou como uma variável determinante quando analisada a mobilidade religiosa, ou seja, essa mobilidade ocorre nas diversas faixas etárias variando entre 12% e 27%. Os adultos na faixa dos 36-45 (26,3%) e dos 46-55 anos (27 %) compõem o grupo etário que mais transitou entre as religiões (CERIS, *ibid*, p. 3).

E ainda:

A proporção de homens e mulheres que experimentaram a mudança ou trânsito religioso é praticamente a mesma, sendo ligeiramente mais elevada entre os homens (23,9%) que entre as mulheres (23,1%). Destaque-se que 67,5% dos homens declararam nunca ter mudado de religião. No grupo feminino, essa situação ocorre para 69,2%. Em relação ao estado civil, a pesquisa identificou a prática do trânsito religioso em maior proporção entre pessoas divorciadas (52,2%) ou separadas judicialmente (35,5%). Porém, da mesma forma que a mobilidade religiosa. (CERIS, *ibid*, p. 3)

Segundo os pesquisadores do CERIS, a mudança de religião no Brasil, hoje, constitui uma prática de 24% da população, dado semelhante ao encontrado por Almeida na pesquisa realizada pelo CEBRAP e do Censo do IBGE realizado em 2000. Chegou-se, também, ao resultado de que a mobilidade acontece de forma diferenciada entre as diversas instituições religiosas.

Entre os que atualmente se declaram católicos, 4% afirmaram já ter mudado de religião. Os informantes de religiões com presença minoritária no Brasil (outras religiões), são os que apresentaram maior mobilidade religiosa (89,3% já transitaram), seguidos dos evangélicos pentecostais (84,6% já transitaram). (CERIS, *ibid*, p. 4).

A pesquisa destaca o fluxo de evangélicos pentecostais, afirmando que eles costumam transitar entre as igrejas históricas e entre as alternativas existentes dentro do pentecostalismo e neopentecostalismo, numa mobilidade intra-evangélica. Este dado comprova nossa tese de que presenciamos hoje uma transformação do evangélico, em um consumidor de bens religiosos com uma filiação religiosa cada vez mais fluida. A escolha da religião será, então, orientada por critérios diferentes da tradição e da cultura, como o

conforto, o bem-estar e a conveniência. A filiação religiosa não é mais, nos dias de hoje, uma imposição social nem uma herança cultural.

Essa pesquisa também chegou à conclusão de que o sentimento de bem estar em um determinado grupo religioso, e ainda a aproximação com Deus, foram as principais motivações dos entrevistados para mudar de religião.

Assim, no universo de 4% de católicos que transitaram por outras religiões, 33,8% estão na Igreja Católica por sentirem-se bem nela. A proporção de evangélicos pentecostais que indicaram esta como a principal motivação que justifica sua escolha religiosa é similar, chegando a 31,3%. Evidencia-se que cada vez mais as pessoas procuram a religião para atender a necessidades de ordem subjetiva. A busca da religião como instituição capaz de ajudá-las em momentos de dificuldades foi mencionada por 18,7% dos católicos e por 30,5% dos que pertencem ao grupo de “outras religiões”. Esta opção foi assinalada logo depois, levando-se em conta a importância atribuída pelos entrevistados. A aproximação com Deus foi outra motivação eleita por 20,2% dos católicos e 26% dos evangélicos pentecostais, para a escolha da religião atual. (CERIS, *ibid*, p. 6).

Os dados indicam que o interesse próprio e a necessidade de satisfação dos anseios estão acima outras questões quando o indivíduo decide pela filiação ou desfiliação religiosa. De acordo com a pesquisa, a discordância do fiel em relação à doutrina pregada é o principal motivo da saída dos evangélicos das instituições religiosas. À medida que a mensagem religiosa não é bem aceita como bem de consumo religioso atraente, o cliente religioso rapidamente procura outra instituição. O segundo motivo apontado pelos entrevistados como fator de mudança de uma firma religiosa para outra foi a ausência de apoio da religião anterior em momentos de dificuldades pessoais; 21,5% dos evangélicos pentecostais afirmaram que mudaram de firma religiosa por esse motivo.

Na sociedade moderna a religião não ficou à margem dos processos de mudanças, nem as firmas religiosas nem os atores que a compõe. A liberdade individual, valor fundamental para o individualismo moderno, parece viver agora o seu auge, alcançando todas as esferas da vida, inclusive a religiosa. A mudança de concepção do fiel ao consumidor de bens religiosos é um fato social real.

O fiel incorpora esses valores individualistas da sociedade e assume a característica de consumidor de bens religiosos. Se na situação anterior o fiel teria por princípio estar ligado a uma instituição e compartilhar seus valores éticos e morais, acreditando no sentido



da vida produzido pela instituição religiosa de salvação bem como nas suas explicações últimas sobre a existência humana, nesse novo momento, ele está livre dos vínculos institucionais e das explicações totalizantes. Está livre para satisfazer suas necessidades pessoais, para fazer suas escolhas individuais dentro de um leque cada vez mais amplo de opções e sem constrangimentos de ordem tradicional ou moral. Na pesquisa realizada pelo CERIS, as pessoas declararam mudar de religião até seis vezes, sendo que a concentração é de até três. Chamou a atenção dos pesquisadores a proporção de entrevistados que não informou o número de vezes que já transitaram. Para os pesquisadores, essa atitude dos entrevistados pode revelar que “perderam a conta” do quanto transitaram pelas diversas religiões, já que a pergunta era dirigida apenas aos que fizeram mobilidade. 17% dos evangélicos históricos e 13,5% dos pentecostais não falaram ou não sabiam quantas vezes tinham mudado.

O consumidor de bens religiosos encontra sentido no consumo e na racionalidade que ele dará as suas escolhas. Assim o novo perfil do evangélico em franca expansão é aquele que se reconhece como religioso, mas sem vínculos ou ligações institucionais. O novo crente proclama que é possível viver com um sentido religioso sem, contudo, pertencer a uma instituição. Se for necessário mudar de firma várias vezes durante a vida para satisfazer as necessidades pessoais ele o fará.

No mercado religioso, ao ser o fiel transformado em consumidor de bens religiosos, pelas facilidades e oportunidades que possui de escolher a religião e a comunidade que desejar, deixa ele de ser um crente ou fiel de uma instituição e de seus princípios, para se transformar num fiel a si mesmo e aos seus anseios, satisfazendo suas necessidades pessoais do tipo emocional, existencial ou econômico.

**Parte III**  
**ESTUDO DE CASO: AD e IUDR**

## **CAP. 7 ESTRUTURA E ORGANIZAÇÃO NAS EMPRESAS RELIGIOSAS DE SALVAÇÃO**

Na terceira e última parte desse trabalho faremos uma análise comparativa entre duas das instituições evangélicas mais importantes do Brasil, a AD e a IURD, observando seus modelos e sua cultura organizacional, analisando ainda seus organogramas e sua capacidade de atuação no mercado religioso. Antes, porém, de começarmos a analisar as instituições, cumpra-nos fazer algumas considerações em termos de teoria das organizações.

Ainda que existam outros fatores que influenciam a estrutura organizacional das firmas e, levando em conta que as organizações religiosas são mais complexas do que descrevemos nesse trabalho, consideramos apropriado realizar o levantamento de um referencial teórico, como embasamento para a análise das transformações que estão ocorrendo nas instituições religiosas em referência, uma vez que essas mudanças podem decorrer de fatores ambientais, sociais ou históricos.

Segunda argumenta Serra (2005), o tema da estrutura organizacional foi alvo de intensas discussões teóricas durante a década de 60 e a primeira metade dos anos 70 na administração. Segundo ainda o autor, a partir daí, constatou-se um declínio do interesse sobre essa temática e esse componente das organizações (HALL, 2004). Todavia, é importante compreender o que se entende por estrutura e organização na teoria da administração para podermos prosseguir com nossas reflexões. A importância dos estudos sobre estrutura organizacional está relacionada a vários motivos, dentre os quais, o fato de que a estrutura organizacional circunda e influencia os agrupamentos e processos de comportamento organizacional, que, por sua vez, influenciam a eficiência, a flexibilidade e a interação com o ambiente circundante, bem como separam as partes da organização entre si e ajudam a mantê-las interligadas.

Serra baseado em Hall indica que a estrutura dá as bases para o funcionamento da organização. Hall considera três funções básicas de uma estrutura organizacional.

A primeira função é a realização de produtos organizacionais e o atingimento de suas metas; em segundo lugar, as estruturas se destinam a minimizar ou regulamentar a influência da variação individual, de modo que prevaleçam as exigências organizacionais sobre as individuais; e por fim, é função da estrutura organizacional estabelecer as posições de exercício de poder, tomada de decisão e execução de atividades. Hampton (1983) corrobora com esse ponto de vista e acrescenta que a estrutura contribui com a organização quando esclarece as responsabilidades e autoridade dos membros, facilita a comunicação e o controle, auxilia na tomada de decisão e diferencia as atividades que são executadas (HALL, 2004, *apud* SERRA, *ibid*, p.31).

Tachizawa, Cruz e Rocha (2001, p. 87) afirmam que embora haja inúmeros fatores que possam afetar a estrutura e o funcionamento das organizações, a incerteza ambiental destaca-se entre os mais importantes, visto que “deriva da capacidade para compreender e controlar as ações, quer internas, quer externas à organização”. Tal atitude constitui-se em uma tarefa muito difícil e arriscada, pois independe das ações organizacionais mas, principalmente, do comportamento do ambiente.

Nesse sentido, o ambiente (externo e interno à organização) e a estrutura organizacional podem ser encarados como variáveis relacionáveis que buscam, através de uma maior interação, a maximização da eficiência organizacional.

Os trabalhos de Lawrence e Lorsch (1967, *apud* KAST E ROSENZWEIG, 1976) também trataram das relações entre ambiente e estrutura. Contudo, procuraram avançar, uma vez que tinham interesses em distinguir o desempenho de empresas dentro de um mesmo setor e entre diferentes setores para saberem como elas se estruturam em resposta ao ambiente exterior. Com esse mesmo intuito tentaremos indicar qual firma religiosa evangélica brasileira está mais bem adaptada a responder as demandas do mercado.

Serra tentou encontrar uma compreensão sobre estrutura organizacional, e percebeu nos estudos de Hatch (1997) uma definição bastante ampla que concebe a estrutura organizacional como o relacionamento entre as partes de um todo organizado. Igualmente, Bowditch e Buono (1992, p.167) admitem que a estrutura organizacional pode ser definida como “padrões de trabalho e disposições hierárquicas que servem para controlar ou distinguir as partes que compõem uma organização”. De modo mais específico, Stoner e Freeman (1992, p. 230) definem estrutura como a "forma pela qual as atividades de uma organização são divididas, organizadas e coordenadas". Na mesma direção Mintzberg (1995, p.10), afirma que a estrutura organizacional pode ser entendida como “a soma total

das maneiras pelas quais o trabalho é dividido em tarefas distintas e como é feita a coordenação entre essas tarefas".

## **7.1 A estrutura organizacional e seus componentes**

Considera-se nesse trabalho que a melhor maneira de analisar uma estrutura organizacional é a partir de seus elementos componentes. Com esse propósito, alguns teóricos foram consultados a fim de se obter uma razoável base para as discussões posteriores, segundo o modelo de análise dessa pesquisa. Mesmo havendo alguma variação de nomenclatura, constatou-se um certo consenso entre os autores sobre quais sejam os principais componentes estruturais de uma organização. Assim, entre todas as características apresentadas por uma gama de autores destacamos as seguintes categorias como partes genéricas da teoria organizacional, a saber: *complexidade, coordenação/controle e centralização*.

- **Complexidade**

Segundo Serra, essa categoria é identificada na reprodução da diferenciação organizacional, percebida através do processo de divisão do trabalho e do número de níveis hierárquicos. Para Hatch (1997), Bowditch e Buono (1992) a complexidade está associada ao conceito de diferenciação, seja ela horizontal ou vertical. Além destes sentidos de diferenciação, Hall (2004) admite também a dispersão espacial como dimensão da complexidade. Dessa forma, quanto mais diferenciada a organização horizontal e verticalmente, mais complexa ela será.

- **Coordenação e controle**

Refere-se aos instrumentos, formais ou informais, utilizados para que as tarefas realizadas na organização sejam devidamente integradas, portanto, implica entre tantas formas de trabalho, no controle de resultados.

A função do controle abrange as atividades desenvolvidas pelos administradores para adequar os resultados reais e os planejados. Para haver coordenação e controle é necessário que haja três condições básicas:

- 1) padrões ou normas dos resultados desejados.
- 2) informação para que se possam comparar os resultados reais e os planejados.
- 3) ação corretiva, porque sem a capacidade de ação corretiva a função de controle não tem sentido. Os administradores exercem o controle para ver se os resultados foram satisfatórios, e se não foram, quais as razões disso.

Segundo Gibson, Ivancevich e Donnelly (1981), o controle é o cumprimento de uma seqüência lógica. As atividades de controle abrangem seleção e alocação do pessoal selecionado, inspeção do material, avaliação de desempenho, análise e outras técnicas administrativas bem organizadas.

O controle interno de uma organização pode ainda ser definido como:

Um conjunto de atividades envolvendo planos, métodos e procedimentos, assegurando os objetivos a serem alcançados". (...) Qualquer ação tomada pela administração, assim compreendida tanto a alta administração como os níveis gerenciais apropriados, para aumentar a probabilidade que os objetivos e metas estabelecidas sejam atingidos. A alta administração e a gerência planejam, organizam, dirigem e controlam o desempenho de maneira a possibilitar com razoável certeza essa realização (SEST *apud* SERRA, *ibid*, p.42).

Por outro lado, para Stoner; Freeman (1992, p. 232) a coordenação refere-se ao "processo de integrar objetivos e atividades de unidades de trabalho separadas (departamentos ou áreas funcionais) com a finalidade de realizar com eficácia o que foi planejado pela organização". Já Wagner e Hollenbeck (200, p. 301) afirmam que a coordenação "é um processo no qual as ações, de outro modo desordenadas, são integradas de forma a produzir um resultado desejado".

Quando se pensa em estrutura dois elementos são de fundamental importância, a saber: a divisão do trabalho em diferentes tarefas e a consecução da coordenação entre tais tarefas". Para Serra, estruturar uma organização consiste, fundamentalmente, em dividir tarefas (diferenciação) e coordená-las (integração). Uma vez que haja diferenciação, é necessário haver coordenação.

Na visão de Mintzberg (1995) a operacionalização da coordenação com vistas à integração de esforços na organização se dá através dos seguintes mecanismos básicos:

- **“Ajustamento mútuo:** coordenação obtida pelo simples processo de comunicação informal ou pela troca direta de informações entre os membros da organização;
- **Supervisão direta:** ocorre quando uma pessoa assume a responsabilidade pelas atividades de um grupo de pessoas, dando a elas instruções e monitorando suas ações;
- **Padronização:** coordenação por meio de padrões e procedimentos pré-estabelecidos. Pode ocorrer por meio da *padronização das habilidades* (especificação do tipo de treinamento necessário para executar o trabalho), da *padronização do processo de trabalho* (especificação ou programação das seqüências do trabalho) e *padronização das saídas* (especificação dos resultados de trabalho esperados) (MINTZBERG, 1995, *apud* SERRA, *ibid.* p. 37).

Ainda no entender de Mintzberg, sendo a padronização uma forma de coordenação na qual as regras e procedimentos são formalizados, é correto pensar na **formalização** também como uma forma de se obter coordenação e controle.

Na mesma direção Hall (*ibid.*, p. 68) coloca que a formalização contempla "as normas e procedimentos concebidos para lidar com as contingências enfrentadas pela organização;" e Wagner e Hollenbeck (*ibid.*, p. 309) admitem a formalização como "o processo de planejar regulamentos e padrões que possam ser utilizados para controlar o comportamento organizacional".

Wagner e Hollenbeck chamam a atenção para outros veículos, além da formalização, capazes de promover a padronização nas organizações, dentre os quais destacaríamos a *profissionalização*, o *treinamento* e a *socialização* que também constituem formas de coordenação. Sobre este tema Serra (*ibid.*, p.38) acrescenta que:

A profissionalização refere-se ao processo de contratação de profissionais previamente habilitados, que atendam aos padrões exigidos pela organização. O treinamento promovido pela organização é responsável por capacitar seus membros, dando-lhes as habilidades necessárias para desempenho de uma função. Já a socialização diz respeito ao variado e muitas vezes sutil, processo de doutrinação a que os membros da organização são submetidos ao serem contratados.

- **Centralização**

De um modo geral, esta categoria está diretamente associada ao processo decisório da organização, logo, diz respeito à concentração e distribuição de poder entre os níveis

organizacionais. “Nesse sentido, a possibilidade de centralização ou descentralização de uma estrutura dependerá do quanto o poder estará centralizado sob a posse de poucos ou repartido entre muitos” (SERRA, *ibid*, p.39). Da mesma maneira Wagner; Hollenbeck entendem a centralização como a concentração de autoridade e decisão na cúpula de uma empresa. Por sua vez, Bowditch e Buono (1992), citam este componente organizacional como o local da autoridade para tomada de decisões na organização.

Hall salienta que além da centralização ser sistematicamente associada à questão da tomada de decisão, ela também pode se referir à maneira pela qual as atividades são avaliadas. Serra argumenta que independentemente do nível organizacional em que as decisões sejam tomadas, haverá centralização, quando a avaliação for efetuada por pessoas no topo da organização. Um dado interessante em relação a esta questão, é que a imagem que a organização tem de seus membros, pode ser revelada por intermédio da centralização.

Hall (2004, p. 82) afirma que "quando altamente centralizada, não há confiança no pessoal para que tomem decisões ou se auto-avaliem". Ao contrário das organizações menos centralizadas, que indicam abertura e confiança por parte da direção, favorecendo a autonomia dos seus membros (SERRA, *ibid*, p. 40).

De outro modo, conforme o dizer de Hall, a centralização favorece o processo de coordenação das organizações. Hatch (1997, p. 169) é adepta desse parecer e acrescenta ainda que os "estudos sobre centralização mostram que a quantidade de comunicação, comprometimento, e satisfação tendem a ser maior em organizações descentralizadas, mas a coordenação e controle são mais difíceis de se realizarem". Entendemos que a centralização costumeiramente afeta negativamente os funcionários subordinados e positivamente o funcionamento e a eficiência da empresa.

Abordou-se até aqui os elementos e as características dos componentes de uma estrutura organizacional, dando-se destaque para a centralização, coordenação e a complexidade, embora se admita que haja entre os autores um uso sobreposto dessas nomenclaturas. Vale ainda ressaltar, seguindo as idéias de Serra, que esses componentes não se apresentam na organização de forma dicotômica, presentes ou ausentes, porém são verificados mediante níveis gradativos de presença, dispostos sob a forma de um



*continuum*. Dito isto, conclui-se que os diversos tipos de estrutura organizacional resultarão dos diferentes arranjos de combinações entre esses elementos. À medida que aprofundarmos as reflexões sobre as firmas religiosas Assembleiana e Iurdiana aprofundaremos também as reflexões teóricas indicando outros elementos importantes para a análise da organização. Vejamos agora os modelos administrativos e organizacionais encontrados dentro da esfera religiosa.

## **7.2 Estrutura administração das firmas religiosas**

É importante ressaltar algumas características dos modelos organizacionais e administrativos que encontramos no campo religioso, observando algumas de suas características e peculiaridades.

A forma administrativa dada à igreja, de um modo geral, é conhecida como governo eclesiástico. Há não mais do que quatro grandes modelos administrativos de gerenciar igrejas. O congregacionalismo; o presbiterianismo; o episcopal e o representativo. Passaremos rapidamente por uma caracterização desses modelos administrativos, observando algumas de suas peculiaridades e firmas religiosas que os adotam.

### **7.2.1 Governo Congregacional**

As firmas religiosas que adotam modelos administrativos de tipo congregacional são aquelas em que a comunidade local, formada pelos fiéis comungantes e membros arrolados constituem uma instituição autônoma e completa, não sujeita a qualquer outra entidade senão à sua própria Assembléia. No sistema de governo congregacional a Igreja se reúne em Assembléias, para tratar de questões surgidas no seu dia-a-dia e tomar decisões relacionadas ao desenvolvimento de seus trabalhos. Nesses termos, o poder de comando de uma Igreja Congregacional reside em suas Assembléias de membros.

Ainda falando do congregacionalismo, o regime de administração eclesiástica é um sistema onde cada congregação local é independente. A igreja local de tipo congregacionista possui autonomia para sua própria reflexão teológica, expansão missionária, relação com outras congregações e seleção de seu ministério. É a forma de governo mais comum em denominações evangélicas no mundo.

A origem desse modelo remonta as querelas entre a Igreja católica e as dissidentes protestantes do período da Reforma. Os dissidentes com o tempo foram agrupados em congregações autônomas e mais tarde em Convenções. As convenções são, então, grupos de igrejas protestantes independentes reunidas em torno de interesses comuns. Os principais grupos congregacionista brasileiros são:

- Igreja Cristã Evangélica do Brasil
- Igreja Evangélica Congregacional do Brasil, de origem alemã pietista.
- Aliança das Igrejas Evangélicas Congregacionais Brasileiras
- Igreja Congregacional Bíblica
- Igrejas Congregacionais Conservadoras

### **7.2.2 Governo Presbiteriano**

O governo presbiteriano é uma forma de organização das firmas religiosas que se caracteriza pelo governo de uma assembleia de presbíteros, ou anciãos. Esta forma administrativa foi desenvolvida como contraponto e rejeição ao domínio por hierarquias de bispos individuais (forma de governo episcopal) encontrados no modelo católico de administração. Essa visão de governo está fortemente associada aos movimentos da Reforma Protestante na Suíça e na Escócia(calvinistas), com as igrejas reformadas e mais particularmente com a Igreja Presbiteriana.

Na teologia protestante de tipo presbiteriano, o cargo mais elevado da instituição é ocupado pelo bispo. Não há patriarca ou Papa acima dos bispos. Bispo descreve a função do ancião (literalmente, inspector) e não a maturidade do oficial.

A administração da ordenação e legislação está a cargo das assembleias de presbíteros, entre os quais os ministros e outros anciãos são participantes de igual importância. Estas assembleias são chamadas de concílios. Essa forma de governo permite a flexibilidade na tomada de decisão, em contraste com o que acontece nas igrejas em que bispos detêm um poder concentrado.

Os concílios presbiterianos crescem em gradação hierárquica. Cada Igreja local tem o seu concílio, chamado de sessão ou conselho. As Igrejas de uma determinada região compõem um concílio maior chamado presbitério. Os presbitérios, por sua vez, compõem um sínodo. O concílio maior numa Igreja presbiteriana é a assembleia geral ou supremo concílio.

Na Inglaterra, Escócia e Irlanda, as igrejas reformadas que adotaram uma forma de governo presbiteriano em vez de episcopal ficaram conhecidas como as Igrejas Presbiterianas.

### 7.2.3 O Governo Episcopal

De todas as formas administrativas o governo de tipo episcopal é o mais centralizado. É centralizado na figura de um dirigente, responsável pelas decisões e destinos da igreja, mas que possui um grupo de subalternos, o Colégio Episcopal, responsável pela administração da gestão do sistema.

- **Catolicismo**

Diferentemente da função que ocupam nas organizações protestantes de tipo presbiteriano, dentro das instituições católicas os **bispos** são considerados os sucessores dos apóstolos, recebem com a ordenação episcopal a missão de santificar, ensinar e governar a congregação, a eles confiada pela igreja no âmbito de uma circunscrição definida (dioceses, arquidiocese, prelazia).

O episcopado é o último grau do sacramento da ordem. O bispo é a autoridade máxima da Igreja em ordem, jurisdição e magistério. Aos bispos compete ministrar os sacramentos da ordem e da crisma de modo exclusivo. São funções exclusivas do bispo ordenar presbíteros e diáconos, bem como conferir ministérios. Algumas firmas religiosas

além da igreja Católica são governadas por modelos administrativos de tipo episcopal, tais como as Igrejas Metodistas, Anglicanas, mas também as brasileiras Renascer em Cristo e IURD.

- **Igreja Metodista**

A Igreja Metodista, assim como as Igrejas Anglicanas, também é administrada por uma forma de governo de tipo episcopal. No entanto, os bispos não são uma ordem especial ou diferente da ordem presbiteral. O bispo é apenas "primus inter pares". No metodismo, o episcopado surgiu na Conferência de Natal de 1784, que fundou a Igreja Episcopal Metodista, em Baltimore, nos Estados Unidos. No Brasil, o primeiro bispo só foi eleito em 1930, ano da autonomia da Igreja Metodista do Brasil e em 1934 foi eleito o primeiro bispo metodista brasileiro. Atualmente, os bispos compõem o chamado Colégio Episcopal. Diferentemente do sistema católico, o episcopado na Igreja Metodista não é vitalício.

- **Igrejas Evangélicas**

As Igrejas evangélicas no Brasil também possuem em sua hierarquia a posição episcopal. Em algumas igrejas o Bispo é o representante máximo, podemos citar Bispo Edir Macedo presidente e líder da Igreja Universal do Reino de Deus. Há também outras que possuem a posição bispo como um representante, da própria igreja, que administra alguma região, podemos citar a Igreja Apostólica Renascer em Cristo que possui vários bispos que administram as chamadas "regionais" mas não são independentes, estão subordinados ao líder, no caso o Apóstolo.

#### **7.2.4 O Governo Representativo**

Essa forma de governo é caracterizada pela eleição de delegados, para voto em assembleias, para escolha dos dirigentes por um determinado período de tempo. É o sistema que mais se aproxima da democracia.

Algumas firmas religiosas assumem características de um único modelo organizacional enquanto outras firmas religiosas concebem modelos mistos de administração.

Ainda sobre essa temática, cumpre ainda ressaltar o denominacionalismo que deve ser entendido como grupos fechados por linha de pensamento teológico. Uma denominação é, portanto, um conjunto de firmas religiosas unidas por uma teologia comum e que elegeu um presidente que as representa.

Ao longo do desenvolvimento do campo religioso brasileiro, as instituições religiosas evangélicas viram-se forçadas a adotar um modelo administrativo e organizacional. Ao adotá-lo implicitamente adotam também uma série de outros elementos que os acompanham.

A partir dessas definições passaremos agora a analisar dois modelos organizacionais e administrativos de duas importantes instituições religiosas brasileiras: a AD e a IURD, observando sua eficácia e sua adaptação a situações de competitividade existente no mercado religioso. Será considerada a firma religiosa mais eficiente aquela que consegue crescer mais dentro de um mercado competitivo. Por que utilizamos este parâmetro e não outro? Basicamente, porque as duas organizações que estamos analisando têm como alvo principal o crescimento de sua instituição através do processo de proselitismo e para isso elas gastam muito tempo e dinheiro nesse empreendimento. Acrescentamos que crescer se tornou uma obrigação das firmas religiosas brasileiras na atual situação de forte concorrência. Portanto este parece ser o melhor critério para definirmos. Ambas, IURD e AD, batalham dia e noite para aumentar sua presença e poder na economia religiosa brasileira. Mas, até que ponto, seus modelos organizacionais contribuem para o atingimento dessas metas?

## CAP. 8 ASSEMBLÉIA DE DEUS: LÓGICA E FUNCIONAMENTO

As sociedades brasileira e latino-americana do começo do século XX presenciaram o nascimento e o crescimento de um novo movimento evangélico consideravelmente diferente dos movimentos já existentes neste continente. Era o pentecostalismo. O pentecostalismo é, sem sombra de dúvida, um dos fenômenos mais importantes para a sociologia da religião latino-americana durante o último século, por isso mesmo um dos temas mais estudados. Importantes estudiosos do Brasil, Estados Unidos e da América Latina tentaram descrever e compreender esse fenômeno, principalmente seu crescimento. Depois de quase cem anos de pentecostalismo no continente, respeitáveis reflexões foram elaboradas, principalmente tematizando o seu vertiginoso crescimento. No presente capítulo apresentaremos a firma religiosa mais importante do pentecostalismo brasileiro e Latino-americano: a Assembléia de Deus. Faremos comentários sobre seu nascimento, crescimento, seu modelo administrativo, algumas explicações sociológicas produzidas para o seu desenvolvimento e, finalmente, analisaremos seu modelo organizacional observando se ele encontra-se adaptado para uma sociedade plural e competitiva. Defenderemos aqui a idéia de que o modelo organizacional e de gestão dessa instituição foi fundado e ainda tem como principal característica o patrimonialismo e os laços pessoais, o que tem feito com que essa instituição tenha perdido espaço em certos setores do mercado religioso brasileiro.

Embora muitas décadas tenham se passado desde a sua fundação, esse modelo organizacional continua em plena atividade. Contudo, não se encontra mais eficiente para proporcionar índices de crescimento semelhantes aos de outras firmas neopentecostais organizacionalmente mais modernas e racionais, o que vem causando a diminuição da importância da instituição no cenário religioso nacional.

É importante frisarmos que as AD são divididas em pequenos “feudos” ou domínios com seus respectivos coronéis. Nesse trabalho restringiremos a analisar apenas uma organização religiosa das Assembléias de Deus, a saber, a CGADB (Convenção Geral

das Assembléia de Deus do Brasil), considerada o tronco das demais denominações AD e a quem pertence a patente do nome no país. As demais organizações assembleianas serão mencionadas, mas não serão analisadas. A CGADB foi escolhida também por ser a maior organização dentro das várias Assembléias de Deus no país e por representar um modelo organizacional de tipo patrimonialista. Contudo, estudar a parte não é estudar o todo. As conclusões que extrairmos não podem ser generalizadas para as demais AD brasileiras, mesmo que algumas semelhanças sejam encontradas.

### **8.1. O nascimento e o crescimento das Assembléia de Deus**

Entre os anos de 1907 e 1910, o Brasil vivencia os primeiros momentos de liberdade religiosa e de laicidade do Estado Brasileiro. Coincidentemente presencia também a chegada de dois movimentos religiosos importantes em diferentes partes do seu território. Segundo relatos historiográficos (ALMEIDA, 1982), a primeira firma pentecostal fundada no Brasil foi a Congregação Cristã no Brasil, organizada na região do Brás na cidade de São Paulo. Logo depois, um outro movimento nasceria do outro lado do país, na cidade de Belém no Estado do Pará. A congregação Cristã no Brasil apesar de seu pouco estardalhaço e de sua não publicidade é uma das maiores firmas pentecostais do país, mas, concentrou grande parte de suas atividades nas regiões Sudeste e Sul do Brasil, chegando a atingir todo o território nacional tardiamente, se comparada com as AD. Nas primeiras décadas permaneceu mais acanhada restringindo-se as colônias de italianos e a região de São Paulo. Mesmo assim, no senso demográfico de 1991 ela continuou a ocupar lugar destacado no ranking das maiores denominações evangélicas do país. Por outro lado, a Assembléia de Deus avançou rapidamente por todo o território nacional.

Segundo relatos publicados pela própria instituição e por historiadores e sociólogos, a Assembléia de Deus foi fundada em Belém do Pará, por dois missionários de origem sueca, Daniel Berg e Gunnar Vingren que se converteram ao pentecostalismo nos Estados Unidos e vieram, por iniciativa própria (FAUSTINO, 1985), ao Brasil com o intuito de fundar um movimento pentecostal. Até então, os missionários que aqui chegavam vinham enviados por suas firmas religiosas que os sustentavam financeiramente para abrirem filiais e formar núcleos de pregação. O sustento permanecia até que a

comunidade religiosa pudesse contratar um pastor e sustentá-lo financeiramente. Nesses termos, o nascimento da AD é diferente, pois, desde o início a abertura da comunidade não parte da instituição, mas do indivíduo. (voltaremos a este tema mais adiante)

Ambos (Daniel Berg e Gunnar Vingren) eram oriundos de uma igreja batista nos Estados Unidos, mas tinham passado por experiências religiosas pentecostais como a glossolalia. Sua vinda para o país foi fruto de uma revelação, onde uma fiel da igreja recebera uma visão e afirmou que eles deveriam abrir um novo trabalho em uma cidade chamada Belém. Ambos saíram de Chicago para a cidade portuária de Nova Iorque e de lá pegaram um navio para o Brasil no dia 5 de Novembro de 1910. No dia 19 de Novembro do mesmo ano, desembarcaram em Belém do Pará. Quando chegaram ao Brasil se filiaram a uma igreja batista há muito tempo erguida naquela cidade. Todavia, como dito acima, os dois passaram por experiências religiosas pentecostais nos Estados Unidos e logo começaram a pôr em prática seus hábitos religiosos diferenciados, como por exemplo, o falar em línguas, as visões e revelações. Tais práticas encontraram boa aceitação por parte de alguns fiéis e nenhuma aceitação por parte das lideranças daquela comunidade. Em pouco tempo a igreja passou por uma divisão e uma nova comunidade religiosa foi formada e nomeada de Assembléia de Deus. A comunidade religiosa foi aberta com 21 membros em 10 de Junho de 1911 (FAUSTINO, 1985).

Em dez anos a Assembléia de Deus já estava presente em sete Estados Brasileiros, saindo do Norte em direção ao Nordeste, Sudeste e Sul do país. Em 1930 já existiam templos assembleianos em todos os Estados e territórios brasileiros. Segundo Siepierski (2002, p. 557), a expansão geográfica das Assembléias de Deus segue em um primeiro momento o ciclo de imigrantes nordestinos desiludidos com o ciclo da borracha na região norte do país e depois o de imigrantes nordestinos e nortistas para o sudeste do país.

De acordo com Vasconcelos, (1983) em 1914 foi aberta a primeira firma religiosa no Estado do Ceará na cidade de São Francisco de Uruburetama. Em agosto de 1915 foi aberta oficialmente a primeira firma no Estado de Alagoas. Em 1916 a firma mandou funcionários para o território de Amapá. Em 1922 foi inaugurado o primeiro templo em Maceió. Em 1916 a firma assembleiana abriu uma sucursal em Recife (PE). Em 1917 foi aberto também um trabalho em Manaus (AM). Em 1918 estavam no território de Roraima e em 10 de Março de 1918, em São Luís (MA). Ainda em 1918, foi aberta também uma



firma no Rio Grande do Norte. Em 1920 foi aberto um trabalho em Guarafba na Paraíba. Em 1922, a AD abriu outra sucursal em Vitória (ES), em fevereiro do mesmo ano, em Porto Velho Rondônia. Em 1923 já havia um grupo organizado, porém sem pastor em Itajaí (SC), mas somente em 1931, a firma religiosa foi erguida. Sabe-se também que evangelistas voluntários atuavam em Mato Grosso e Mato Grosso do Sul em 1923, mas só em 1943, a AD enviaria pastores. Ainda em 1923 uma filial foi aberta em São Cristóvão (RJ). Em 15 de Abril de 1924 abriu-se outra AD em Porto Alegre (RS). Em 1925 foi aberta a primeira firma assembleiana na cidade de Niterói capital do Estado do Rio de Janeiro. Em 1927, cinco Estados brasileiros receberam filiais da AD – Bahia, Sergipe, Minas Gerais, São Paulo e Piauí. Em 1928 chegaram a Curitiba (PR), em 1931, Goiânia (GO) e, em 1932, Cruzeiro do Sul, Acre

No final do século XIX, a expansão industrial na Europa e Estados Unidos aumentou a demanda por borracha e a Amazônia era reconhecida mundialmente como a fonte mundial dos melhores tipos de borracha bruta. Segundo Siepiersk, no auge da procura em 1908, uma tonelada desse produto chegou a custar mil vezes mais que uma tonelada de aço. Segue ele afirmando que: “Por causa desse produto, a população não nativa da Amazônia passou de cerca de 300.000 em 1860 para mais de 1.200.000 em 1910” (SIEPIERSK, *ibid*, p. 575). Durante o pico do ciclo da borracha, cerca de 150.000 homens estavam extraindo látex na Amazônia brasileira. “Com a borracha, a renda percapta da região passou de 49 dólares em 1840 para 323 dólares em 1910” (SIEPIERSK, *ibid*, p. 575). O lugar onde estes trabalhadores escolhiam para gastar seu dinheiro era Belém. Mas esse ciclo de prosperidade logo definharia. Segundo ainda Siepiersk a partir de 1910, os preços da borracha amazônica colapsaram devido a entrada de concorrentes como a borracha asiática e muitos dos nordestinos que tinham migrado de seus estados em busca de fortuna fizeram o caminho de volta desiludidos. Para Siepierski, “entre eles estavam aqueles que não tendo encontrado salvação na borracha encontram-na na mensagem pentecostal”. (*ibid*. p. 576). Não por acaso, em 1920, a AD já estava presente em vários Estados nordestinos.

Como afirma Rolim (1980), esta firma atuava principalmente entre as classes populares da sociedade brasileira. O seu corpo de fiéis era composto principalmente por pessoas simples sem qualificação profissional, analfabetas e com pouca instrução. Gente simples: pedreiros, carpinteiros, cortadores de madeira, faxineiros, varredores de rua,

eletricistas, balconistas, feirantes, empregadas domésticas, cozinheiras. Um segmento de mercado que as firmas protestantes, pelo seu caráter elitista nunca quiseram atingir. Gente ignorante e portadora de uma religiosidade “duvidosa”, sobretudo pela facilidade como assimilavam e incorporavam elementos de outras culturas (propensa ao sincretismo religioso).

Segundo ainda Rolim (1997), “a maioria não sabia ler, mas sabia escutar” e decorava a bíblia reproduzindo-a em seus discursos proselitistas e fazendo crescer o número de fiéis por toda parte do país. A expansão do pentecostalismo assembleiano é essencialmente no meio rural e efetuada por leigos. Somente depois que se intensifica a migração campo-cidade e da região nordeste para o sudeste do país é que ele se torna majoritariamente urbano

Um elemento de suma importância nesse momento e que merece destaque diz respeito à forma encontrada pela Assembléia de Deus de difundir-se por todo o país. Seus fiéis foram de suma importância nesse processo. Eles pregavam a mensagem pentecostal indiscriminadamente em toda e qualquer parte. O pentecostalismo tem duas faces, uma na democracia e outra no autoritarismo. Por um lado, ele abriu espaço para todos se tornarem líderes, pastores, diáconos ou obreiros. Qualquer um podia pregar a mensagem, qualquer um podia se tornar pastor, qualquer um podia abrir sua firma religiosa de salvação, bastava interesse. Por outro lado, o modelo administrativo e de comando das firmas era inteiramente subordinado a autoridade do pastor-fundador que comandava a firma como um coronel nordestino comandava suas terras e posses. Essa foi uma posição inteiramente nova entre as religiões institucionalizadas daquele período, pois o catolicismo institucionalizado e o protestantismo histórico exigiam formação e qualificação teológica para aqueles que quisessem abrir uma firma religiosa, além de, no protestantismo, o modelo administrativo ser de tipo congregacional com autonomia e poder presente pertencente à comunidade de congregados.

Na Assembléia de Deus o pedreiro a noite se tornava o pregador, o faxineiro assumia o cargo de obreiro, o carpinteiro assumia a posição de evangelista. No pentecostalismo assembleiano todos tinham voz e vez. Segundo Rolim (1980, p. 143), a Assembléia de Deus “abria em seus templos um espaço onde todos tinham suas vozes, e não apenas o pastor. Gente que nunca teve voz nos templos católicos e sempre foi mandada

pelo vigário, descobriu agora uma igreja onde podia exprimir suas crenças, livremente e com espontaneidade.”

## **8.2 O movimento se transforma em organização formal**

A partir da década de 1930, quando a Assembléia de Deus já havia crescido em todas as direções do país, surgiu então a necessidade de organizar aquele movimento e transformá-lo numa organização religiosa formal. Essa decisão foi tomada, sobretudo por alguns líderes da época que possuíam grande número de congregações espalhadas por várias partes do país. Até então os missionários fundadores da Assembléia de Deus, Berg e Gunnar Vingren ainda “comandavam” o movimento religioso, mas, nesses vinte anos, grandes lideranças já tinham aparecido no cenário nacional. Uma primeira reunião foi realizada em Natal no Rio Grande do Norte nos dias 17 e 18 de Fevereiro de 1929 e no mês de setembro do mesmo ano foi realizada a primeira assembléia geral da Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil (CGADB). Ali se reuniram as principais lideranças nacionais juntamente com os missionários que trabalhavam no país. Os missionários suecos transferiram a liderança da Assembléia de Deus para os pastores brasileiros. Foi criado nesse mesmo período o Jornal “O Mensageiro da Paz” o veículo oficial de comunicação das Assembléias de Deus que tinha por objetivo ligar os fieis e as congregações espalhadas no território nacional ao sistema de governo da instituição.

Entre os anos de 1933 e 1938, a CGADB passou a estabelecer resoluções que construíram a identidade Assembleiana, indicando seus usos e costumes e os pontos doutrinários que deveriam ser seguidos por pastores, obreiros e pregadores que almejavam abrir uma firma assembleiana de salvação. Em 1946 em uma outra assembléia geral a CGADB tornou-se pessoa jurídica, consolidando assim seu processo de institucionalização. Como mencionamos anteriormente, a CGADB, é considerada o tronco da denominação por ser a entidade que desde o princípio deu corpo organizacional à Igreja, e a quem pertence a patente do nome no país.

Em 75 anos de CGADB houve 38 reuniões nacionais onde foram eleitos os presidentes das AD. O primeiro presidente da CGADB, depois da transferência de poder dos missionários para as lideranças do país foi Manoel Nystron que presidiu a convenção

nos anos de 1933, 1934, 1938, 1946 e 1948. Outro grande líder foi José Pimentel de Carvalho, presidente em 1964, 1973 e 1975. No Ano de 2006, o pastor presidente era José Wellington Bezerra da Costa, até esta data o presidente da Assembléia de Deus de maior permanência; 1988, 1990, 1995, 1997, 1999, 2001, 2003, 2005.

Um fato muito importante merece destaque aqui. Desde a década de 1980, por razões administrativas, a Assembléia de Deus tem passado por várias cisões que deram origem a diversas *convenções* e *ministérios*, com administração autônoma, em várias regiões do país. O mais expressivo dos ministérios independentes originários da CGADB é o Ministério de Madureira, cuja igreja já existia desde meados da década de 1930, fundada pelo pastor Paulo Leivas Macalão e que, em 1958, serviu de base para a estruturação nacional do ministério por ele presidido, até a sua morte, no final de 1982. Em 1989, a CGADB promoveu uma assembléia geral em Salvador no Estado da Bahia onde foi decidido que alguns pastores ligados ao ministério Madureira deveriam ser excluídos das Assembléias de Deus. Este foi o maior cisma ocorrido nesta instituição. Criou-se então a Convenção Nacional de Ministros da Assembléia de Deus Madureira (CONAMAD). Hoje a CONAMAD é uma das maiores concorrentes da CGADB no Brasil. Pelo ritmo de seu crescimento, em alguns anos a CONAMAD pode vir a superar sua rival, pois o campo de atuação dela está concentrado nas regiões Sudeste, Centro-Oeste e Sul do país, nas maiores cidades, onde a população brasileira está concentrada, enquanto a CAGADB domina as regiões Norte e Nordeste e encontra dificuldades de atuar nas outras regiões<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> Além da CONAMAD, em nossas pesquisas de campo encontramos muitas outras firmas assembleianas independentes da CGADB. Abaixo estão apenas as mais importantes. Assembléia de Deus Betesda, iniciada no bairro de Aldeota, Fortaleza (CE), pelo pastor e médico Ademir Siqueira; e, desde o ano de 1982, dirigida pelo pastor Ricardo Godim, com acentuado crescimento na classe média, especialmente em São Paulo; Assembleia de Deus do Bom retiro, sediada no distrito do Bom retiro, em São paulo, (SP), com penetração em várias regiões do país; Assembleia de Deus da Plenitude, sediada em Sanvalle, Natal (RN), organizada e presidida pelo pastor Gilson Oliveira, com ação no Nordeste brasileiro; Ministério Canaã da Assembleia de Deus no Brasil, sediada em Fortaleza (CE), organizada e presidida pelo pastor Jecer Góes, com ação no Nordeste brasileiro; Ministério Internacional Bethel – Bethel Ministry, Ministério organizado e presidido pelo pastor Judson G. Oliveira, com sede em [Bridgeport, Connecticut](#), com igrejas na [Georgia](#) e [Marietta](#), nos Estados Unidos, e no [Espírito Santo](#), [Minas Gerais](#), [Distrito Federal](#) e [Ceará](#), no Brasil; Assembleia de Deus Ministério Restauração Fundada em de 2004 pelo pastor Humberto Schimitt Vieira, tem sua sede geral na cidade de Porto Alegre, Brasil; Assembleia de Deus Ministério New Life, Ministério que tem origem na Flórida, EUA organizado e presidido pelo pastor Rogério da Silva, com sede em Campinas e com igrejas em São Paulo e Rio; Assembleia de Deus Renovada do Brasil, fundada no dia 07 de novembro de 2005, pelo pastor Esequiel Ribeiro e a missionária Maria Ribeiro, tem a sua sede na cidade de Araraquara, São Paulo; Assembleia de Deus "Vida com Cristo " Pastor João Costa Lima, tem sede em Av. Presidente Juscelino nº 1189, Diadema, São Paulo; Assembleia de Deus Ministerio Deus Cuida de Mim, fundada em 2004, pelo pastor Otoniel Aureliano, tem sua sede geral na cidade de Marília interior de São Paulo, Brasil; Assembleia de Deus "A Fortaleza da Fé", fundada em 2000, pelo pastor Marcos Antonio Fernandes, tem sua sede à Rua

Quanto aos números de fiéis assembleianos há bastante controvérsia. Para essa pesquisa utilizaremos os dados do censo do IBGE. Em 1991 a Assembléia de Deus reunia em todo o país 2.439.770 fiéis, aproximadamente 18.5% de todos os evangélicos do país. Ainda segundo o senso demográfico, o país tinha um total de 13.189.282 evangélicos. No senso de 2000, esse número passou para 27 milhões de evangélicos e as Assembléias de Deus CGADB afirmam possuir 12 milhões de fiéis e a CONAMAD diz possuir 6 milhões. Esses números apresentados pela Assembléia de Deus são relativamente fantasiosos, principalmente quando levamos em consideração os modelos organizacionais das instituições. 18 milhões de fiéis corresponderia a aproximadamente 70% de todos os evangélicos do país o que não corresponde com a realidade. Levando em consideração a taxa de crescimento dos últimos censos demográficos, em 2006, o número de fiéis mais próximo da realidade estaria em torno de 8 ou 9 milhões de fiéis para a CGADB e 5 milhões de fiéis na CONAMAD. De acordo com os dados apresentados por alguns pastores no DF, em conversas informais teríamos ainda 1,5 milhões de assembleianos que pertenceriam a igrejas Assembléias de Deus independentes que não são institucionalmente atrelados às convenções nacionais, por serem realmente grupos pentecostais independentes.

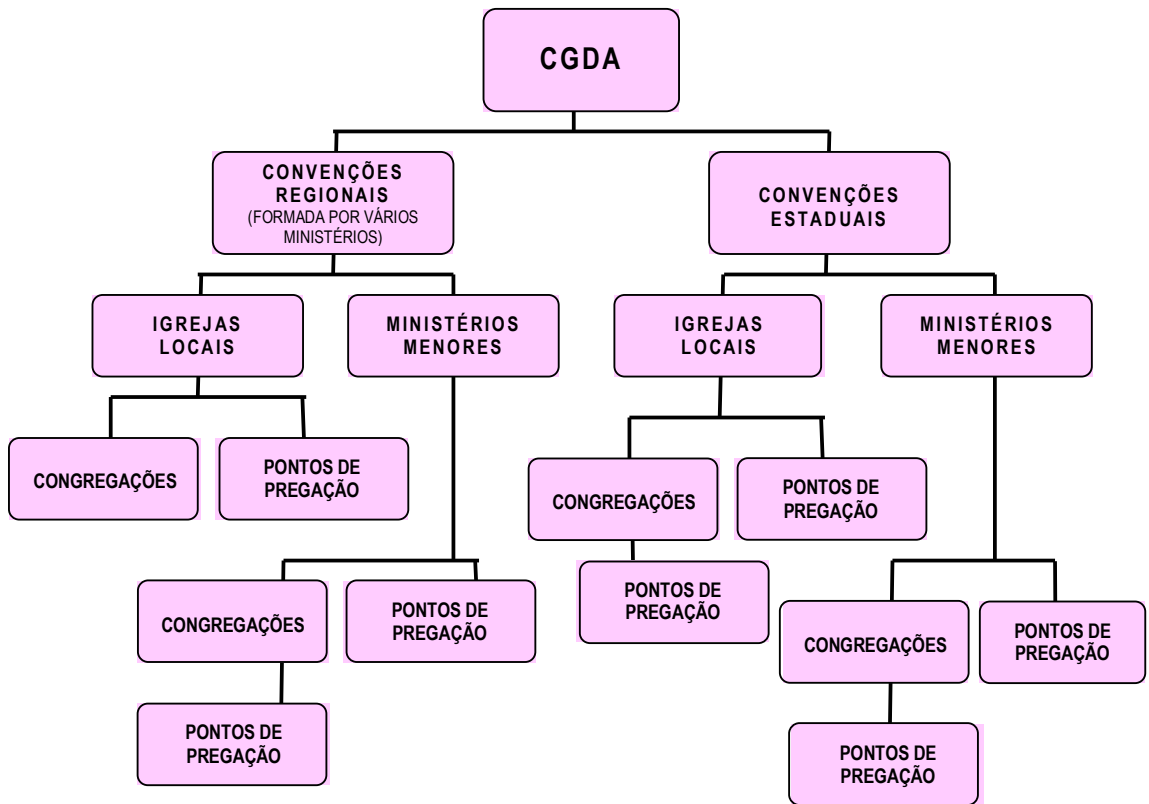
### **8.3 O sistema de governo da AD a nível nacional**

A Assembléia de Deus CGADB possui um sistema de governo bastante interessante, mas relativamente complicado de ser descrito, pois existe uma diferença muito grande entre o que está no estatuto enquanto regras do sistema administrativo e as práticas que realmente acontecem no interior da instituição. A AD, de um modo geral, possui quatro instâncias importantes de serem descritas a saber: a CGADB; as Convenções Estaduais; os Ministérios e suas congregações; e as Igrejas com suas respectivas congregações. Abaixo tentamos elaborar um organograma da instituição, onde essas relações ficam um pouco mais claras.

---

Lenir Liberato da Silva, 1087 - Anchieta, Rio de Janeiro – RJ; Assembleia de Deus Ministério Renovada Internacional, fundada em 14 de abril de 2005, pelo pastor Alcedino Jose Inacio, tem sede na Rua Marciano França, Ouro Verde-Goiás; Assembléia de Deus Ministério Monte dos Mistérios, fundada em 17 de agosto de 1997, pelo Pastor Rogério Baptista, tem sua sede na cidade de Planura MG.

**ORGANOGRAMA 1**  
O sistema hierárquico da CGADB



Fonte: Pesquisa de campo

Cabe aqui esclarecer que não existem grandes diferenças entre as categorias ministérios e igrejas especificadas no organograma. Na verdade, como vamos mostrar mais adiante com mais detalhes, um ministério é uma firma religiosa com seu pastor presidente, suas congregações e seus pontos de pregação. Costumeiramente, os pastores presidentes dessas instituições abrem sucursais em várias cantos ou da cidade onde está a sede ou do Estado ou mesmo do país formando assim algo maior do que uma simples igreja. Na cultura assembleiana esse corpo administrativo é chamado de ministério. Uma igreja seria uma organização religiosa teoricamente menor do que um ministério por não possuir muitas sucursais (congregações e pontos de pregação) em outras áreas além da cidade onde se encontra a sede. Vale ainda ressaltar que é sinônimo de prestígio entre os líderes das AD ser presidente de um ministério, por isso, as igrejas rapidamente mudam de categorias, transformando-se em ministérios.

### 8.3.1 A CGADB

De acordo com o estatuto geral<sup>54</sup> das AD, a CGADB em seu artigo terceiro tem por finalidade.

- I - manter e zelar pelo seu patrimônio;
- II – promover a união e o intercâmbio das Assembléias de Deus no Brasil;
- III – atuar no sentido da manutenção dos princípios morais e espirituais das Assembléias de Deus no Brasil;
- IV – zelar pela observância da doutrina bíblica, incrementando estudos bíblicos e outros eventos;
- V – manter o controle de seus órgãos, da Casa Publicadora das Assembléias de Deus – CPAD e das demais pessoas jurídicas existentes ou que venham a existir, quando necessário, propugnando pelo desenvolvimento dos mesmos;
- VI - promover e incentivar a proclamação do evangelho de nosso Senhor Jesus Cristo, através da obra missionária;
- VII – promover o desenvolvimento espiritual e cultural das Assembléias de Deus, mantendo a unidade doutrinária;
- VIII – promover a educação em todos os seus níveis e a assistência filantrópica;
- IX – inscrever e credenciar no seu quadro associativo, os ministros das Assembléias de Deus no Brasil, neste instrumento denominados membros, exercendo ação disciplinar sobre os mesmos, conforme normas estabelecidas neste Estatuto;
- X – orientar a prática da cidadania dos seus membros.

No artigo quarto do mesmo estatuto compete a CGADB:

- I - cadastrar e registrar as Convenções Estaduais ou Regionais das Assembléias de Deus no Brasil;
- II - tratar de todos os assuntos que direta ou indiretamente digam respeito às Assembléias de Deus no Brasil, quando solicitada;
- III - assegurar a liberdade de ação inerente a cada Igreja Assembléia de Deus no Brasil, na forma de sua constituição estatutária, sem limitar as suas atividades bíblicas acorde com este Estatuto, com absoluta imparcialidade;
- IV - julgar e decidir sobre quaisquer pendências existentes ou que venham a existir entre ministros ou Convenções Estaduais ou Regionais.

No artigo 15. São órgãos da Convenção Geral:

- I – a Assembléia Geral;
- II – a Mesa Diretora;
- III – a Secretaria Geral;
- IV – os Conselhos;
- V – as Comissões;
- VI – as Secretarias.

---

<sup>54</sup> O estatuto da CGADB está disposto no site oficial da instituição. [www.cgadb.com.br/sobre\\_a\\_estatuto.htm](http://www.cgadb.com.br/sobre_a_estatuto.htm)

A CGADB é a proprietária da Casa Publicadora das Assembléias de Deus - CPAD, com sede no Rio de Janeiro, responsável por publicações oficiais da instituição, à CGADB também pertence a Faculdade Evangélica de Tecnologia, Ciências e Biotecnologia - FAECAD, sediada no mesmo Estado, e que oferece cursos em nível superior como: Administração, Comércio Exterior, Marketing, Teologia e Direito.

De acordo com o estatuto institucional a CGADB é composta por seus membros. O artigo 5.º esclarece que são membros da Convenção Geral, os ministros (pastores e evangelistas), devidamente consagrados, integrados e registrados na CGADB, como também os ministros jubilados, todos credenciados pela respectiva Convenção Estadual ou Regional<sup>55</sup>.

O artigo 14º da instituição afirma, entre outras coisas, que cada convenção estadual ou regional deve atender as normas estatutárias e outras decisões da convenção geral, além de cadastrar e registrar na convenção geral, os ministros devidamente consagrados<sup>56</sup>. Dessa

---

<sup>55</sup> É importante ainda mencionarmos os artigos 7 e 8 complementares do artigo 5 indicando os direitos e deveres dos membros da CGADB.

Art. 7.º do estatuto da CGADB são direitos dos membros da Convenção Geral:

I – ter acesso às Assembléias Gerais Ordinárias ou Extraordinárias, atendido o disposto nos incisos III e IV do art. 8.º deste Estatuto;

II – indicar candidatos, votarem e serem votados em Assembléia Geral, nas condições previstas neste Estatuto;

III - mudar de sua Convenção Estadual ou Regional para uma congênere, na forma do estabelecido na de origem, a qual comunicará a Convenção Geral;

IV –pedir o seu desligamento, com a anuência da Convenção Estadual ou Regional de origem, com a obrigatoria devolução da credencial e a quitação de eventuais débitos na tesouraria da Convenção Geral.

Art. 8.º São deveres dos membros da Convenção Geral:

I – cumprir o disposto neste Estatuto, bem como as Resoluções das Assembléias Gerais e da Mesa Diretora da Convenção Geral;

II – obedecer o credo doutrinário das Assembléias de Deus no Brasil, publicado no órgão oficial da Convenção Geral – Mensageiro da Paz;

III - contribuir pontual e regularmente com suas anuidades;

IV - pagar a taxa integral de inscrição, para participar de uma Assembléia Geral, ou no montante de 40%, quando abdicar da hospedagem e alimentação fornecidas pela Convenção Geral, mesmo com participação parcial;

V – devolver a igreja que preside, com o respectivo patrimônio, à Convenção Estadual ou Regional, quando desejar mudar-se para outra congênere, desde que o referido patrimônio seja legalmente escriturado em nome da Convenção a que esteja filiado, devendo apresentar ata da Igreja e seu ministério autorizando sua transferência.

VI – entregar a congregação que esteja dirigindo, com o respectivo patrimônio, quando solicitado pela administração da igreja sede à qual esteja filiado, assumindo o ônus de débitos indevidamente contraídos na sua gestão;

VII – participar das Assembléias Gerais da Convenção Geral

<sup>56</sup> I – encaminhar, via ofício, para arquivo na Convenção Geral, cópia autenticada de seu Estatuto e Regimento Interno, atualizados;

II - cadastrar e registrar, obrigatoriamente, na Convenção Geral os ministros devidamente consagrados;

III - não inscrever em seus quadros ministros inscritos em outra congênere;



forma, através das convenções estaduais os pastores das Assembléias de Deus, se vinculam à Convenção Geral.

Em outros termos, as igrejas Assembléias de Deus atuam em cada lugar sem estarem ligadas administrativamente a uma instituição nacional. A ligação nacional entre as igrejas é feita através dos seus pastores que são filiados à Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil (CGADB). Em cada Estado os pastores estão ligados a convenções regionais ou a ministérios. Essas convenções, em geral, credenciam evangelistas e pastores, cuidam de assuntos da liderança e de direção das igrejas. Essas convenções operam um tipo de liderança regional entre a igreja local e a Convenção Geral.

Esses pastores podem, entretanto, criar seus próprios ministérios, atrair outros ministérios e formarem novas convenções ligando-se a CGADB sem o intermédio das convenções estaduais e suas lideranças como especificamos no organograma acima. À Convenção Geral estão ligadas aproximadamente cinquenta convenções regionais e estaduais em todo o país e fora dele<sup>57</sup>. Assim, costumeiramente, em certos Estados brasileiros existem mais de uma convenção com mais de um presidente. Segundo Freston isso acontece devido às disputas e brigas por poder entre pastores nesses Estados. Por esse motivo, os campos de atuação das convenções se cruzam com o campo de outras convenções formando um complexo sistema de governo<sup>58</sup>. Tais litígios que deveriam ser resolvidos em âmbito nacional pela CGADB permanecem por décadas sem uma solução, pois o órgão máximo a CGADB ou as convenções estaduais não possuem poderes reais para interferir e mediar essas desavenças, em grande medida porque as comunidades religiosas foram fundadas por esses pastores sem o auxílio dessas instâncias superiores. É importante consignar aqui que não é a igreja que está filiada a convenção geral ou estadual,

---

IV - não acolher ou apoiar ministros excluídos;

V - encaminhar à Mesa Diretora da Convenção Geral ofício e cópia autenticada da ata da Assembléia respectiva, contendo penalidades aplicadas ao seu membro, quando ocorrer, para homologação do ato, que será publicado na forma do inciso V do art. 30 deste Estatuto;

VI - atender as normas estatutárias e outras decisões da Convenção Geral.

<sup>57</sup> Na data desta pesquisa (2006) conseguimos contabilizar 48 convenções e mais oito pedidos para a fundação de oito novas convenções regionais contabilizando assim 56 convenções ligadas as CGADB. Como eram apenas projetos não as incluímos neste trabalho. Os nomes das convenções estão anexados no final deste trabalho.

<sup>58</sup> Isso sem contarmos com as firmas das Assembléias de Deus Madureira (CONAMAD) que também possuem seus campos e suas firmas religiosas em todo o território nacional, e costumeiramente se entrelaçam com as concorrentes de mesmo nome o que contribui para avolumar a presença da instituição no país, mas voltaremos a este ponto mais a frente.

mas seu pastor presidente. Voltaremos a este ponto quando compararmos esse modelo com formas administrativas de tipo patrimonialista.

#### **8.4 A estrutura organizacional da CGADB**

A CGADB, devido ao seu crescimento exorbitante em numero de fiéis e firmas religiosas no ultimo século, passou por processos de burocratização. Hoje ela possui conselhos e comissões além de ter construído uma das maiores editoras evangélicas da América Latina (CPAD - Casa Publicadora das Assembléias de Deus). Por sua vez, a SENAMI Secretaria Nacional de Missões com 1140 missionários cadastrados e em atuação em todos os continentes é uma das maiores organizações religiosas quando se pensa em evangelismo. Atualmente essa instituição é dirigida por uma mesa diretora, eleita a cada dois anos numa assembléia geral<sup>59</sup>. Para cada área de atividade da firma religiosa existe um conselho ou uma comissão. Assim sendo, existem conselhos administrativos da CPAD, conselho de educação e cultura religiosa, conselho de doutrina, conselho fiscal, conselho de missões e a Escola de missões das Assembléias de Deus (EMAD). Abaixo formulamos

---

<sup>59</sup> O Art. 30. do estatuto da CGADB esclarece as competências e os poderes da mesa diretora.

Compete à Mesa Diretora, em maioria absoluta dos membros:

I – escolher o local, estabelecer a data, planejar a programação de uma Assembléia Geral e fixar a taxa de inscrição destinada a cobrir as despesas advindas com o evento;

II – publicar o Edital de Convocação da Assembléia Geral na forma do art. 20 e seus parágrafos;

III – proceder o cadastramento e registro de Convenção Estadual ou Regional, quando for criada, desde que seu pedido de inscrição tenha parecer favorável do Conselho Regional, até seis meses antes da data da Assembléia Geral que homologará o ato, na forma deste Estatuto;

IV – nomear o Secretário Adjunto, nos termos do art. 37 deste Estatuto;

V – proceder, através de Resolução publicada no Boletim Reservado, a homologação de exclusão, desligamento ou reintegração de ministro feita por Convenção Estadual ou Regional;

VI – proceder a aplicação de medida disciplinar prevista neste Estatuto;

VII – baixar Resoluções;

VIII – encaminhar aos respectivos Conselhos Regionais os processos relacionados com a região, para exame e deliberação conforme preceitua o inciso II do art. 44 deste Estatuto;

IX – encaminhar à Comissão Jurídica os processos que necessitarem do respectivo parecer;

X – divulgar os relatórios dos Conselhos Regionais, quando necessário;

XI – nomear comissão para reforma do Estatuto da Casa Publicadora das Assembléias de Deus, composta por sete membros, dentre os quais três integrantes do Conselho Administrativo da CPAD;

XII – Nomear comissão para reforma do estatuto das pessoas jurídicas vinculadas;

XIII – aprovar os regimentos internos dos órgãos da Convenção Geral e das pessoas jurídicas vinculadas;

XIV – administrar o fundo convencional e zelar pela aplicação dos recursos financeiros da Convenção Geral e das pessoas jurídicas vinculadas;

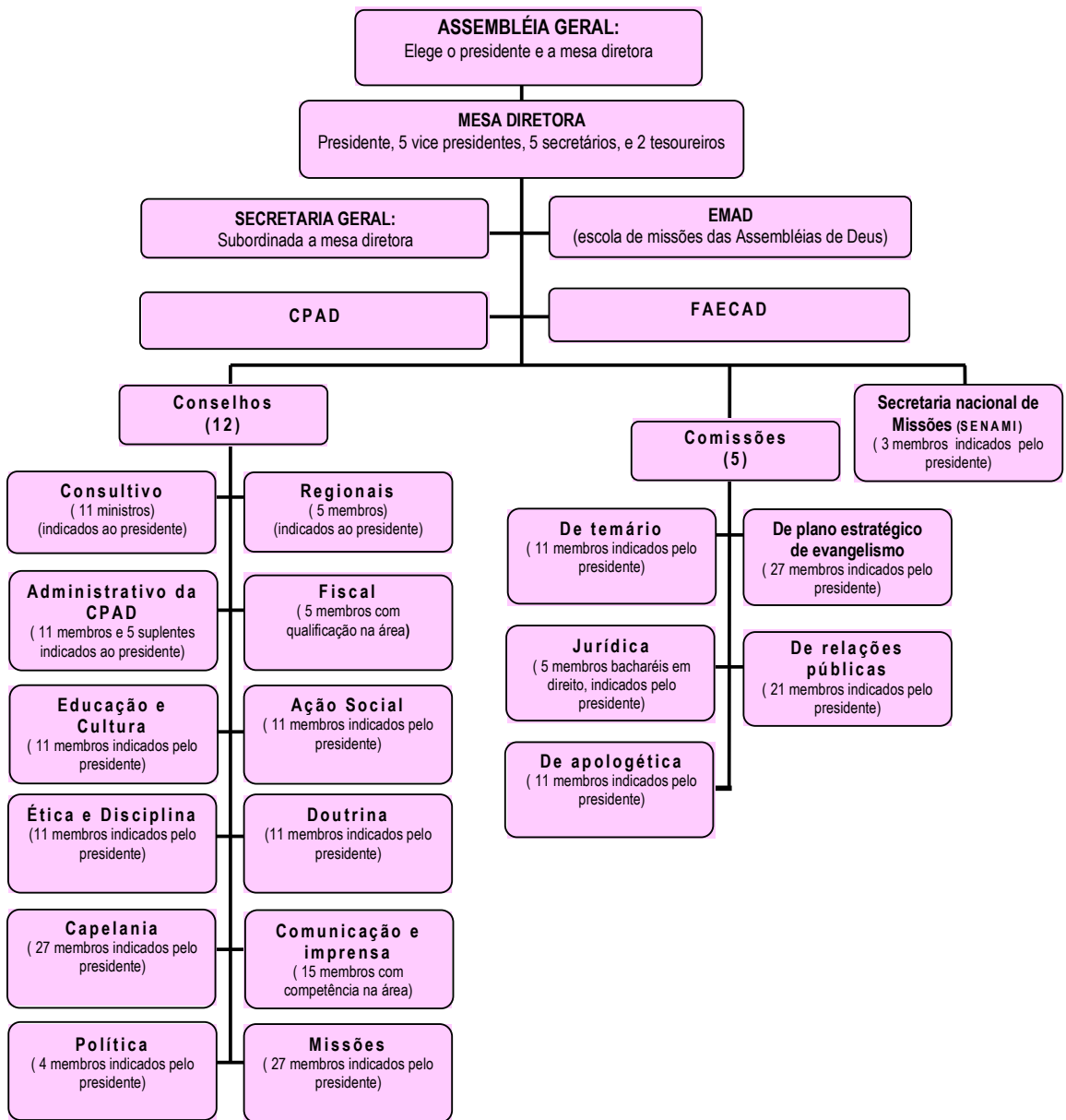
XV - deliberar sobre a criação e ato constitutivo de pessoa jurídica vinculada à Convenção Geral;

XVI – prestar relatório de suas atividades à Assembléia Geral.

um organograma de sua organização. Indicamos a força do presidente eleito na composição dos cargos ligados a CGADB.

## ORGANOGRAMA 2

### A estrutura de autoridade da CGADB



Fonte: Pesquisa de campo

## 8.5 As Assembléias de Deus nos Estados

Dentro dos Estados presenciamos a reprodução do que acontece a nível nacional, com a presença de fortes lideranças locais e regionais que estão fragilmente ligadas às convenções estaduais ou aos ministérios regionais. A função das convenções estaduais é congregar os pastores de todas as AD do respectivo Estado e, em tese, organizar a ação da instituição naquela unidade federativa. Na prática, as convenções estaduais são estruturas fracas que encontram concorrentes dentro da própria AD. Como afirmamos anteriormente, em função de desavenças, surgem nos Estados conglomerados de ministérios que formam novas convenções que irão concorrer com a Convenção estadual, enfraquecendo o poder desta. Muitos ministérios e grandes igrejas constantemente migram das convenções estaduais para as convenções que vão surgindo, gerando disputas internas que, em termos administrativos, são consideravelmente prejudiciais à instituição como um todo. Estados como o de São Paulo, por exemplo, possuem 4 convenções estaduais, Rio de Janeiro Espírito Santo e Distrito Federal formam 3 grandes convenções.

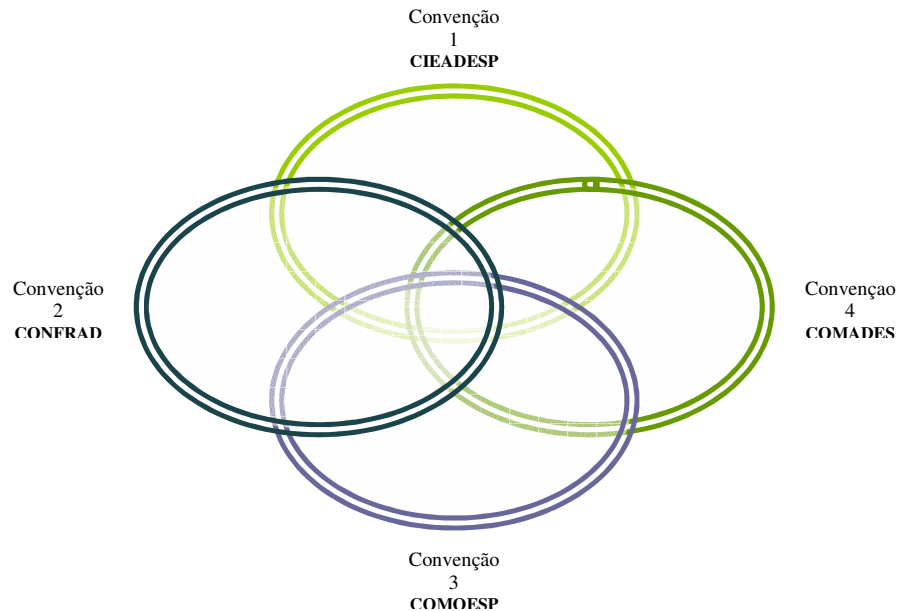
O campo de atuação de uma convenção é amplo e composto por muitos ministérios, muitas igrejas e centenas de congregações que estão distribuídas não somente em um único Estado, mas espalhados pelo país, em alguns casos, fora do país. Isso nos leva a afirmar que tanto as convenções regionais, quanto os ministérios regionais não respeitam fronteiras de outros Estados ou outras convenções ou ministérios tal como encontramos em outros modelos denominacionais do protestantismo histórico<sup>60</sup>. O gráfico abaixo com os círculos se entrecruzando exemplifica o que estamos afirmando. Cada círculo representa uma convenção no Estado de São Paulo.

---

<sup>60</sup> É importante frisar que dentro do protestantismo histórico como Batistas, Presbiterianos, Congregacionais, um Pastor é enviado para uma Cidade ou Região onde ainda não existem filiais da denominação e aquele campo é de inteira responsabilidade dele. Na maioria dos casos as demais igrejas ou a sede central ajudam com recursos financeiros aquele pastor para que ele forme um novo núcleo religioso. Este ponto de pregação inicial com o tempo se transformará em igreja e esta igreja abrirá congregações em outras localidades da cidade. Nunca acontece de uma igreja de uma outra da mesma denominação, mas de uma outra localidade abrir um ponto de pregação naquele novo campo. É por isso que tanto Freston quanto Fernandes afirmarem que nas AD não existem fronteiras. A lógica de crescimento assembleiana é outra.

## FIGURA 2

Figura ilustrativa da indistinção de fronteiras entre convenções e ministérios na CGADB



Fonte: Pesquisa de campo

O campo religioso brasileiro nos Estados foi ocupado desordenadamente pelas Assembléias de Deus. As 50 convenções e ministérios existentes dentro da CGADB estão mal distribuídos no território nacional e mal organizados. Não há planejamento ou estrutura de comando que possa coordenar as ações das instituições<sup>61</sup>. Esse fato se deve à iniciativa própria de um ou outro ator social que leva à abertura de uma nova firma religiosa sem o devido planejamento de espaço, recursos e localidade para o funcionamento de uma nova firma. É obvio que essas distorções organizacionais tem produzido inúmeros problemas para a instituição que agora se encontra em um nó organizacional difícil de ser resolvido. Por sua vez, a CGADB permite que muitas convenções sejam fundadas no mesmo Estado, o que pulveriza o poder e estabelece concorrência interna negativa para a instituição.

<sup>61</sup> Sobre as convenções e ministérios da AD CGADB conferir os dados em anexo 1. Lá indicamos os nomes dos ministérios e convenções, localização na Unidade federativa e seus respectivos pastores-presidentes.

## 8.6 As firmas religiosas e os ministérios

A nível local, as Assembleias de Deus estão organizadas em forma de árvore, onde cada Ministério é constituído pela Igreja-Sede com suas respectivas filiadas, congregações e pontos de pregação. O sistema de administração é um misto entre o sistema episcopal e o sistema congregacional, onde os assuntos são previamente tratados pelo ministério, com forte influência da liderança pastoral, e depois são levados à assembléia para serem votados.

Conforme demonstrado no gráfico acima, as firmas religiosas estão ligadas mediante um sistema de convenções e ministérios. Cada firma religiosa pode se transformar em um ministério se o seu pastor-presidente fizer crescer e prosperar o número de congregações a ele ligadas. Um ministério (que em tese seria um conjunto de congregações ligadas a uma igreja-sede e sob a tutoria de um pastor-presidente) do DF pode ter congregações no Nordeste, Norte ou qualquer localidade do país ou mesmo do exterior. Isso acontece porque não há uma delimitação espacial para a atuação das firmas religiosas assembleianas. Os ministérios vão crescendo para todos os lados e se espalhando em todas as direções de forma independente da instituição superior (Convenção Estadual ou CGADB) e ligadas apenas às igrejas-mãe (daí associarmos o modelo organizacional ao formato de uma árvore). Por outro lado, essa ligação entre congregações e igrejas-mãe tanto pode ser por um período grande como pode acabar rapidamente, pois é comum surgirem cismas religiosas onde um pastor de uma congregação declara independência desta em relação a Igreja-mãe, levando consigo todo o rebanho ou parte dele.

O elo entre as igrejas é feito através dos seus pastores-presidentes que são filiados a CGADB com sede no Rio de Janeiro. Como foi mostrado acima, nesse modelo, não é a comunidade religiosa que está ligada a CGADB, mas seu pastor-presidente. Grandes igrejas formam subconvenções denominadas também de ministérios. Estes são comandados por um pastor-presidente. A esses ministérios ligam-se outras igrejas com seus respectivos pastores presidentes. Cada igreja possui algumas ou muitas congregações que são pequenas igrejas sem autonomia de decisão e subordinadas à igreja-mãe.

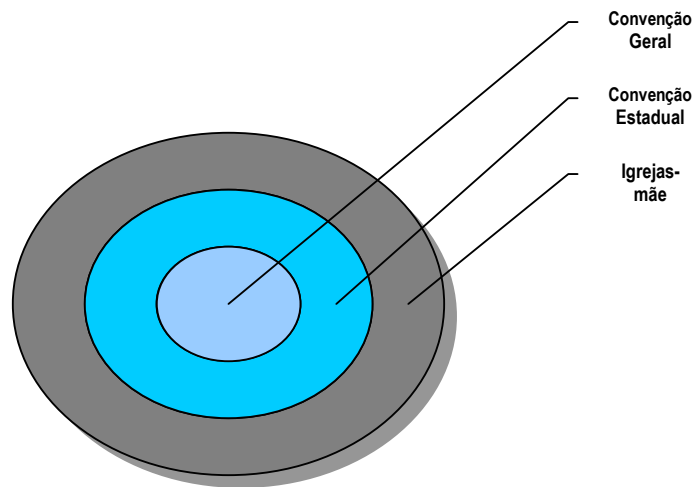
Percebemos assim que a iniciativa individual de um pastor é o principal elemento para o nascimento de uma igreja. O pastor-presidente com sua igreja e suas congregações

pode ou não se filiar a uma convenção estadual ou regional. Na medida em que ele se filia a uma convenção estadual ou regional automaticamente estará filiando-se à Convenção Geral. Todavia, da mesma forma que acontece a filiação, ele poderá também se desfiliar das convenções e permanecer sozinho no mercado religioso, o que acontece frequentemente. Percebe-se então que o poder de dominação dessas estruturas burocráticas (convenções) sobre as searas com seus pastores-coronéis e suas congregações, não só é limitado, como praticamente inexistente. Elas são apenas marcos simbólicos, (importantes, mas sem nenhum poder de coerção sobre as firmas regionais e locais) da presença da instituição nacional.

O gráfico abaixo refere-se à estrutura de poder. De dentro para fora, ele indica que o poder, diferentemente do caso Iurdiano, (como veremos no capítulo seguinte) não está concentrado na sede nacional da instituição, que se localiza no centro do gráfico, nem muito menos na figura de seu bispo-presidente como acontece na IURD.. O poder está nas mãos dos pastores-presidentes das igrejas-sedes locais. São eles os verdadeiros donos do poder na AD. Comandam seus campos e searas próprias e preocupam-se com problemas locais. Todavia, agindo desta forma, enfraquecem a instituição dentro do mercado religioso e esvaziam o poder da estrutura nacional, dificultando qualquer ação conjunta e empreitada que demandam mais recursos financeiros e a participação ativa de todos. Da sede nacional, com seu pastor presidente não emana poder suficientemente forte para constranger as filiais a obedecerem às resoluções estabelecidas. A mesma situação se reproduz dentro das convenções estaduais que não conseguem se organizar para ações conjuntas, nem tão pouco possui poder para constranger os ministérios e as igrejas locais com seus pastores-presidentes a obedecerem às resoluções e decisões do órgão.

### FIGURA 3

Figura ilustrativa das relações de poder na CGADB



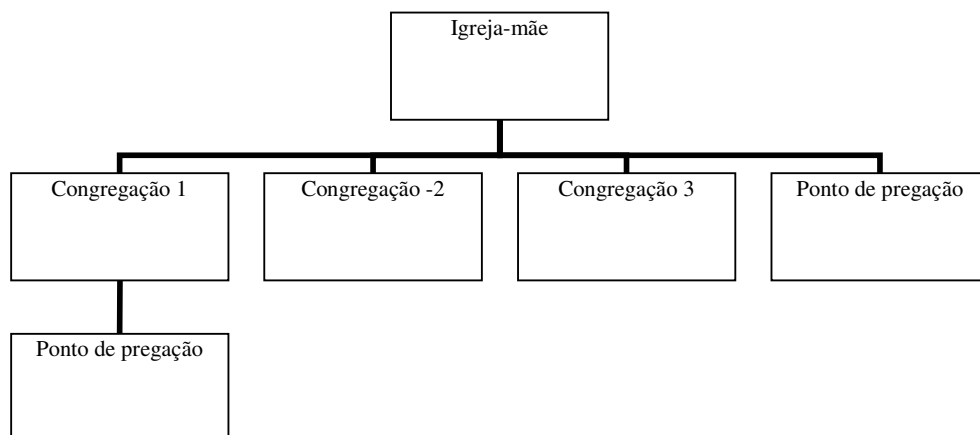
Fonte: Pesquisa de campo

### 8.7 . A forma organizacional de uma Igreja Local

Quando analisamos a Assembléia de Deus no seu nível local temos o seguinte organograma:

#### ORGANOGRAMA 3

Relação de autoridade entre igrejas, congregações e pontos de pregação



Fonte: Pesquisa de campo

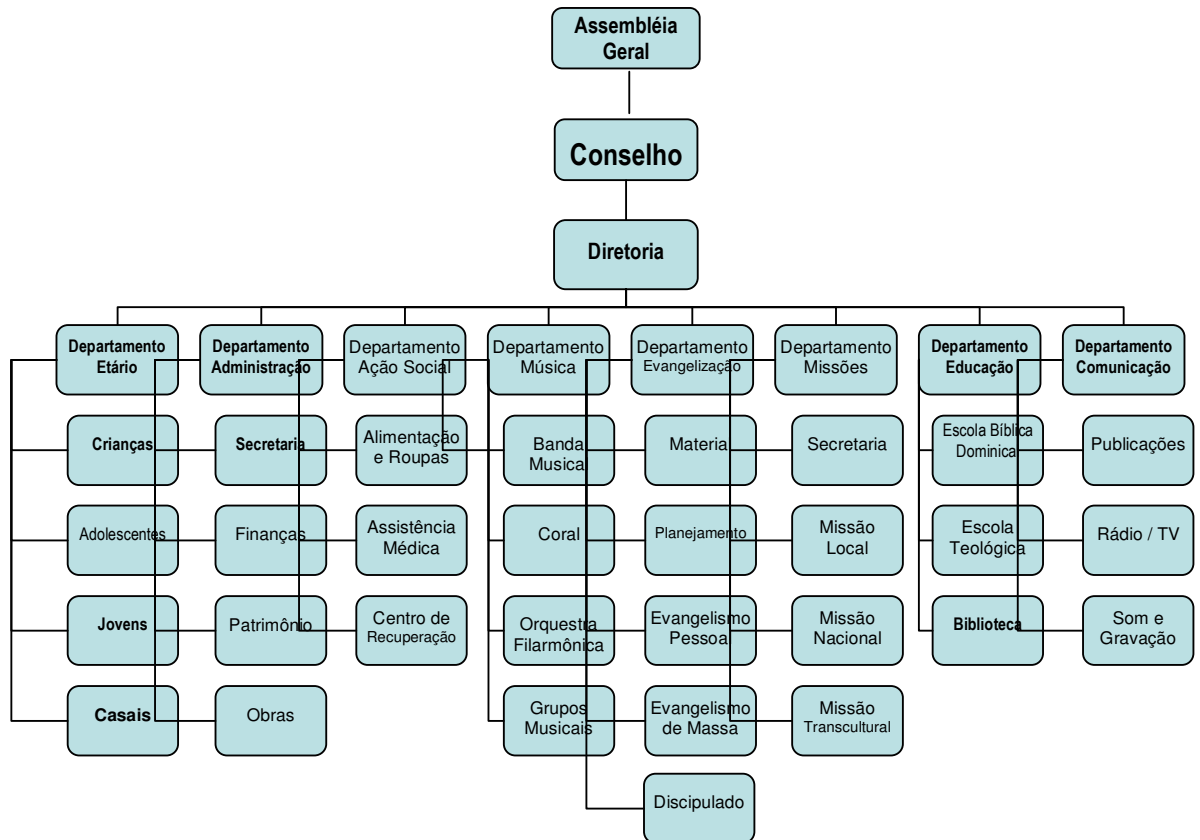


Como mencionado anteriormente, as igrejas-mãe possuem, às vezes, mais de uma centena de congregações e outros tantos pontos de pregação. As congregações, em tese, pertencem e são subordinadas às igrejas-mãe. Cumpre pontuar que dentro do protestantismo histórico, como por exemplo, entre as firmas religiosas Batistas, as igrejas-mãe são responsáveis pelas congregações, mas seu objetivo final é sempre emancipá-las, tornando-as igrejas independentes. É prestigioso dentro das denominações do protestantismo histórico quando uma igreja emancipa uma de suas filiais (pontos de pregação ou congregações) dando-lhes autonomia e elevando-lhes a categoria de igreja autônoma. Há festas e celebrações nesses momentos, pois os membros da firma assumiram agora toda a responsabilidade para contratar um pastor e sustentá-lo, bem como assumir as despesas com a manutenção das instalações, prédios, etc. Noutros termos, o objetivo final de uma firma no protestantismo histórico é sempre abrir pontos de pregação e congregações e depois emancipá-los como igrejas independentes, autônomas, democráticas e desvinculadas de instâncias superiores de dominação (outra igreja).

O inverso acontece nas firmas assembleianas. A relação entre as igrejas-mãe e as firmas subordinadas, denominadas congregações, pode, como falamos anteriormente, durar décadas, só se desligando a revelia das sedes, na maioria das vezes mediante cismas. Há uma tendência à concentração de poder por parte dos líderes das igrejas-sede assembleianas e, quanto maior o número de congregações que uma igreja possui, mais poder ela tem dentro da instituição. Observa-se também que o número de congregações que uma instituição possui determinará igualmente o prestígio de seu pastor-presidente junto aos demais líderes existentes no país, junto às convenções estaduais e a CGADB. Por isso, não há interesse em desligar ou emancipar uma congregação mesmo que ela já tenha autonomia (financeira principalmente) para se manter sem a ajuda da sede. Um pastor presidente de um grande campo ou ministério poderá barganhar cargos e outros benefícios que eventualmente possam aparecer. Ter, portanto, muitas congregações e muitos pontos de pregação é fundamental para o prestígio e a manutenção do status e do poder dos pastores-presidentes dentro das AD. Abaixo extraímos um organograma de uma grande firma religiosa AD, com mais de mil membros (SERRA, *ibid*, p. 115).

## ORGANOGRAMA 4

Uma grande igreja AD



Fonte: Serra. Antonio Roberto Coelho

Essa configuração da AD representada acima é reproduzida em muitas outras grandes firmas religiosas assembleianas. Excetuando-se as áreas ligadas aos departamentos, que variam de acordo com a realidade local de cada igreja, as demais prevalecem como padrão a ser seguido nacionalmente, o que não podemos afirmar que realmente acontece. Ressalta-se que essa estruturação não se aplica às congregações, visto que são extensões das igrejas e estarão sempre sob a administração direta da sua sede.

Segundo Serra, (2005) encontra-se nessa estrutura, a assembléia geral dos membros, que, conforme o estatuto da igreja, é ordinariamente convocada no primeiro trimestre de cada ano, para eleger os componentes de uma comissão provisória de contas e com base em seu parecer, aprovar o balanço anual da AD. Nessa mesma ocasião, a assembléia referenda os nomes dos outros membros diretores indicados pelo presidente<sup>62</sup> da diretoria.

Recorrendo à análise documental da instituição, Serra (ibid, p. 116) em seu estudo argumenta que:

Afora o presidente, compõem a diretoria, dois vice-presidentes, dois secretários e dois tesoureiros. A assembléia sempre convocada pelo presidente da diretoria, poderá também se reunir em caráter extraordinário, para deliberar principalmente sobre questões que envolvam aquisição ou venda de bens em geral da igreja. Têm direito à participação nas assembléias, os membros da sede e das demais congregações componentes da AD.

E ainda:

Excluindo-se o trabalho desenvolvido pela diretoria, vê-se que as atividades na AD, de modo geral, estão concentradas nas áreas ou divisões dos departamentos da igreja. Em cada uma dessas divisões há pelo menos um coordenador, geralmente nomeado pelo pastor-presidente ou pela diretoria, e que dependendo do seu reconhecimento pela igreja, poderá ser chamado de *pastor, evangelista, presbítero* ou *diácono*. (...) Cada departamento tem um coordenador, que vai atuar dentro da sua área, mas esse coordenador está subordinado à diretoria da igreja. Ele é geralmente nomeado pelo pastor-presidente ou então pela diretoria, aí ele é liberado para formar sua equipe (SERRA, ibid, p. 116).

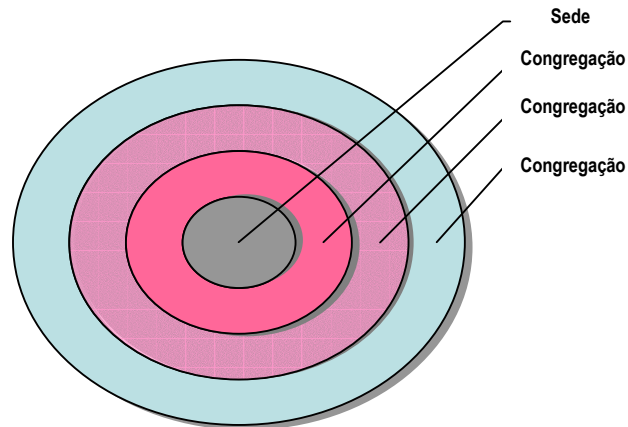
Vejamos agora na figura abaixo como fica, em termos gráficos, as relações de poder entre os pastores-presidentes, suas sedes e as congregações ou filiais não emancipadas. Apesar do gráfico acima esclarecer um pouco sobre a lógica organizacional interna da firma religiosa, indicando que a Assembléia Geral tem poder sobre o Pastor-presidente, não é esta a prática nas firmas Assembleianas, pelo menos não a regra geral, principalmente quando não é a igreja, mas o pastor-presidente quem está ligado à convenção geral e às convenções estaduais.

---

<sup>62</sup> O presidente da diretoria é escolhido pela convenção estadual e somente esta, poderá destituí-lo.

#### FIGURA 4

Figura ilustrativa da relação de poder entre as igrejas-mães e suas filiais



Fonte: Pesquisa de campo

O poder emana de um centro irradiador que é a sede, mais especificamente seu pastor-presidente.. O gráfico indica que à medida que as congregações se encontram afastadas das sedes, há uma tendência do poder emanado do pastor-presidente diminuir, abrindo espaço para a iniciativa própria dos pastores que comandam as congregações, principalmente no que se refere a criação de suas próprias searas, seus próprios “feudos”. Esses líderes locais, uma vez distantes do poder totalitário do pastor-presidente passam a abrir seus próprios pontos de pregação e ampliar seus domínios e seu poder junto às congregações locais. Seu objetivo é sempre a emancipação de suas congregações enquanto o objetivo da sede é não promover tal emancipação. Esse modelo, segundo Freston, produz grande tensão dentro desta instituição.

Existe um ponto fundamental dentro dessa lógica de crescimento, que exploraremos nas próximas páginas, mas que merece ser mencionado aqui, a saber, a livre iniciativa. Como indicamos linhas atrás, o elemento principal que produz o crescimento dessa organização é o indivíduo. A ele é dada a oportunidade de abrir um ponto de pregação, organizar os trabalhos religiosos, determinar o local onde será construído o templo e batalhar para adquirir os recursos necessários para construir a igreja. Todas essas atividades ele, normalmente, faz sem o auxílio da igreja-mãe, caso muito diferente da IURD ou mesmo do protestantismo histórico que apóiam e financiam as congregações em suas obras e seu pastor em seu salário. No caso das Assembléias de Deus a sede fornece

um apoio institucional, um nome, raras vezes há recursos financeiros destinados às congregações que estão em processo de desenvolvimento. Assim, os pastores das congregações possuem grande iniciativa e participação em todo o processo de abertura do novo ponto de pregação, mas lhe é restringido a participação no governo da mesma. Frequentemente, grande parte dos recursos que as congregações geram a cada mês segue para as sedes que cobram o tributo de suas congregações e pontos de pregação. Em muitos casos, o próprio pastor precisa de outra atividade, pois o grosso dos recursos financeiros segue para a igreja-mãe não sobrando nada para o seu sustento e de sua família.

Por esses motivos, ao longo dos últimos 75 anos de organização da instituição assembleiana muitos cismas aconteceram. Em muitos casos, o crescimento de uma dada congregação acontece de forma estrepitosa, devido, sobretudo aos traços carismáticos da figura de seu líder. As sedes e convenções não absorvem essas novas lideranças, evitando ao máximo que tais congregações se tornem igrejas autônomas e seus líderes pastores-presidentes de um novo campo. Não por acaso, afirmamos que essa instituição encontra-se presa a uma estrutura organizacional muito tensa e de difícil solução.

Mas de onde vem esse modelo organizacional das Assembléias de Deus? Qual a raiz da cultura administrativa dessa instituição?

## **8.8 Modelo administrativo das Assembléias de Deus**

Muitas instituições evangélicas afirmam categoricamente que são autônomas e independentes de instâncias superiores. Estas são as chamadas igrejas congregacionais que compreendem a congregação religiosa reunida como a expressão mais legítima de governo. Sua origem são as igrejas puritanas inglesas do século XVII. No extremo oposto encontramos outro modelo organizacional com uma forte ênfase na unidade institucional; são as instituições de governo episcopal. Esse modelo compreende as instituições religiosas como fazendo parte de um corpo maior, que as domina e exerce sobre elas forte poder e autoridade, caso, por exemplo, do modelo organizacional Iurdiano e católico, mas também Sara Nossa Terra, Renascer em Cristo, entre outras. Entre um modelo e outro, onde fica a Assembléia de Deus?

As AD são, sem dúvida, as instituições religiosas mais complexas em termos de caracterização organizacional. Inicialmente os missionários fundadores, após o litígio com os batistas, implantaram um modelo de organização já pronto e em funcionamento na América do Norte, muito semelhante ao encontrado nas igrejas Batistas independentes dos EUA, com forte tendência à democracia. O suporte social em que se assentou esse modelo organizacional foi o das camadas pobres da população brasileira e isso modificou consideravelmente as instituições.

Segundo Freston (1994, p. 86), em tese, as AD são regidas por governos de tipo congregacional, ou seja, a congregação tem poder e autonomia sobre os assuntos da firma, mas na prática suas raízes estão mais próximas de um episcopado coronelista, onde a principal fonte de poder é o pastor. Ainda segundo esse autor, os sistemas de governos dessas instituições podem ser caracterizados como oligárquico e caudilhesco que serviu para facilitar o controle pelos missionários e depois se aproximou ainda mais do modelo coronelista nordestino de comandar os negócios.

A Assembléia de Deus é uma complexa teia de redes composta de igrejas-mãe e igrejas e congregações dependentes. Cada rede não habita necessariamente uma área geográfica contígua o que dá margem a controvérsias constantes sobre “invasão de campo”. O pastor presidente da rede é efetivamente um bispo com talvez mais de cem igrejas e uma enorme concentração de poder. “Todos os crentes das igrejas-satélites são arrolados na igreja-sede para onde também é carregada toda a arrecadação” (Pinto 1985:27). (...) “Embora aconselhado pelo ministério o pastor-Presidente permanece a fonte última de autoridade em tudo, assim como o patrão da sociedade tradicional, que mesmo cercado de conselheiros, maneja sozinho o poder” (Hoffnagel 1978:78). Esse sistema de feudos é uma forma de manter o crescimento da igreja como um todo sem tocar na estrutura de poder (FRESTON, *ibid*, p. 86).

Na visão de Mariano, (2001, p.209):

Não obstante, líderes da Assembléia de Deus definam seu governo eclesiástico como congregacional, tendo em conta provavelmente o fato de que o comando das denominações se acha pulverizado nas mãos de diversos pastores presidentes de ministérios, as lideranças ministeriais assembleianas concentram o poder clerical e centralizam a administração das organizações sob sua jurisdição. Basta observar que o ministério de Belém em São Paulo, presidido pelo pastor Jose Wellington Bezerra da Costa, comanda mais de mil congregações na capital paulista.

Para Jean-Pierre-Bastian, (1994, p.126) “a maior parte das igrejas pentecostais tem dirigentes que são chefes, proprietários, caciques e caudilhos de um movimento religioso criado por eles mesmos e transmitido de pai para filho de acordo com o modelo patrimonial e ou por nepotismo de reprodução”.

Fernandes (1994, p. 197), acrescenta que o regime de governo dessa instituição é bem mais complexo do que o das demais instituições religiosas. Ele combina formas de dominação de tipo tradicional com certa abertura à autonomia local das firmas em relação à denominação, com um governo de tipo representativo mais fortemente centralizado na figura da liderança local e ainda modelos carismáticos de autoridade religiosa também no âmbito local.

Essa descrição do sistema de governo das Assembléias de Deus vigente ainda antes dos anos de sua organização em 1930 indica um modelo estrutural de comando que foi bastante eficaz durante grande parte do século XX, apesar de alguns problemas advindos para o comando central. A CGADB, por exemplo, em tese, o órgão máximo das AD e que deveria estruturar as ações das demais convenções, ministérios e Igrejas, sendo o local onde as lideranças regionais e locais se encontrariam para discutir os rumos da instituição, na realidade é um centro de poder sem poder, dominado por famílias e oligarquias que governam autoritariamente e por conchavos, os órgãos ligados diretamente a ela como a CPAD e a FAECAD. Nesses termos, o pastor-presidente da CGADB tem grande poder e influência única e exclusivamente nos órgãos diretamente ligados e subordinados ao centro administrativo da CGADB. Por outro lado, é fraco em sua capacidade de atuação nas demais localidades com as convenções estaduais. A CGADB não tem poder para demitir ou nomear pastores, não possui poder sobre as convenções estaduais nem sobre os ministérios<sup>63</sup>.

Isso se deve, porque uma característica do processo de expansão das Assembléias de Deus CGADB é que elas dão grande ênfase à autonomia individual de seus pastores,

---

<sup>63</sup> Segundo o estatuto da CGADB consideram-se ações inerentes a cada Assembléia de Deus no Brasil:

I – a constituição e fins da Igreja;

II – a administração geral dos bens;

III – o disciplinamento dos membros;

IV – a separação de presbíteros e diáconos;

V – a apresentação de candidatos a pastores e a evangelistas na respectiva Convenção Estadual ou Regional;

VI – a movimentação de missionários;

VII – a abertura e emancipação de congregações ou igrejas filiadas.

sobretudo no que se refere à abertura de novos trabalhos e frentes de expansão dos ministérios e igreja. A Instituição só colabora com o nome, mas não envia recursos financeiros, missionários próprios e condições para a abertura de novas sucursais. Dessa forma, as igrejas e os ministérios crescem e são organizados a partir de seu pastor-presidente e dependem dele. Ele é o líder fundador, uma espécie de Moisés com seu rebanho. A Igreja e tudo que ela possui em certo sentido é produto do trabalho do pastor. Não por acaso, o aproximamos, teoricamente, do conceito de coronel.

Por conta da iniciativa própria dos pastores, os campos de atuação dos ministérios e das convenções estaduais se entrecruzam em todo o território nacional e mesmo dentro dos Estados, das cidades e dos bairros não cumprindo uma lógica racional de preenchimento das localidades. Mesmo assim, encontramos uma forte identidade denominacional das igrejas, congregações e pontos de pregação com a estrutura nacional. Este é um traço marcante da cultura organizacional dessa instituição; a necessidade das firmas de estarem ligadas a outras instâncias maiores do que elas. Para Fernandes, a organização não é centralizadora, mas também não é anárquica.

Uma igreja bem constituída forma um “ministério” composto pelo conjunto de oficiais da igreja. Intensamente proselitista a firma envia em várias direções, evangelistas e missionários para criarem novas congregações. Estas filiais ficam vinculadas ao ministério da igreja-mãe, numa relação que combina apoio em um sentido de dependência no outro. Uma filial que evolua e se estruture como igreja forma seu próprio ministério, por sua vez passando a criar novas filiais. Esta terceira geração tem um vínculo muito forte com a igreja que lhe deu origem, mas continua pertencendo ao primeiro ministério. (FERNANDES, *ibid*, p. 197)

É preciso ponderar as análises de Fernandes. É verdade que as novas filiais possuem um vínculo com as igrejas-mãe bastante forte, principalmente porque em geral elas ainda são congregações e estas não são autônomas, são instituições filiais subordinadas e debaixo da autoridade e do poder da igreja-mãe e principalmente de seu pastor-presidente. Esse modelo hierárquico de poder só é quebrado a muito custo e contra a vontade do pastor-presidente. Na maioria dos casos, por maior que seja a igreja o pastor-presidente do ministério não eleva a congregação à categoria de igreja, mantendo assim o seu domínio sobre o máximo de congregações que ele puder. É por isso que encontramos igrejas com cem, duzentas, quinhentas e em alguns casos mil congregações. Todas



subordinadas a uma igreja-sede e conseqüentemente a um pastor. Mas discordamos do autor, quando ele afirma que uma igreja, ou seja, uma firma religiosa autônoma continue ligada a primeira que lhe deu origem. É preciso especificar essa relação. A terminologia mais corrente dentro das Assembléias de Deus é que essa ligação é *irmana*, ou seja, apenas uma situação de coleguismo, mas não mais de subordinação.

À medida que as firmas vão crescendo, invadem o que seria o campo de atuação não somente das firmas concorrentes quanto dos aliados, estabelecendo um clima de competição e, muitas vezes, de tensão dentro da organização. Segundo Fernandes, a relação entre cada ministério e seu campo (filiais, filiais de filiais) não possui uma lógica espaço-geográfica com a área em que se está atuando. Uma entrevista a um pastor assembleiano ilustra bem o que estamos afirmando.

Quando a Assembléia de Deus é da mesma convenção estabelece-se uma distância mínima de 200 metros entre uma igreja e outra, o que nem sempre é acatado pelos pastores-presidentes. Mas, quando a igreja pertence a outro grupo ou denominação pode-se abrir um ponto de pregação ou outra igreja até na casa ao lado. (Pr. N. S. G. 10-03-2003)

Essa característica das organizações assembleianas de atuar nas áreas dos aliados e de desconhecer áreas dos concorrentes em muito se dá pela natureza autônoma que se atribuiu ao organizador do trabalho, no caso os pastores presidentes que têm ampla liberdade para isso. O resultado desse processo ao longo do século XX foi uma taxa de crescimento elevada da instituição, principalmente nos grandes centros urbanos, mas com um grau de racionalidade muito baixo, pois em um mesmo bairro ou rua de uma cidade, podemos encontrar várias comunidades e pontos de pregação ligados à mesma instituição superior (CGADB) e competindo ente si pela mesma clientela ao invés de ajudarem-se mutuamente, o que organizacionalmente é prejudicial à firma como um todo. Inversamente, em outras regiões da mesma cidade há enormes déficits da presença institucional da firma. Fernandes ainda acrescenta que as firmas, mesmo vizinhas não se articulam para trabalharem juntas. E complementa:

Os diversos ministérios cruzam-se pelo espaço da cidade, gerando uma complexa rede de segmentações. Vez por outra, em função de conflitos de variadas motivações um ponto da rede se rompe, dando início a um novo

ministério independente, ou mesmo a uma nova denominação. Percorrendo a lista de igrejas criadas entre 1990 e 1992 encontramos nada menos do que quatorze novas denominações originárias das Assembléias de Deus (FERNANDES, *ibid*, p. 198).

O dado interessante encontrado na investigação que Fernandes faz das Assembléias de Deus é que, mesmo desligadas da organização máxima, a CGADB ou a CONAMAD, por exemplo, e constituindo-se em igrejas independentes, as firmas religiosas continuam a utilizar o nome da instituição na porta dos templos. As respostas para o porquê continuar usando o mesmo nome são variadas mas cumpre observar de início apenas que: por um lado “Assembléia de Deus” parece ser um ótimo nome no mercado de bens religiosos de salvação, atraindo uma clientela considerável; por outro lado, parece que as firmas que se declaram independentes evitam ficar a sós no mercado religioso como firma independente e, ao manter o nome “Assembléia de Deus” mesmo nos grupos independentes elas vendem a imagem de que pertencem a algo maior do que elas.

## **8.9 Assembléia de Deus: uma firma religiosa de tipo patrimonialista**

### **8.9.1 Revendo a teoria do patrimonialismo**

Há semelhanças entre o modelo administrativo e de governo das Assembléias de Deus e o teorizado por Max Weber? Vale lembrar que quando esse autor teorizou sobre o patrimonialismo seus olhos e pensamentos estavam direcionados ao Estado. Diferentemente dele, estaremos olhando para uma firma religiosa de salvação, interessada em fazer prosélitos e prosperar dentro da sociedade.

Patrimonialismo refere-se, na teoria weberiana, a uma doutrina de exercício legítimo do poder cujo referencial teórico liga-se às formas de dominação tradicional. Um dos objetivos de Weber, quando escrevia sobre as formas puras de exercício do poder e da dominação, era descobrir como se procede ao fenômeno da dominação no seio das relações sociais, e como essas formas de exercício de poder perduram socialmente. Assim, o patrimonialismo está inserido dentro de um arcabouço teórico mais amplo que remete a formas de dominação e a mecanismos de construção do poder. Weber destaca três tipos

puros de dominação, a saber: dominação carismática, dominação racional-legal e dominação tradicional, sendo o patrimonialismo, uma das formas de dominação ligadas ao poder da tradição.

Para entendermos o patrimonialismo, nesse contexto, é mister definirmos primeiramente o que se entende por dominação. “Dominação” (*Herrschaft*) é definida por Weber (1999, V. 1, p. 33), como “a probabilidade de encontrar obediência a uma norma de determinado conteúdo, entre determinadas pessoas indicáveis”. “É uma situação de fato, em que uma vontade manifesta (mandado) do “dominador” ou dos “dominadores” quer influenciar as ações de outras pessoas (do dominado ou dos dominados) e de fato as influencia de tal modo que as ações, num grau socialmente relevante, se realizem como se os dominados tivessem feito do próprio conteúdo do mandado a máxima de suas ações (obediência)” (ibid, V. 2, p. 191)

Importante também é a definição que o autor dá ao poder. Poder seria na acepção weberiana, “toda a probabilidade de impor a própria vontade numa relação social, mesmo contra resistências, seja qual for o fundamento dessas legitimidades (ibid, V.1, p. 33)” Não se trata do fato de que qualquer espécie de exercício de “poder” ou “influência” sobre o outro se configure como relações de dominação essencialmente legítimas. Uma dominação para ser *legítima* requer certa *vontade* de obedecer e *interesse* na obediência. Esse aspecto é denominado de “crença na legitimidade” (ou “princípio da legitimidade”), que se configura como elemento essencial pelo qual uma ordem da autoridade é possível de ser imposta, ou também, fenômeno capital que permite a um governante atuar instituindo regras de observância aceitas como válidas e livremente aceitas, de forma contínua.

Para Weber, a *dominação tradicional* ocorre “[...] quando sua legitimidade repousa na crença na santidade de ordens e poderes senhoriais tradicionais (“ existentes desde sempre”))” (ibid, V.1, p. 148). Trata-se da crença na legitimidade do poder de quem exerce a dominação pelo fato de que sua “investidura” decorre de longa tradição, de um costume inveterado, a partir de uma autoridade que sempre existiu. Para o autor, é o *costume* de determinada coletividade que indica quem exerce o poder e que também garante a legitimidade do exercício da dominação. Os exemplos mais abundantes na história são os casos dos governantes chamados ao poder por ordem de progeneritura (monarca,), pelo fato de serem os mais velhos – gerontocracia – (conselho de anciãos, por

exemplo.), por possuírem glebas de terra – patrimonialismo puro – (como províncias etc.). Os governados são *súditos* ou *pares* que se caracterizam por não obedecerem às ordens arbitrárias dos governantes ou normas jurídicas “postas”, porém, detêm-se a observar somente as regras estabelecidas pelo *costume* vigente, por uma tradição ou por lealdade ao senhor decorrente estritamente de um *status* reconhecido pelo decorrer dos tempos. Não se obedece a estatutos, mas a pessoa indicada pela tradição ou pelo senhor tradicionalmente determinado. As ordens são legitimadas de duas formas: em parte em virtude da tradição; em parte em virtude do livre arbítrio do senhor.

Para Silveira (2006, p. 207):

Existem inúmeras sortes de dominação tradicional, e não raro estão misturadas ou de distinção fluidas, dentre as quais as que mais se destacam são a “gerontocracia” (governo em que o poder cabe aos mais velhos), o “patriarcalismo” (casos em que o poder é determinado pelo pertencimento a uma determinada família, normalmente sendo a dominação exercida por um indivíduo chefe da comunidade doméstica – pater familias ou despôtês – , “determinado segundo regras de sucessão” (1999, v. 1, 151)), o “sultanismo” (forma de dominação no qual está calcada no “arbítrio livre” do governante, munido de um aparato administrativo próprio para fazer valer suas ordens), o “feudalismo” (forma de dominação baseada em um contrato de status, em termos de vassalo-suserano, regidos pelo sentimento de fidelidade pessoal entre ambos – idéia de “honra”), e, finalmente, o “patrimonialismo” (dominação exercida com base em um direito pessoal, embora decorrente de laços tradicionais, obedecendo-se ao chefe por uma sujeição instável e íntima derivada do direito consuetudinário – “porque assim sempre ocorreu”).

O patrimonialismo foi comum em praticamente todos os absolutismos e caracterizou administrativamente os Estados que não possuíam distinções entre os limites do público e os limites do privado. Nesse modelo de gestão, o monarca gastava as rendas pessoais e as rendas obtidas pelo governo de forma indistinta, ora para assuntos que interessassem apenas ao uso pessoal, ora para assuntos de governo. Como o termo sugere, o Estado, ou a instituição a qual ele está dirigindo acaba se tornando um **patrimônio** de seu governante.

A definição weberiana de patrimonialismo é muito elucidativa. Weber afirma que o patrimonialismo é uma forma de dominação tradicional em que determinados poderes de mando e suas correspondentes probalidades são apropriados pelo quadro administrativo. É

dominação patrimonial toda dominação primariamente orientada pela tradição, porém exercida em virtude de pleno direito pessoal -um direito próprio.

Ao surgir um quadro administrativo puramente pessoal do senhor, toda dominação tradicional tende ao patrimonialismo (WEBER, *ibid*, V.1, p. 151). Em tese, o quadro administrativo tende a ser composto por: a) pessoas tradicionalmente ligadas ao senhor; b) membros do clã; c) funcionários domésticos dependentes. De qualquer forma, o sistema de favoritismo é uma característica específica do patrimonialismo e alerta Weber, muitas vezes motivo de revoluções.

A forma de gestão empresarial de tipo patrimonial é bem específica. De forma geral, a dominação tradicional – sendo o patrimonialismo uma de suas vertentes - costuma atuar sobre as formas da gestão econômica mediante um certo fortalecimento das idéias tradicionais. Por essas características acima mencionadas, a administração de tipo patrimonial atua de modo irracional, mesmo na presença de economia monetária, sobretudo em virtude de fortes vínculos tradicionais que ligam o senhor aos seus funcionários e, inversamente, pelo excesso de liberdade e arbitrariedade deste senhor junto à instituição a qual comanda. Por esses motivos:

O patrimonialismo normal inibe a economia racional não apenas por sua política financeira mas também pela peculiaridade geral de sua administração, isto é: pelas dificuldades que o tradicionalismo opõe à existência de estatutos formalmente racionais e com duração confiável, calculáveis, portanto, em seu alcance e aproveitamento econômico; b) pela ausência típica de um quadro de funcionários com qualificação profissional formal; c) pelo amplo espaço deixado à arbitrariedade material e vontade puramente pessoal do senhor e do quadro administrativo – esfera em que a eventual corrupção teria importância relativamente mínima. (*ibid*, V.1, p. 157)

A partir desse conjunto de características arroladas Weber afirma que:

Sob a dominação de poderes patrimoniais normais florescem e estabelecem com frequência :a) o capitalismo comercial, B) o capitalismo de arrendamento de tributos e de arrendamento e venda de cargos c) o capitalismo de subministração ao Estado e de financiamento de guerras d) em certas circunstâncias: capitalismo colonial e de plantação (*plantation*), porém, nunca, por outro lado, a empresa lucrativa, sensível em grau máximo às irracionalidades da justiça, da administração e da tributação e orientada pela situação de mercado dos consumidores individuais, com capital fixo e organização do trabalho livre. (WEBER, *apud*, HIRANO, 2002, p. 54)

O patrimonialismo revela certa forma de ver o mundo, uma psique diferenciada que podemos denominar de ética patrimonial. O que a tipifica? O patrimonialismo corresponde também a um tipo de sociedade fechada muito especial, com características familiares. Corresponhia a um tipo de dominação política tradicional caracterizada pelo fato do soberano organizar o poder político de forma análoga a seu poder doméstico. Ainda segundo Silveira (ibid, p. 207):

Seu arquétipo constitutivo cronologicamente geralmente possui raízes na ordem familiar, de matriz patriarcal, posto que com o crescimento da esfera de poder do governante sobre seus súditos, abarcando uma ampla parcela de vastas regiões e grandes conjuntos populacionais, a administração pessoal necessitou racionalizar-se, desenvolvendo um aparato administrativo capaz de cobrir em grande parte essa nova dimensão territorial e demográfica. Destarte, embora em termos quantitativos houvesse uma mudança na dimensão da abrangência da autoridade, a forma típica de exercício do mando continuou repousando em caracteres vinculados ao poder pessoal do príncipe, delegando este senhor as funções administrativas a servos pessoais, dependentes diretos de sua manutenção, todo esse complexo mecanismo amparado pela via da obediência tradicional. O reino do governante era um refinado oikos de gigantescas proporções.

Nesse sentido, no modelo patrimonialista não há divisão entre as esferas privada e pública. A forma como está estruturada a visão de mundo desses atores sociais interpreta o mundo indistintamente. A administração política é tratada pelo senhor como assunto puramente pessoal, bem como o patrimônio adquirido pelo tesouro senhorial em função de emolumentos e tributos. Não se diferencia dos bens privados do senhor. Um elemento importante nesse modelo administrativo é o fato da sua forma de administração obedecer unicamente o livre-arbítrio do príncipe baseada em “considerações pessoais” como salienta Weber, “desde que a santidade da tradição, vigente desde sempre, não lhe imponha limites muito rígidos e diretos”( ibid, V.2, p. 253).

O chefe confere poderes a seus funcionários, como lhe convém. Ele os escolhe e lhes atribui tarefas específicas com base na confiança pessoal que neles deposita e sem estabelecer nenhuma divisão de trabalho entre eles. Para Bendix (1996, p.270):

[...] Os funcionários, por sua vez tratam o trabalho administrativo, que executam para o governante como um serviço pessoal, baseado em seu dever de obediência e respeito. [...] Em suas relações com a população, eles podem agir de maneira tão arbitrária quanto aquela adotada pelo governante em relação a eles, contanto

que não violem a tradição e o interesse do mesmo na manutenção da obediência e da capacidade produtiva de seus súditos. Em outras palavras, a administração patrimonial consiste em administrar e proferir sentenças caso por caso, combinado o exercício discricionário da autoridade pessoal com a consideração devida pela tradição sagrada ou por certos direitos individuais estabelecidos.

Para autores que estudaram as formas de governo no Brasil, como Gilberto Freire e Holanda entre outros, historicamente, o patrimonialismo desenvolveu-se como uma espécie de centripetismo privatizante, sobretudo, quando analisamos sua vertente ibérica. Ali ele foi estruturado em torno da figura do monarca, e foi herança política de um meio cultural igualmente absorvente, em especial a cultura muçulmana.

Ainda sobre patrimonialismo, é importante ressaltar que é uma forma de organização política assentada na “racionalidade material” das ordens estatuídas, ou seja, “os comandos proferidos pela autoridade são de características eminentemente voltadas a valores, opiniões, posições pessoais do senhor, e não com base em critérios racional-finalísticos, fixados objetivamente em normas impessoais e abstratas” (SILVEIRA, *ibid*, p. 208). É uma ordem entendida em seu caráter vertical, “de cima para baixo”, onde no topo está o chefe patrimonial e na base seus súditos. Por via de consequência, o sustentáculo social plana sobre a ordem política, e não repousa na sociedade civil. Na visão desse autor, da organização da sociedade, não se denota um fluxo dinâmico na camada de estratificação social, sendo uma sorte de estruturação ditada basicamente pela esfera política. “Não há noção de indivíduo, entendida no sentido de ser este o ente centro da política, núcleo de poder e de decisão, receptáculo de direitos e deveres” (*ibid*, p.209).

### **8.9.2 . O patrimonialismo no Brasil**

As idéias weberianas tiveram muita aceitação entre os pensadores brasileiros e alguns trabalhos reformularam e acrescentaram elementos importantes às teorias do patrimonialismo. Na verdade, a recepção conceitual do “patrimonialismo brasileiro”, enquanto uma forma de prática social que não efetua a fundamental diferença entre a esfera pública e a privada na vida política, adquiriu no contexto latino-americano diversas interpretações, às quais remeteram a uma sorte de “rearranjo” de sua raiz terminológica oriunda das teses de Weber.

Alguns autores tiveram grande contribuição para a sociologia do patrimonialismo, entre eles destacamos: Raimundo Faoro (1977), Oliveira Vianna (1956, 1982), Sergio Buarque de Holanda (1969) e Schwartzman (1982, 2003). A leitura do patrimonialismo foi substancialmente enriquecida por esses teóricos, que a tornaram mais complexa ao aplicá-la às circunstâncias ibero-americanas, especificamente ao Brasil. Como a maioria das análises desses autores remete ao Estado brasileiro, elemento que não serve para os propósitos dessa investigação, apresentarei algumas idéias que servirão para analisar a cultura organizacional e o modelo administrativo encontrado nas firmas religiosas das Assembléias de Deus. No nosso entender, esse recurso metodológico é perfeitamente plausível e válido para nosso estudo científico da esfera religiosa evangélica. Ao mesmo tempo, esse estudo pode ainda indicar que o modelo patrimonialista presente dentro da cultura da sociedade brasileira pode estar vivendo momentos de implosão, sendo uma de suas vertentes, o patrimonialismo ao nível da administração religiosa um modelo administrativo em crise dentro da sociedade brasileira.

Um dos grandes interpretes do patrimonialismo brasileiro é sem sombra de dúvida Raymundo Faoro (1977). Esse autor observa o patrimonialismo como o eixo principal da cultura política brasileira, durante um determinado período. Para Faoro, caracterizam o patrimonialismo, a ética do favor, o clientelismo e a corrupção. E ainda, suas redes de amizades, de tolerâncias, de favores e de compadrios. Em *Os Donos do Poder* ele nos leva a uma discussão profunda sobre o desejo e o imaginário na formação de práticas sociais e instituições brasileiras que vão além do próprio Estado nacional. Uma idéia básica encontrada na obra do autor é a idéia de patronato, um grupo de atores sociais portadores de um individualismo anacrônico, formatado pela tradição histórica, que age de uma forma impertinente, arrogante e autoconfiante. Nesse modelo de gestão, o poder permaneceu basicamente controlado por um patriciado que opera um sistema patrimonialista de governo que envolve aspectos políticos e econômicos. Nesses sistemas administrativos as estruturas organizacionais e empresariais instaladas se prestam a servir de mero instrumento dos interesses de grupos sociais minoritários e raramente encontram-se dispostas a promover o interesse mais amplo. Frequentemente, servem de tábua de salvação, proporcionando cargos e empregos a indivíduos procedentes de várias camadas sociais, sobretudo àqueles pertencentes aos círculos do patronato. Assim, as categorias patrimonialísticas explicam muito do nosso passado político, mas também explica muito



do passado e do presente de instituições religiosas brasileiras, sendo as Assembléias de Deus no Brasil o melhor exemplo. Parafraseando Faoro, diríamos das Assembléia de Deus que o bem público pertencente à comunidade religiosa (na mente de seu pastor-presidente) não está completamente dissociado do patrimônio que constituiria a esfera de bens íntima do administrador/pastor da firma religiosa<sup>64</sup>. Tudo constitui um imenso conjunto de possessões sob a égide de disponibilidade fática e jurídica de deliberação do “príncipe”/pastor.

Para além da visão de Faoro, esses modelos institucionais tinham como forma de organização política um patrimonialismo gerido pela vontade administrativa do “príncipe”, o qual estava munido de todo um aparato de funcionários e súditos leais que se apropriavam da organização, seja ela Estado ou outra instituição e dentro dessas organizações, eles se beneficiavam. Essa elite que administrava os assuntos da organização constituía o “estamento burocrático” de que Faoro se vale para explicar como sendo certo círculo de notáveis que conduzia os assuntos de natureza pública em uma ordem patrimonial. Aqui, vale ressaltar que o termo “Burocrático”, como é empregado por Faoro, indica em sua essência, não o sistema administrativo típico da dominação racional-legal, onde se tem competências fixas, baseadas em critérios legais e impessoais de ordem, mas como estrutura de organização dos “funcionários” administrativos patrimoniais. Weber e Faoro se referem à preocupação desse estamento em se valer do cargo “burocrático” como um veículo para a diferenciação social.

É importante ressaltar que, na visão de Faoro é a instituição, no caso analisado por ele, o Estado, que engloba e absorve as famílias para dentro de si. Outros autores têm uma visão oposta a de Faoro. Sergio Buarque de Holanda (1969), por exemplo, traz outros elementos importantes para a caracterização do patrimonialismo brasileiro. A pergunta principal de Holanda é: de que maneira as características por nós herdadas durante o processo colonizador se plasmaram em nossa cultura, desenvolvendo em solo nacional biotipos institucionais tipicamente patriarcais e uma prática de subordinação à autoridade?

Na visão desse autor, a gestão da instituição é tratada como assunto de interesse particular. As funções, os empregos e os benefícios que deles auferem, relacionam-se a

---

<sup>64</sup> Em alguns casos, essa separação é juridicamente bem clara, em outros casos não. Mas, mesmo nos casos em que a separação jurídica entre os bens do pastor e da instituição estão bem regulamentados, os pastores assim mesmo não levam em consideração e extrapolam os seus direitos costumeiramente se apropriando de recursos da instituição.

direitos pessoais do funcionário e não a interesses objetivos, como sucede no verdadeiro Estado burocrático ou mesmo dentro da grande empresa moderna em que prevalece a especialização das funções e o esforço. A escolha desses funcionários se processa de acordo com a confiança pessoal, faltando nesse processo o princípio de impessoalidade.

Na visão de Sergio Buarque de Holanda, o povo brasileiro ficou profundamente ligado aos laços tradicionais onde predominaram as relações familiares sobre as relações impessoais. Os valores familiares vão sendo transportados para a esfera pública. “Desse modo, este sólito homem carregava para dentro da esfera pública os mesmo traços paternalistas delimitadores de sua visão de mundo, de modo conducente a confundir na prática aqueles assuntos aptos ao âmbito pessoal das atividades inerentes à sua função pública”. (SILVEIRA, *ibid*, p. 209).

Ainda segundo a visão de Holanda (1969), a família foi a instituição mais importante do país e a que se desenvolveu com maior força. Ela é a esfera por excelência dos contatos primários, dos laços de sangue e do coração. Assim sendo, torna-se difícil nesse tipo de sociedade, fundada em torno da família, assentar-se normas que sejam antiparticularistas.

Partindo desse princípio, Rubens Campante (2003) afirma que podemos construir uma imagem do povo brasileiro como sendo dotado de uma inatividade no que se refere à ordem pública. Dentro daquilo que é público o povo não consegue se organizar e se contrapor aos desígnios autoritários da chefia, seja ela política ou religiosa. Este sujeito ausente – o indivíduo em sua acepção moderna, ser autônomo, portador de um *self moderno* – produz uma dependência da sociedade em relação a estruturas mais fortes, seja ela Estado ou outro sujeito mais forte ou dominante – no caso brasileiro a figura que sobressai é sem sombra de dúvida o coronel<sup>65</sup>. É nessa perspectiva que Guilherme dos Santos (1993) afirma que a principal característica dessa versão patrimonial, que dominou a sociedade brasileira foi *autoritarismo instrumental*. Teríamos então no Brasil Supercidadãos e sub-cidadãos. De um lado, poucos indivíduos fortes e dominantes

---

<sup>65</sup> O coronel no caso do Brasil é sociologicamente uma figura de transição consideravelmente importante quando o Brasil encontrava-se em processo de mudança de uma sociedade escravocrata para uma sociedade democrática. Ele não é um senhor de Engenho – ator social que não deve nada a ninguém, - pelo contrario, possui fortes ligações sociais com outros grupos, mas também não faz parte da massa popular. Ele é justamente essa figura autoritária no âmbito local e ao mesmo tempo negociador, articulador, calculista no nível das negociações com as instituições mais amplas.

(coronéis, fazendeiros, pastores, etc.) e de outro uma massa populacional fraca que precisa ser guiada. Assim, nessa conjuntura de ordem patrimonial-coronelista teríamos uma camada de indivíduos detentores do poder e de uma identidade forte e o povo, um corpo inorgânico, sem identidade que precisa ser protegido.

## **8.10. Empresas familiares: organizações Patrimonialistas**

Isso posto, vale relembrar que existe entre a cultura da sociedade e a cultura organizacional das empresas uma forte ligação. Dessa forma, o traço cultural marcante que caracterizava a sociedade brasileira no período de fundação das Assembléias de Deus é a grande importância atribuída à família como base da sociedade, o patrimonialismo como forma de governo em sua manifestação mais nacional, o coronelismo e, em seu traço administrativo, a empresa familiar. Faz-se necessário aqui uma imersão nesses temas para que se possa compreender a lógica organizacional da instituição religiosa.

### **8.10.1 A empresa familiar religiosa**

As firmas religiosas familiares são a forma predominante de empresa religiosa evangélica em todo o Brasil. Na verdade, a firma religiosa profissional como a IURD, corresponde ainda hoje, a uma parcela mínima do campo religioso brasileiro. Todavia, muitas firmas profissionais, em determinada época, foram firmas familiares e graças ao empenho e o investimento de indivíduos e seus parentes, a empresa conseguiu chegar a profissionalizar-se. Dentro do quadro teórico apresentado no capítulo 5 sobre a tipologia das firmas religiosas, apontamos que as firmas locais são as grandes e mais abundantes representações do campo evangélico brasileiro. A AD é a instituição que mais possui firmas religiosas locais no Brasil e seu modelo organizacional e administrativo é do tipo familiar.

Uma firma religiosa familiar é aquela onde os casais se juntam e dirigem o empreendimento em conjunto, os filhos fazem parte da administração, irmãos e irmãs, podem se tornar os sucessores do negócio, pois conhecem e aprenderam o negócio da família desde criança. O sucesso e a continuidade da firma religiosa familiar é o grande sonho de grande parte dos administradores/pastores delas.

É verdade que muitas das firmas familiares nunca irão crescer ou mesmo ser passada para a outra geração. Mas também é verdade que algumas delas estão entre as maiores firmas religiosas do país, presentes até no exterior. Todo o pentecostalismo, neopentecostalismo (exceção para a IURD) e mesmo grande parte do protestantismo assumem traços e características de empresa familiar. A forma de administrar a firma religiosa familiar varia de acordo com a cultura de seu administrador.

Para a maioria dos administradores/pastores das firmas, os dois fatores mais importantes em suas vidas são: a empresa e a família. Em pequenos centros urbanos e no campo a firma religiosa familiar também ocupa lugar de destaque para os clientes. Fazer parte de uma firma religiosa familiar é algo que afeta todos os participantes.

Em firmas familiares, o pastor/presidente é ao mesmo tempo muito próximo de toda a comunidade. Ali seus irmãos, filhos e amigos próximos participam, estando sempre à mesa de jantar, influenciando as decisões e barganhando cargos, prestígio e status. Essas relações muito próximas influenciam diretamente a forma de administrar a firma. A diferença não está apenas num sentimento, está enraizada na realidade da empresa. Para Domingos Ricca, as empresas familiares, religiosas ou não, constituem uma forma organizacional peculiar com conseqüências administrativas positivas e negativas. Uma série de conteúdos encontrados dentro de sua cultura organizacional pode atravancar seu desenvolvimento, como exemplos, podemos citar: a história da firma e de seu fundador, a identidade que ela construiu ao longo dos anos, a tradição, os valores, a linguagem comum aos familiares, as prioridades. Todos esses elementos podem constituir entraves agindo contra ela dentro de um mercado religioso competitivo. Todavia, alguns empreendimentos familiares de firmas religiosas são bem sucedidos no mercado religioso.

Por outro lado, alguns segmentos de consumidores religiosos preferem consumir bens religiosos prontos e pagam um preço mais alto por isso, enquanto outros, como vimos acima, se interessam na produção doméstica desses bens. Em geral, há uma tendência das

classes altas, e de muitos clientes que habitam os grandes centros urbanos e não dispõem de tempo livre, ao direcionamento para as firmas religiosas profissionais, onde pagam mais caro, mas não se preocupam – ou se desvinculam – com/dos processos produtivos dos bens religiosos.

Por sua vez, as firmas, aqui denominadas familiares possuem, uma linha de produção simples (ou doméstica) de mercadorias religiosas o que inversamente dispense muito tempo e relativamente pouco dinheiro de seus consumidores (também responsáveis pela produção desses bens). O Exemplo que Iannaccone e Fink (1997) indica em seu arcabouço teórico que uma comida caseira pode ser igualmente tão gostosa quanto uma comida de restaurante, mas a primeira exige muito mais tempo de trabalho doméstico do que a segunda, que é apenas comprada e consumida.

Entre as classes mais baixas, mas também nas pequenas cidades, por não disporem de muitos recursos, mas sim de tempo, os fiéis ligam-se às firmas religiosas familiares e produzem, com seus próprios recursos (na maioria dos casos utilizando-se de matéria prima de segunda ou terceira categoria) seus bens religiosos que serão consumidos pela própria comunidade de fiéis, o que gera um grau de satisfação também elevado.

As classes mais altas pagam altos valores monetários por menos tempo dedicados às atividades das firmas numa espécie de recompensa. As classes mais baixas contribuem com menos dinheiro e maior volume de horas/trabalho.

Praticamente a totalidade do setor evangélico brasileiro é de empresas familiares. A exceção mesmo fica por conta da multinacional Iurdiana. Pontua-se que diferentemente de todas as outras instituições religiosas que um dia foram familiares e somente posteriormente buscaram a profissionalização, essa instituição nunca foi uma empresa familiar. Nasceu com o espírito do profissionalismo.

### **8.10.2. A Sucessão na Empresa Religiosa Familiar**

Sabemos que todas as empresas familiares passam por dificuldades quando chegam à segunda geração, e a história recente das AD comprova que muitas não conseguem

sobreviver a essa passagem. O desafio é conseguir ultrapassar as dificuldades da sucessão e chegar a segunda e a terceira geração sem que haja divisão no interior da instituição.

A sucessão é, sem dúvida, um problema que não pode ser ignorado. As empresas familiares crescem. Filhos, primos, netos, enfim, todos os herdeiros vão aos poucos passando a fazer parte do negócio e todos se sentem proprietários. Geralmente, faltam atribuições específicas para cada um dos herdeiros e, conseqüentemente, também falta uma postura firme na cobrança dos resultados. Todos acabam fazendo parte do negócio, tendo vocação ou não. É difícil para a família, para o pastor fundador da organização, reconhecer que nem todos os herdeiros nasceram para aquela função. Não é que as empresas familiares não sejam viáveis no mercado religioso brasileiro<sup>66</sup>, seria uma afirmativa equivocada. Mas num mercado competitivo como é o religioso evangélico o espaço para amadorismo se torna cada vez mais restrito. Quando falo em profissionalização, não me refiro à contratação de um profissional externo. Estou me referindo ao desenvolvimento e o aperfeiçoamento dos processos de gestão das empresas.

A maioria das empresas familiares descarta a profissionalização por entender que ela representa a perda do controle gerencial pela família. No caso das firmas religiosas, na realidade, falta visão para perceber que diante de um cenário cada vez mais competitivo do mercado é necessário separar o que é família e o que é Administração. Deixar de trilhar esse caminho tem levado empresas brasileiras pentecostais e neopentecostais, mesmo com rápidos crescimentos, ao desaparecimento, principalmente na passagem de uma geração para outra. Isso acontece nas empresas familiares capitalistas, mas também nas religiosas.<sup>67</sup>

### **8.10.3 Relações de Autoridade na Empresa Familiar**

Segundo Barretos e Vasconcelos (1997) o que caracteriza a vivência organizacional das empresas brasileiras são as relações de autoridade, mas também de autoritarismo, e as

---

<sup>66</sup> O campo religioso brasileiro está repleto de casos de sucesso de firmas religiosas familiares que estão na quinta ou sexta geração.

<sup>67</sup> Para o consultor Wagner Luiz Teixeira "A empresa sempre foi o sonho do fundador, mas não dos filhos que herdaram o patrimônio e não sabem como administrá-lo" (...) "Tem uma regra básica de Administração que diz que é preciso colocar as pessoas certas nos lugares certos. Ou seja, se os herdeiros não são as pessoas ideais para comandar os negócios, devem buscar os melhores profissionais para isso". Fonte: <http://www.crasp.com.br/jornal/jornal200/princ1.html>. 2006.

relações possuem uma origem advinda da figura paterna. Esse modelo de administração influencia na estrutura organizacional da empresa como um todo. É interessante observar que ele não desapareceu dentro das organizações capitalistas, menos ainda dentro das firmas religiosas brasileiras, apesar de já presenciarmos - em certos casos - um exaurimento de sua funcionalidade. Observa-se, contudo que, ao longo dos últimos trinta anos, ele foi sendo substituído em algumas comunidades religiosas por outros modelos administrativos de tipo racional. Dentro do mercado religioso evangélico esse modelo patrimonialista é mais presente nas organizações assembleianas. A base organizacional das Assembléias de Deus, pelo menos da CGADB, a maior do Brasil, ainda é a cultura familiar e patrimonialista.

É importante abordar aqui a questão da centralização na AD, mediante a análise do seu processo de decisão e avaliação dos seus resultados. Sobre o processo decisório, é necessário fazer distinção entre os diversos segmentos da igreja. Para tanto, ressaltam-se aqui as competências e tomada de decisões relativas à assembléia geral dos membros, pastor-presidente e divisões departamentais. A assembléia geral de membros, abaixo das decisões das convenções da denominação, conforme demonstrado no cronograma, configura-se na última instância decisória da AD. Contudo, na prática, da forma como é conduzida, não parece ser uma expressão plena de democracia, pois suas decisões são geralmente tomadas sem discussão, apenas com base nas recomendações do pastor-presidente ou da diretoria. Uma entrevista feita por Serra indica como a membresia da firma religiosa se comporta frente ao seu pastor-presidente na hora das tomadas de decisões:

Quando você tem uma reunião de membros é muito difícil você pegar a idéia e colocar pra o membro dar uma opinião. São mil pessoas, aí divaga muito, né? Geralmente é unânime o que se toma de decisão nessas reuniões se aprova, já é automaticamente aprovado, quase nem tem discussão. (SERRA, *ibid*, p. 123).

Serra assevera que na condução desse processo, o papel desempenhado pelo pastor-presidente da AD, cujas atribuições e competências concedidas pela denominação, refletem nitidamente uma autoridade centralizadora, representando e defendendo os interesses dos órgãos denominacionais. Acrescentamos que defende igualmente seus próprios interesses. Não por acaso, o poder de convocação das assembléias e a indicação dos demais

componentes da diretoria para aprovação dos membros, está em suas mãos. Outro fator que corrobora para se considerar o pastor-presidente como o detentor da maior concentração de poder da igreja, é que nem mesmo a assembléia dos membros, conforme o seu próprio estatuto, pode, se desejar, destituí-lo.

O pastor coronel incumbe-se, como se ordenado por Deus, de administrar sua família, sua instituição religiosa e seus fiéis. O pastor é, antes de tudo, um “ungido do senhor”. O respeito e a veneração a essa figura, em certas localidades do país beira ao culto da personalidade<sup>68</sup>. A ambigüidade das relações sociais é inevitável nesse tipo de administração, pois os poderes da liderança, no que diz respeito à administração institucional, tendem a não ter limites, chegando a extrapolar seus domínios. Uma característica desse modelo organizacional é a falta do elemento racionalizante e a supervalorização do personalismo. Nesse sentido Mariano (2001, p. 223) argumenta que:

O presidente vitalício da CONAMAD, o bispo Manoel Ferreira arrumou para seu filhos Magno Ferreira, e Samuel Ferreira os respectivos cargos de secretário do conselho nacional de pastores do Brasil (CNPB) e a presidência do ministério das AD de Madureira, em Campinas. Da mesma forma, o pastor José Wellington Bezerra da Costa presidente da CGADB empregou sua filha Marta com secretária do ministério do Belém, deu a presidência da AD de Campinas para seu filho Paulo Freire Roberto da Costa e a primeira vice-presidência do ministério Belém, que preside, a apoiar oficialmente a candidatura de seu filho Joel Ferreira da Costa para deputado estadual em São Paulo nos anos de 1990.

O favoritismo prevalece sobre a competência técnica, sobretudo quando membros da família se interessam por herdar as firmas religiosas dos pais. Nesses casos, as carreiras dos pastores que caíram nas graças de um grande líder das Assembléias de Deus é fulminante. Inversamente, quando o aspirante a pastor não é alguém de dentro da roda de eleitos do líder, terá que passar por muitos estágios, uma escada de ascensão fortemente controlada pelo pastor-presidente. Ele terá que passar por auxiliar, diácono, presbítero, evangelista, até chegar ao cargo de pastor. Atualmente ainda é cobrado de muitos a formação teológica em seminários como pré-requisito de comandar uma congregação, o que evidentemente não acontece quando o substituto é um membro da família. Assim, as firmas assembleianas que se formaram durante os primeiros 50 anos do século XX,

---

<sup>68</sup> Um dito popular comum dentro desta firma é que o atual presidente da CGADB, José Wellington Bezerra da Costa seria a quarta pessoa da trindade. Tal declaração, mesmo que jocosa não deixa de refletir o grande poder colocado nas mãos desse líder.



assumiram contornos de pequenos coronelatos ou domínios onde as relações pessoais contavam e ainda contam mais do que a capacidade técnica-teológica de domínio do saber religioso ou mesmo mais do que os dons carismáticos dos aspirantes a pastores.

No momento histórico de fundação das AD o Brasil era um país onde a população rural predominava sobre a urbana e a Assembléia de Deus atuava preponderantemente entre as classes rurais de desfavorecidos ou entre aqueles imigrantes que vinham do campo para os grandes centros urbanos. O grande nicho de mercado que as organizações assembleianas passaram a atuar foram os cinturões de pobreza que se formavam nos grandes centros urbanos constantemente abastecidos por Nortistas e Nordestinos que migravam do sertão e do campo para a cidade, principalmente São Paulo, Rio de Janeiro e Brasília à procura de trabalho. Os grupos carregavam consigo todo o seu imaginário cultural fortemente arraigado aos valores do campo.

O pentecostalismo encarnado aqui na instituição assembleiana tornou-se uma firma religiosa vitoriosa até os anos de 1970 porque falava a mesma língua do povo e do segmento de mercado mais amplo do país. Em tese, ela deveria perder espaço no cenário nacional à medida que a população urbana fosse ultrapassando a população rural, mas isso não aconteceu. Como constata Rolim (1980), o pentecostalismo, em especial importância às Assembléias de Deus, crescem à medida que os grandes centros urbanos brasileiros se desenvolvem, não seguindo o processo de modernização do país, mas acompanhando e incorporando aqueles grupos sociais que precisavam restabelecer os laços sociais perdidos no trânsito rural/urbano. As firmas assembleianas crescem num mundo urbano porque o modelo organizacional patrimonial-coronelista se assenta e se reafirma no imaginário cultural daqueles que estão chegando do campo.

O pouco intelectualismo do pastor, sem formação especializada, mas sua forma coronelista de administrar e comandar a firma, com concentração de poder, era o que buscavam e o que desejavam os negativamente privilegiados, aqueles que não possuíam um *self* moderno, no sentido de Taylor (1997). Destaca-se ainda, a pouca burocratização da instituição e a estrutura oligárquica e conchavista de relacionamento com fiéis e demais lideranças, além de um tipo de conduta moral pouco sistematizada com relativa abertura para o sincretismo.

Esses elementos que compõe a Assembléia de Deus sempre fizeram mais sentido ao povo pobre - segmento de mercado no qual se especializou a firma religiosa - do que os do modelo religioso encontrado no protestantismo histórico presente em solo brasileiro desde o começo do século XIX ou mesmo no catolicismo institucionalizado.

Foram esses privilegiados, a clientela preferida da instituição durante mais de 70 anos. Nesse período ela concentra sua mensagem religiosa entre as classes D e E da sociedade brasileira, disputando e ganhando a clientela do catolicismo popular. Assim, houve um crescimento significativo nos primeiros 50 anos por ser uma firma religiosa que falava a mesma língua de sua clientela e, praticamente a única firma evangélica que trabalhava com esse segmento de mercado. A Assembléia de Deus assume, no nosso entender, os contornos de uma religião tipicamente brasileira. O pentecostalismo se abrangeu ao chegar ao país. Em sua estrutura organizacional, encontramos os traços mais característicos da cultura nacional naquele momento histórico. No nosso entender, e corroborando com as teorias já defendidas sobre o pentecostalismo, ele cresce porque seu modelo organizacional é fruto típico da cultura nacional mais abrangente do período. As organizações assembleianas organizaram-se a partir de:

- a) Um forte apelo pessoal nas relações entre os membros da comunidade e entre os coronéis da instituição.
- b) uso constante de jeitinhos, sobretudo na flexibilização das normas institucionais.
- c) constituição de uma organização religiosa pautada em figuras fortes e povo fraco assemelhando-se ao modelo administrativo da grande família na gestão da instituição religiosa.
- d) relações pessoais se sobrepondo a relações impessoais personalizando a instituição e os cargos dentro da organização.

Não há como estudar o modelo organizacional das Assembléia de Deus sem entender os traços culturais da sociedade no momento histórico da formação da firma religiosa. Muito se comentou sobre o caráter nacional, os traços culturais da sociedade brasileira, a ponto de muitos desses discursos se tornarem chavões e senso comum. Contudo, compreender a ação social de maneira integrada bem como a migração de certos elementos para dentro de estruturas formais como instituições religiosas é fundamental. A Assembléia de Deus torna-se assim um tipo clássico de modelo organizacional pautado em

elementos culturais (o patrimonialismo). Ela seria um tipo ideal de empresa religiosa brasileira de um determinado período da história organizacional brasileira. Não é por acaso que nesse período seu crescimento se dá de forma vertiginosa e a AD se transforma na maior empresa religiosa evangélica do país superando concorrentes como os Batistas.

Mas, qual o diferencial da firma assembleiana? Em uma definição clássica, Roberto Damatta fala que o modelo cultural encontrado na sociedade brasileira pode ser dividido em dois subsistemas: de um lado o *Institucional* e do outro o *Pessoal*. O institucional está relacionado com a rua, espaço de relações impessoais, mediado por sistemas de regras, leis e estatutos. O pessoal pode ser definido marcadamente como o espaço da casa onde os laços afetivos, amorosos e cordiais comandam o sistema de ação social do indivíduo. Esta é apenas uma definição abstrata, típico-ideal, na verdade encontramos dentro da sociedade o institucional e o pessoal num processo de englobamento mútuo. Em alguns casos, encontramos o sistema impessoal dominando processos regidos anteriormente por formas familiares de ação. Em outros casos encontramos critérios pessoais se sobrepondo a critérios formais e regulamentados.

Em termos administrativos, o primeiro é denominado de profissionalização da empresa e o segundo caso é denominado de familiarização das firmas. O que caracteriza o modelo organizacional das Assembléias de Deus é um impasse existente entre as duas dimensões<sup>69</sup>. É importante acrescentar que a estrutura organizacional da instituição sempre tolerou e até incentivou a iniciativa leiga na expansão da empresa religiosa. Quando em 1930, a Assembléia de Deus deixou de ser movimento religioso e transformou-se em firma religiosa organizada, a cultura do patrimonialismo (em sua acepção brasileira mais forte, o coronelismo) já estava consolidada como cultura organizacional. No caso da CGADB, o governo não conseguiu nem consegue atuar sobre os grandes coronéis com vistas a direcionar a firma para um alvo comum.

Na sua dimensão institucional, o que existe de mais importante é a concentração de poder. Ao seu lado há uma cadeia de laços pessoais (personalismo). Ao lado do personalismo e como traço da cultura brasileira, encontramos um modelo organizacional baseado no tradicionalismo, na hierarquia e na subordinação. Em termos organizacionais o

---

<sup>69</sup> Durante muitos anos, as firmas assembleianas tentaram copiar e trazer o modelo administrativo das firmas batistas para dentro de suas organizações, mas a cultura organizacional da instituição não permite, o que gera parte desse impasse. O institucional é baseado no modelo Batista, mas o cultural está preso às classes populares, ao patrimonialista.

liame estabelecido entre os dois elementos tem como síntese o paternalismo. O paternalismo possui uma faceta organizacional e uma cultural: o patriarcalismo e o patrimonialismo. O patriarcalismo é o lado supridor e afetivo do pai, atendendo ao que dele esperam os membros do clã. E o patrimonialismo, a face hierárquica e absoluta impondo com a tradicional aceitação sua vontade a seus membros.

O Brasil do começo do século XX era um país onde a liberdade individual, sobretudo a religiosa ainda estava lutando para se consolidar. Prevalcia o mandonismo local, a necessidade de protecionismo e uma mentalidade de dependência fortemente presente entre as classes populares frente a uma elite rica e poderosa. A estrutura assembleiana é fruto desse período. Reafirmando o que indicamos anteriormente, o pastor é antes de tudo um coronel que comanda sua firma religiosa como se fosse extensão de sua casa. Os liderados que compõem a comunidade de fiéis o encaram como um verdadeiro Moises capaz de liderá-los rumo à terra prometida. Ele é o elo que liga a comunidade e que a sustém financeira, emocional e religiosamente. É nele que os olhares se fixam. Os fiéis tendem a se identificar com ele e imitá-lo. Veremos nas próximas sessões desse capítulo alguns problemas importantes que contribuem, de forma negativa para o desenvolvimento dessa instituição. A seguir, veremos como esse modelo organizacional foi bastante próspero durante boa parte do século XX.

### **8.11. O modelo organizacional patrimonialista assembleiano: deu certo por ser patrimonialista**

O elemento da cultura organizacional que mais chama a atenção na análise das Assembléia de Deus é a cultura patrimonialista; a cultura de apropriação daquilo que é publico (ou seja, que pertence à comunidade religiosa) pelo privado (pelas lideranças – pastores), a apropriação de recursos, a utilização de cargos para benefício de certos grupos familiares e não-separação dos recursos da instituição dos de seu líder. Nesses termos, segundo Martins (1997) a ética patrimonialista pode ser definida como um conjunto de valores cultivados e inculcados entre a classe dirigente de uma determinada organização na qual é lícita a apropriação daquilo que é publico pelo privado. Em termos administrativos,

diríamos que não encontramos uma separação dos interesses e dos bens da organização dos do administrador.

Aqui está a essência do modelo organizacional das firmas assembleianas, cuja dinâmica teve como resultado global o avanço da instituição em todo o território nacional durante os primeiros 50 anos de sua fundação. Em muitos casos ele assumiu características extremamente autoritárias<sup>70</sup>. Vale ressaltar que essa firma foi construída espontaneamente pelo povo (as classes populares compostas basicamente por analfabetos, gente pobre que migrava das regiões Norte e Nordeste para as grandes cidades em desenvolvimento) refletindo assim sua cultura e suas práticas sociais. O modelo organizacional e administrativo reproduz esses “vícios”.

Ressaltamos que o pastor não é apenas o dono da empresa, ele também possui uma série de obrigações das quais não pode fugir. Se o cofre da igreja se confunde com a conta bancária do pastor, sua casa também se torna uma extensão da igreja para a comunidade de fiéis que ali se reúnem para reuniões, almoços, jantares. Muitos fiéis constantemente dormem e praticamente vivem na casa do pastor.

Quando temos em mente que o objetivo de qualquer empresa dentro de uma economia competitiva é a maximização dos ganhos e o aumento ininterrupto de seu tamanho, percebemos, ao analisar o modelo organizacional da Assembléia de Deus, um diferencial que contribuiu positivamente para os seus fins de crescimento e expansão. O seu diferencial no seu distanciamento dos modelos organizacionais e administrativos aqui vigorantes nas suas principais concorrentes: as firmas do protestantismo histórico e do catolicismo institucionalizado. O modelo organizacional assembleiano de tipo patrimonial-coronelista era um modelo em consonância com as demandas de sua clientela. O modelo patrimonialista de administrar a firma religiosa é aceito e consolidado com sucesso no país. O velho sistema de privilégios herdado do além-mar serve não somente para governar o país, mas também para comandar instituições religiosas. Dentro da instituição pode-se sobreviver relativamente bem.

---

<sup>70</sup> Acompanhamos um destes casos em 2005 quando um pastor que administrava uma firma assembleiana em uma cidade satélite do DF vendeu-a a um outro pastor colega seu por dez prestações de um mil reais. A igreja/firma foi vendida e o outro pastor assumiu a presidência na semana seguinte. Foi incluído na negociação o prédio com tudo que estava dentro mais o rol de membros e o balanço orçamentário da firma ao longo dos últimos dois anos

O pastor como administrador dessas organizações batalhará avidamente para manter e fazer crescer sua empresa religiosa patrimonial, pois todos os ganhos para ela repercutirão no aumento de ganhos para ele próprio. O seu modelo organizacional e administrativo tornou-se um dos caminhos mais rápidos para a ascensão social daqueles que nunca imaginaram subir na escala social. Assim, Rolim (1985) tem razão ao afirmar que o vertiginoso processo de urbanização e industrialização na etapa contemporânea do capitalismo brasileiro despertou gradativamente nas classes populares anseio de melhoria material e de consumo de bens não-materiais. O caminho mais rápido de se chegar lá é através da ascensão dentro da estrutura pentecostal. O pedreiro, o carpinteiro, o artesão só dependiam de si mesmo para subir. Poderiam ganhar muito dinheiro se fizessem suas congregações crescerem.

Diante do que foi exposto até o momento, percebe-se que a firma religiosa é o caminho da salvação e do arrebatamento do fiel não para o céu, mas para uma melhoria da vida na terra. Ela serve ao seu administrador para que desfrute. São delas que eles retiram seus salários, pensões, aposentadorias, emprego para os filhos e parentes e benefícios de ordem não-material como posição elevada na sociedade.

Como já mencionamos, o conceito de competência é relegado a segundo plano. O pastor-presidente é absoluto em sua empresa religiosa de tipo patrimonial e raramente as instâncias superiores possuem poder de intervenção sobre suas atividades e práticas. Os critérios para a seleção e a ocupação de cargos na organização são: o parentesco e o favoritismo.

#### **8.12. O modelo patrimonialista assembleiano em crise no atual mercado religioso.**

Nos primeiros 50 ou 60 anos de atividade religiosa das Assembléias de Deus, período que vai de 1920 a 1970 o pluralismo religioso encontra-se em processo de expansão e a firma católica ainda exerce grande influência na sociedade. Todavia, a partir da década de 1970, com os movimentos das CEB's, a firma Católica se distancia do poder do Estado e a liberdade religiosa e o pluralismo religioso se consolidam de vez na sociedade brasileira. Soma-se a isso a consolidação do processo de urbanização e

industrialização da sociedade. Tal mudança provoca profundas transformações na sociedade e na economia religiosa como um todo.

Desde a Segunda Guerra Mundial, o Brasil já vinha passando por consideráveis mudanças sociais, econômicas e culturais, sobretudo devido à instalação de inúmeras empresas multinacionais no país. Tais transformações aprofundaram o processo de modernização e de inclusão do país entre as economias capitalistas contemporâneas. É a tão sonhada modernização brasileira. Os governos de Vargas, JK, Goulart e o período de intervenção militar tiveram grande importância nesse processo. Há uma verdadeira revolução em todos os campos, mas principalmente na administração e na tecnologia o que causou significativas mudanças nas formas de gerir a empresa moderna. O processo administrativo se torna mais racional. As mudanças que presenciamos na concepção administrativa das firmas capitalistas tendem a modificar o *ethos* vigente na sociedade ainda de tipo tradicional e agrário. No campo da economia capitalista, as firmas que eram administradas de forma patrimonialista vão gradativamente perdendo espaço para outras, onde o domínio técnico e a racionalização instrumental dominam a concepção empresarial. A eficiência cada vez mais elevada da empresa torna-se o alvo a ser atingido. Esse processo se completa em grande medida na década de 1970.

Ora, todas essas transformações no âmbito da economia capitalista e das empresas seculares repercutem na sociedade e na forma dos agentes sociais compreenderem o mundo ao seu redor. É evidente que tais transformações influenciariam a mentalidade dos consumidores de bens religiosos que agora dispõem de muitas alternativas religiosas, principalmente dentro do campo evangélico.

O modelo patrimonialista pentecostal dá sinais de exaurimento, sofrendo críticas e questionamentos por parte de lideranças que não possuem mais a mesma visão de mundo dos antigos coronéis e de clientes que não aceitam mais esse modelo de gestão das firmas religiosas. Por outro lado, novas firmas religiosas aparecem no mercado com formas administrativas mais eficientes e uma mentalidade mais racional, ganhando os espaços, antes dominados pela Assembléia de Deus. Na visão de Mariano (2001, p. 222-223):

A principal dificuldade que a AD enfrenta atualmente consiste em superar sua estagnação e recuperar seu vigor inicial sem perder a identidade. Missão das mais difíceis. (...) o fato é que muitos dirigentes assebleianos, na defesa de seus

interesses institucionais, se vêem tentados a adotar praticas e estratégias bem-sucedidas nas igrejas concorrentes. Tentação que tende a recrudescer quando seu ministério – formado por uma igreja-sede que governa dezenas, as vezes centenas de congregações – enfrenta a perda de jovens para igrejas mais liberais e difusoras do movimento *gospel*, o descontentamento com o ascetismo e o tradicionalismo denominacional, o baixo número de batismos e das novas adesões, a diminuição da frequência e participação dos fiéis nos cultos. Tendo em vista que esse quadro não dista muito da realidade, dado que o crescimento das Assembléia de Deus diminuiu consideravelmente nas ultimas duas décadas, não surpreende a opção de parte dos pastores pela efetivação de mudanças e concessões (estéticas, éticas, litúrgicas, doutrinarias e organizacionais) para manter e avivar os membros e para atrair e recrutar novos adeptos.

A Assembléia de Deus que suplantou com facilidade as firmas concorrentes durante quase todo o século XX, encontra-se no inicio da década de 1980 com seu modelo organizacional em desarmonia com a nova ordem do mercado religioso. O modelo caudilhista está constantemente sendo desafiado por novos pastores que se encontram impedidos de ascenderem na escada da instituição. Para Freston, o contexto eclesiástico em que terão de agir as lideranças institucionais é bastante desfavorável para a instituição como um todo. Os caciques ainda se mantêm em plena atividade, sobretudo porque a cultura patrimonialista está solidificada e incrustada nas mentalidades deles. Isso engessa qualquer possibilidade de mudança organizacional, com risco de implodir a firma como um todo. Qualquer tentativa de reformulação que afete os interesses e o poder dos grandes líderes religiosos da instituição pode acarretar em uma saída em massa desses coronéis com seus respectivos rebanhos. Ao mesmo tempo, impedida de fazer qualquer reformulação institucional, ela vem perdendo espaço para outras firmas mais adaptadas organizacionalmente à nova realidade do mercado religioso.

A questão do modelo organizacional é tão séria para a instituição que devido ao modelo ela perdeu aproximadamente 1/3 de seus fiéis no maior cisma pentecostal da história do Brasil quando, em setembro de 1989, a Assembléia de Deus Madureira foi desligada da CGADB e se tornou uma instituição autônoma e concorrente da Assembléia de Deus Missão. O cisma serviu de mola propulsora para a Assembléia de Deus Madureira passar a atuar em todos os Estados nacionais e não apenas no Rio de Janeiro como queriam os caciques da CGADB. Hoje, alguns membros da própria Assembléia de Deus CGADB especulam que a CONAMAD está se aproximando, em número de fiéis, de sua concorrente. Não somente isso, a CONAMAD, antes aliada da CGADB tornou-se, a partir daquela data, uma grande concorrente atuando no mesmo segmento de mercado.



Por outro lado, quando pensamos em termos de mercado e estratégias para angariar muitos fiéis, admite-se a perspectiva de mercado, em que no mesmo espaço, diversos vendedores e compradores comercializam mercadorias. Transpõe-se aqui o pensamento de Berger (1985), que considera as instituições religiosas em situação de competição, pois oferecem atividades que são *mercadorias* dominadas pela lógica do mercado. Constituem-se indicadores dessa dimensão analítica, a concorrência e a relação comercial com outras organizações. No caso da AD, o comportamento externo da firma parece corresponder à lógica da concorrência, visto que a sua forte ação proselitista, desde a sua fundação, demonstra o seu empenho em garantir território ante as outras organizações congêneres atuantes no mesmo espaço.

Com base na análise de conteúdo dos discursos dos entrevistados, Serra consegue perceber uma velada declaração de disputa por fiéis e intenção de ter o monopólio do campo religioso em que está figurando. Algumas falas dos seus entrevistados apontam nessa direção: “hoje a nossa igreja é uma força muito grande”, “A assembléia de Deus está em todo canto”, “onde tiver gente morando, nós vamos”, “a gente ainda vai crescer mais”, “nós somos a maior igreja do Brasil”. (Entrevistado 3. SERRA, *ibid*, p. 114).

Nesse contexto, é um erro acreditarmos que essa firma religiosa está fadada ao desaparecimento. A força de seus agentes religiosos voluntários, como os clientes que freqüentam intensamente as atividades da instituição é demonstração de fôlego e vigor institucional.

Contudo, quando pensamos de uma maneira macroeconômica e macro-organizacional e levamos em consideração a forte concorrência no mercado e o grau de profissionalismo, a AD vive momentos de dificuldades, pois as decisões em nível estratégico, que deveriam ficar a cargo da diretoria da igreja, não acontecem, sobretudo, por depender totalmente do seu presidente. Assim, as firmas religiosas ficam à mercê das contingências, assumindo em geral, uma postura reativa em relação às necessidades da igreja. Por isso, uma das práticas decisórias mais comuns da diretoria tem sido obedecer às normas ditatoriais de seu pastor-presidente.

Normalmente, as instituições Assembleianas não possuem definição sobre a aplicação dos recursos arrecadados, visto que as igrejas não possuem um orçamento a ser seguido. Em sua investigação, Serra assevera que as diretorias, sempre que necessário,

nomeiam uma comissão de orçamento, contudo, o papel desta não está relacionado à elaboração de uma planilha orçamentária e sim, com a incumbência de viabilizar as compras que envolvem grandes quantias de dinheiro.

Segundo ainda Serra, a atividade mais próxima de um planejamento, enquanto uma tomada de decisão presente com implicações para o futuro, é realizada no âmbito das divisões departamentais. “Trata-se de um calendário anual de eventos composto pela agenda de atividades de cada área, tanto para a sede, quanto para as congregações. Geralmente, no mês de dezembro de cada ano, os líderes das divisões submetem à diretoria suas propostas de programação para o ano seguinte.” (SERRA, *ibid*, p. 117)

As diretorias, por sua vez, nomeiam uma comissão para organizar o calendário de modo que não haja conflito entre as programações. Mas, apesar disso, muitas coisas que são programadas não acontecem e outras que não foram programadas acontecem.

Nota-se que, embora a AD não possua os subsídios de um planejamento formal que lhe permita avaliar os resultados, comparando a situação ideal com aquilo que foi realizado, há um senso de avaliação na liderança, baseado em experiências e no julgamento dicotômico do “bom” e do “ruim”, que possibilita saber se uma ação da igreja foi ou não bem sucedida.

Agindo dessa maneira, as firmas assembleianas têm perdido a cada ano espaço no mercado religioso brasileiro, pois a avaliação das atividades e a correção das suas ações, que deveriam estabelecer uma padronização dos resultados como mecanismo de coordenação e controle da diretoria, não acontecem.

Um outro grande problema apontado por Freston em sua investigação, diz respeito ao segmento de mercado no qual ela passou a atuar. Segundo os dados do IBGE, essa instituição teve seus maiores índices de crescimento entre as décadas de 1940 a 1970, período de fortes taxas de migração campo-cidade. Seu público-alvo preferido nesse período eram aqueles grupos de migrantes que não partilhavam de uma mentalidade ainda citadina e recorriam à religião para encontrar alguma forma de reorganização dos laços sociais perdidos no trânsito rural-urbano. Como dito anteriormente, o modelo organizacional assembleiano recria as condições sociais anteriores. Contudo, esse crescimento exarcebado de três décadas seguidas indicava que a sociedade estava em processo de mudança social e o modelo organizacional encontrar-se-ia nas décadas

seguintes em xeque. As décadas de 1980, 1990 e a primeira década do século XXI mostram que a força de crescimento da instituição já não é mais a mesma. A migração já não é tão intensa quanto nas décadas anteriores e o fiel tornou-se consumidor de bens religiosos que questiona o domínio, a autoridade e o modelo patrimonialista de administração. Ao mesmo tempo, a firma assembleiana tem que concorrer com milhares de outras firmas que atuam no mesmo segmento de mercado.

Do ponto de vista da firma, presenciamos um anseio de parecer moderna. Na mentalidade de suas lideranças religiosas, há um desejo de modernização das estruturas e da própria firma. As lideranças assembleianas ascenderam econômica e socialmente nessas décadas, e muitos de seus fiéis também. A instituição se tornou mais elitizada. Sua clientela não é mais composta de uma massa de ignorantes, gente pobre do eito. Um número cada vez maior de fiéis já possui cursos superiores, são homens e mulheres de negócio e isso culminou, nas últimas duas décadas, em cultos mais comedidos, com menos expressão corporal dos fiéis, sobretudo nas igrejas-sedes. Aliás, segundo Freston (1994, p. 92) é pra lá que migram os membros mais ricos e quase não se vê os membros mais humildes. Em outros termos, a igreja que se orgulhava de sua clientela no passado agora se sente confortável com sua presença. Por outro lado, a clientela pobre que ainda persiste na instituição tem procurado se refugiar nas congregações das periferias e destinam muitas críticas ao elitismo das sedes e de seus líderes.

A Assembléia de Deus hoje em dia parece uma enorme banheira enchendo constantemente de água, mas com profundas rachaduras e água saindo pelo “ladrão”. Ficou demasiadamente diversificada em termos sociais para continuar como estava, mas exita entre posições contraditórias para o novo momento. Já tem todas classes sociais dentro dela, desde empresários de porte razoável até mendigos. Há uma tensão entre o desejo de aderir explicitamente a valores burgueses e a tradição assembleiana de um certo populismo religioso que tende a gloriar-se na escolha dos humildes por parte de Deus. (FRESTON, *ibid*, p. 92)

Em termos organizacionais, pior do que não se decidir por nenhum dos dois segmentos de mercado é permanecer no “limbo”, a meio caminho de cada um. Os segmentos mais abastados da instituição já não aceitam mais o modelo caudilhistas de governo e a forma tosca de compreensão da realidade social apresentada por boa parte de seus pastores ainda semi-alfabetizados. São grupos de jovens e pequenos burgueses em consonância com os valores sociais mais amplos e de formação intelectual universitária.

Muitos desses grupo têm abandonado a Assembléia de Deus e procurado outras firmas religiosas mais atrativas como Sara Nossa Terra, Renascer em Cristo, Batistas pentecostais ou outras existentes no mercado. Aqueles que permanecem exercem seu poder e influencia (social e econômica) sobre os líderes para que haja mudanças no interior das instituições. Por outro lado, os privilegiados também têm procurado outras instituições com bens religiosos mais atrativos às suas necessidades. Igrejas como a IURD e a Internacional da Graça, as grandes expoentes desse segmento de mercado são apenas as mais conhecidas, para onde migram muitos fiéis insatisfeitos com o modelo administrativo em transformação das Assembléias de Deus. Para além delas, o mercado está cheio de pequenas firmas nas periferias dos centros urbanos (firmas religiosas regionais e locais) com mensagens semelhantes às das Assembléias de Deus dos anos de 1940, que ainda atraindo grande número de fiéis concorrendo diretamente com ela. Por esse motivo, não poucos fiéis têm abandonado as firmas assembleianas e migrado para as suas concorrentes.

Existem ainda outros dois grandes problemas organizacionais que afetam essa instituição. De um lado, a instituição que se articula baseada em lideranças individuais fortes – coronéis e seus rebanhos -, torna-se instável, podendo facilmente surgir compartimentalizações, no caso da AD, pequenos domínios que a estrutura maior não possui autoridade ou poder de determinação. São “searas próprias”. Os líderes dessas searas podem se rebelar contra a firma e abandoná-la levando consigo seu rebanho. Esse é um fato que só acontece em instituições organizacionalmente patrimonialistas. Raramente outros modelos organizacionais sofrem tais pressões por parte de lideranças pastorais, pois o pastor é apenas um sacerdote (no sentido weberiano, um funcionário da instituição em oposição ao profeta) e não um coronel. Para um antigo pastor das Assembléias de Deus da CGADB (Pr. Antonio M. C. entrevista Agosto de 2005), nos últimos 10 anos centenas de igrejas e congregações antes pertencentes a CGADB, se declararam independentes assumindo claramente que são igreja autônomas. Como não há dados sobre essa temática, nem dentro da própria CGADB, não temos como apresentar números reais dos dissidentes, mas vale indicar aqui que o universo assembleiano é menor do que os cientistas sociais da religião imaginam.

Cada firma religiosa assembleiana é um modelo de empresa religiosa administrada como se fosse uma empresa patrimonial só que religiosa e compreendida pelos líderes como uma extensão da casa do pastor. O pastor organiza a firma religiosa do mesmo modo

que ele organiza sua unidade familiar, sem fronteiras demarcadas. Os relacionamentos são personalizados e a competência substituída por relações parentais. O poder do pastor como dito acima é quase totalitário nos assuntos da empresa religiosa. Por exemplo, em muitos casos, ele próprio determina um teto salarial para si, o que costumeiramente não é respeitado. O caixa da igreja, para onde migram os dízimos e as ofertas tornam-se uma extensão do bolso do pastor. Este, tanto coloca dinheiro seu para ajudar nas despesas da igreja quanto faz retirada a qualquer momento que precisa. Esse fato tanto acontece ao nível local quanto no nacional. A CPAD, por exemplo, a casa publicadora das Assembléias de Deus mencionada anteriormente, muitas vezes foi objeto de controvérsias, e seus administradores, a maioria ligada à alta cúpula, acusada de apropriarem-se do lucro da empresa e não prestarem contas à instituição.

O resultado de tal impasse administrativo, organizacional e de segmentação de mercado é que a cúpula da firma já admitia em seu *Jornal Mensageiro da Paz* (1988, p. 5 e 6) em 1988 que as taxas de crescimento da instituição vinham caindo ano após ano. (Esse processo de decréscimo se acentuou ainda mais com fundação da CONAMAD em 1989 que retirou, como dito anteriormente 1/3 das firmas da CGADB e a consolidação da liberdade e do pluralismo religioso no país que permitiu o aparecimento de milhares de novas firmas concorrentes. Segundo ainda Freston, a cúpula da instituição CGADB decretou que os anos de 1990 seriam a “década da Colheita” e estabeleceu um alvo de 50 milhões de convertidos até o ano 2000. Especula-se com base no último senso do IBGE que todas as denominações Assembléia de Deus juntas, incluindo aí CGADB, CONAMAD e as milhares de Assembléias de Deus independentes não cheguem a 20 milhões de fiéis, número bem inferior ao estabelecido como meta na década passada. Nossa estimativa, com base em projeções a partir do senso de 2000 é que a CGADB não possua, em 2006, mais do que 13 milhões de evangélicos em todo o mundo. Um número ainda muito elevado com grande peso religioso no cenário nacional, todavia, é uma instituição sem a capacidade de agir em conjunto nem de se modernizar em prol de objetivos comuns. A Assembléia de Deus enquanto modelo organizacional e administrativo não constitui uma unidade institucional, mas é composta por milhares de pequenas empresas religiosas de natureza familiar que centraliza a função administrativa nas mãos de seus fundadores.

### **8.13. Especificando a análise do patrimonialismo na firma Assembléia de Deus.**

A reestruturação da economia religiosa brasileira a partir das décadas de 1960 e 1970 produziu efeitos diretos nas instituições religiosas de salvação que atuavam no país, tanto nas tradicionais quanto nas pentecostais. As manifestações desses efeitos variam em sua intensidade em cada instituição. A liberdade religiosa e o pluralismo religioso promoveram uma transformação enorme na mente dos fiéis consumidores de bens religiosos de salvação e nos modelos organizacionais das firmas.

Uma das manifestações mais diretas da reestruturação da economia religiosa brasileira pós 1970, pelo menos nos grandes centros urbanos do país, foi a necessidade imposta a muitas firmas de rever seus modelos administrativos e adequá-los à nova situação de competitividade. Todavia, muitas instituições não fizeram o dever de casa. No caso das Assembléias de Deus, o caráter patrimonialista da instituição e dos seus funcionários, desde os mais baixos escalões até a cúpula tem sido um fator inibidor do processo, mesmo quando as pressões do mercado e das transformações do fiel em consumidor de bens religiosos atingem fortemente a instituição. Sobre esse tema o presidente da convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil defende o lema: “Renovar sim, Inovar não”. “Precisamos de renovação espiritual e não de inovações perigosas” afirma Jose Wellington. Para Mariano (2001, p. 223),

A rejeição da inovação e a opção pela renovação (na verdade restauração) estão em conformidade com seu desejo de que a AD permaneça na condição de movimento religioso, evitando com isso sua institucionalização (...). Apesar disso a igreja não só está institucionalizada como padece de certos males desse processo, como o tradicionalismo e a burocratização.

Como mencionado no começo desse capítulo, o patrimonialismo como forma de governo está inserido dentro do âmbito da cultura<sup>71</sup>. Dessa forma, a maneira como a cúpula das Assembléias de Deus e seus principais caciques irão responder e enfrentar as transformações dentro da economia religiosa brasileira será pautada nos referenciais e no

---

<sup>71</sup> Cultura é definida aqui também como sendo as formas de viver de um povo ou grupo, de suas relações interpessoais, suas atitudes, valores, crenças, normas e estilos de vida. Berger, 1993.

imaginário cultural que eles carregam, bem como baseado na visão de mundo dos atores e dessa instituição sobre o campo religioso.

Devemos mencionar que há também fatores estruturais da própria economia religiosa como a mudança do perfil da sociedade e outros de ordem econômica que extrapolam a pura e simples ação individual. Não vamos retomar a teoria do patrimonialismo já apresentada anteriormente, apenas gostaríamos de acrescentar nessa discussão que Hernandes (1997, p. 3) faz um bom esclarecimento sobre o tema:

Para especificar mejor lo que aquí entenderemos por patrimonialismo, destacando la racionalidad que lo caracteriza, lo confrontaremos con la racionalidad económica capitalista.(...) Cuando existe una administración patrimonialista, ésta obstaculiza la racionalidad económica capitalista (Weber, 1984:184-193). Tal afirmación nos indica que existen diferencias muy importantes en la naturaleza de cada una de estas dos racionalidades, trataremos de identificarlas: dado que aunque las dos tienen como objetivo la acumulación de bienes tanto materiales como monetarios, en la racionalidad patrimonialista este objetivo es mediatizado y supeditado a una serie de elementos que forman parte de esa racionalidad; mientras que en la racionalidad económica capitalista todos los medios de producción están encaminados a optimizar dicha acumulación, a tal grado de convertirse en una ley dentro del capitalismo.

Algumas características próprias da racionalidade patrimonialista contrastam com as da racionalidade instrumental calculista. No modelo patrimonialista as relações de proximidade são mais importantes do que o funcionamento eficiente da empresa; as práticas tradicionais estão sobre as disposições legais e calculáveis; a administração informal não dá espaço a administração profissional; o arbítrio e os atos impensados são cotidianos e legítimos em oposição às decisões estudadas e planejadas previamente por um conselho administrativo profissional e formal. O importante dentro desse modelo administrativo é assegurar empresa e sua imagem dentro da sociedade. Isso é muito mais importante do que a expansão da firma no mercado; as relações entre chefe e subordinado tendem a ser informais e personalizadas, em contraste com as relações sociais regidas pelas regras e obrigações estabelecidas pela legislação da empresa. Como se pode notar, a idéia de patrimonialismo considera vários elementos mais próximos do âmbito familiar do que propriamente do ambiente empresarial. O problema organizacional fundamental dentro das organizações assembleianas é que o modelo patrimonialista ainda permeia as atitudes e ações dos administradores da instituição.

Com seus métodos tradicionais de gerenciamento das firmas religiosas como se gerenciassem sua própria casa, os pastores assembleianos, durante algumas décadas fizeram crescer e multiplicar o número de firmas religiosas em todo o país, usando para isso a mão-de-obra local dos próprios fiéis que, muitas vezes não sabiam ler ou escrever, mas sabiam trabalhar na obra missionária<sup>72</sup>. Naquele período, essas firmas religiosas assumiram uma postura muito diferente das suas concorrentes protestantes históricas que, em grande medida, dependiam de capital financeiro estrangeiro para financiar suas atividades proselitistas. As firmas assembleianas sempre trabalhavam com seus próprios recursos, fossem eles financeiros ou humanos. Dependendo única e exclusivamente de seus próprios recursos e de suas próprias forças essas instituições conseguiram grande êxito no mercado, concentrando sua produção de bens religiosos para o segmento de mercado local formado por pessoas que vinham, sobretudo, do campo. Durante esse período, se consolidaram empresas religiosas médias e algumas grandes, graças às características carismáticas e administrativas em consonância com a demanda do mercado daquele período. Contudo, esse modelo administrativo de tipo patrimonial não pôde prever que a sociedade estava em profunda transformação justamente no período em que mais as firmas assembleianas cresciam. Assim, a partir dos anos de 1970 em diante, surgem novas e modernas empresas religiosas de salvação por todo o país, e o modelo patrimonialista de administração assembleiano começa a dar sinais de exaurimento, pois uma nova clientela (os consumidores de bens religiosos) se forma. Por outro lado, o êxodo rural diminui consideravelmente. Os anos de 1980 se iniciam – em termos administrativos e organizacionais – e tudo na instituição permanece como se não houvesse tido nenhuma transformação social. As crises institucionais começam a se agravar, sobretudo o

---

<sup>72</sup> O resultado de todo esse processo foi à formação de milhares de micro, pequenas e médias firmas religiosas em todos os cantos das grandes cidades, mas principalmente nas periferias onde estava concentrada também a população de migrantes. Em sua maioria, eram firmas religiosas de tipo familiar de pequena e média escala, entre 30 e 120 membros, muito diferente das grandes firmas com muitos fiéis, caso das firmas católicas e protestantes. Para um pastor assembleiano que acompanhou esse processo no DF, 90% das firmas religiosas de salvação assembleiana foram fundadas por uma família e era esta família quem dominava a administração, na maioria das vezes com a figura masculina do pai/pastor como chefe da instituição. Nestas empresas, o proprietário fundador exerce seu poder até avançada idade e se converte ao longo do tempo numa espécie de patriarca ou como falamos anteriormente, um Moisés. Ele é a principal figura da instituição religiosa. Seus filhos e familiares geralmente participam do controle e administração da firma, mas na maioria das vezes com uma participação pequena em termos de poder. Nestas firmas não existem outros membros que comandam somente o pastor oficial que a fundou. O desenvolvimento desse tipo de firma religiosa segue o costume da maioria. Os funcionários/fiéis que desejam abrir congregações são tratados como filhos e ao receberem o direito de abrirem congregações se comprometem a serem leais e dar apoio àquele que lhe concedeu aquela oportunidade.



questionamento de muitos pastores assembleianos ao modo como os dirigentes da instituição comandavam as Assembléias de Deus. Esse é um período de crise de autoridade. Grandes líderes de campos questionam a autoridade do presidente e líderes de congregações questionam a autoridade dos pastores/presidentes dos campos.

A falta de emprego e de perspectiva de crescimento dentro da sociedade brasileira - característica da chamada década perdida – no nosso entender contribuiu para aumentar a tensão dentro da instituição assembleiana. Muitos daqueles se filiavam à firma assembleiana e chegavam ao posto de líderes de congregações, viam naquele ofício o caminho mais rápido de ascensão social. Por isso mesmo eles se agarram à obra e a congregação vendo ali as possibilidades mais rápidas - e por outra perspectiva que não a da educação formal - de alcançarem status, posição social e estabilidade financeira. Assim, o indivíduo que trabalhou durante 10 ou 15 anos em uma determinada congregação não vai entregá-la a um filho ou agregado do pastor-presidente agora que ela começa a lhe dar um salário mediano. Por esse motivo, muitos cismas religiosos aconteceram dentro da instituição e ela perdeu muitos membros e não poucas congregações nos últimos 25 anos.

Durante a década de 1980 e 1990, a economia evangélica retoma seus índices de crescimento maiores até do que as décadas passadas de 1950 e 1960. Essa prosperidade não acontece entre todas as firmas religiosas atuantes no país. Grande parte do protestantismo histórico cresceu apenas vegetativamente. As empresas que prosperavam e ganhavam espaço cada vez maior dentro do campo evangélico foram aquelas que se modernizaram, apropriando-se dos recursos tecnológicos existentes como os meios de comunicação (rádio e tv) e modelos administrativos de tipo racional-pragmático. Por si só nas últimas décadas, com um atraso enorme em relação às concorrentes é que a AD passou a valorar positivamente e a adotar de modo mais decidido o evangelismo midiático. Embora ainda hoje enfrente objeções internas, especialmente em relação ao tele evangelismo, ela já possui rádios e uma rede de radio e televisão, a Rede Boas Novas (RBN) na região norte, fruto da iniciativa individual de um líder jovem local. O reduzido poder, inclusive financeiro da AD CGADB, a existência de dezenas de convenções estaduais e a divisão da denominação em múltiplos ministérios independentes, porém, tendem a limitar suas chances de dar um grande salto quantitativo e qualitativo na compra de emissoras de rádios e TVs.

As firmas religiosas assembleianas e seus administradores continuavam cautelosos, localistas e patrimonialistas em sua forma administrativa como se nada tivesse acontecido com o país em três décadas. Mudaram seus hábitos organizacionais muito pouco nesse período. O resultado disso foi que a expansão das firmas como um todo foi muito lenta e sem direção. Se levarmos em consideração que a CGADB perdera grande parte de suas firmas para a CONAMAD e que muitas outras firmas pediram ou se declararam desligadas da convenção geral podemos afirmar que ela, na verdade, teve decréscimo.. Pode-se afirmar que o desenvolvimento e o crescimento das Assembléias de Deus durante os primeiros 60 anos foi resultado em grande medida das ações realizadas pelos pastores locais e suas formas de administrar as firmas religiosas como se estivessem administrando a própria casa – com cordialidade – ações administrativas que atendiam à clientela pobre e ainda em processo de adaptação à nova situação de impessoalidade que o mundo urbano exigia. A nova ordem social que integra firmas religiosas mais competitivas e fiéis que se transformaram em consumidores de bens religiosos, realidade essa que se apresenta com mais nitidez a partir do final dos anos de 1980, a firma religiosa assembleiana se viu envolta na sua própria teia cultural patrimonialista, incapacitada de competir com os novos movimentos religiosos evangélicos como a IURD, a Sara Nossa Terra, e os milhares de grupos independentes que também fixavam sua oferta na clientela antes dominada apenas pela Assembléia de Deus. Essa instituição encontra-se impossibilitada de se colocar novamente no mercado religioso e conquistar novos clientes. Isso se reflete na redução do peso que ela tem no mercado evangélico.

A taxa de crescimento da instituição foi ao longo das últimas décadas cada vez mais baixa e, as metas estipuladas pela cúpula estiveram longe de serem atingidas, refletindo uma tendência da empresa a diminuir seu poder no mercado e sua competitividade<sup>73</sup>. O modelo organizacional e administrativo não se reestruturou adequadamente para fazer frente ao novo campo religioso que ia surgindo orientado para a clientela consumidora de bens religiosos. Um número grande de pastores assembleianos, todavia, ainda afirmam que o problema não está no modelo administrativo, mas na própria clientela. Os líderes da empresa assembleiana ainda não perceberam que em grande

---

<sup>73</sup> O resultado real dessa questão foi um crescimento mais lento desta instituição em relação aos seus concorrentes, se é que podemos falar em crescimento, pelos elementos já apontados até agora. Na verdade este crescimento está ligado a uma pulverização da empresa assembleiana em milhares de firmas que utilizam a mesma nomenclatura (Assembléia de Deus), mas que na verdade são pequenos estabelecimentos que se multiplicaram nas periferias dos grandes centros urbanos do país, grande parte deles independentes.

medida são eles os responsáveis pelo pouco êxito da instituição no país, graças ao descompasso de sua estrutura administrativa e da visão deles com a nova realidade competitiva do mercado religioso, e que o número de fiéis apresentados por eles é puro invencionismo.

No presente capítulo temos identificado os elementos que caracterizam a organização e a administração da firma religiosa Assembléia de Deus e associá-los ao arcabouço teórico do patrimonialismo que definimos anteriormente. Da mesma maneira, temos demonstrado que o caráter patrimonialista dos administradores assembleianos foi um determinante cultural muito importante para o crescimento e desenvolvimento da instituição no país durante os primeiros 60 anos do século XX. Esse caráter patrimonialista funcionou positivamente durante certo período de tempo, fazendo da instituição a maior firma evangélica do país até o período dessa pesquisa. Porém, temos mostrado também que as transformações sociais, políticas e econômicas passadas pelo Brasil criaram uma nova realidade no campo evangélico que impõem uma transformação profunda em termos organizacionais das firmas que querem continuar no mercado religioso competindo por fiéis. Especificamente, entendemos que os elementos que compõem a racionalidade patrimonialista enumeradas nesse trabalho estão em desacordo com a nova ordem social imposta pelo mercado religioso competitivo e, aquelas firmas que ainda persistem em manter esse modelo terão cada vez mais dificuldades para se manterem ativas e em crescimento. Inversamente, algumas daquelas instituições religiosas que nasceram nas décadas de 1970 e 1980 e acompanharam o processo de modernização do país, inclusive incorporando seu modelo administrativo de tipo racional-pragmático são agora as empresas mais competitivas, que logram êxito e esbanjam competitividade, e seguem crescendo a taxas consideravelmente elevadas.

## **CAP. 9 IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS: Uma Firma Religiosa**

### **Vitoriosa**

#### **9.1. Pequeno histórico da IURD**

O que vai ser mostrado neste breve histórico não traz nada de novo sobre a IURD, mas apenas uma retrospectiva de muitas informações coletadas ao longo de alguns anos de investigação e catalogação de dados sobre essa instituição. Foram ainda reunidas muitas informações encontradas em monografias, dissertações de mestrado e teses de doutorado defendidas em muitas partes do Brasil além de outras informações publicadas por cientistas sociais e da religião. Começaremos este histórico apresentando a figura principal da instituição que é seu líder Edir Macedo, sua trajetória de vida e por quais instituições religiosas andou. Essa recapitulação é importante porque os grupos, movimentos ou organizações recebem um enorme impacto de seus fundadores. Na teoria das organizações percebemos que o impacto da personalidade do empreendedor é importante e deve ser levada em consideração na análise de qualquer cultura ou modelo organizacional.

##### **9.1.1. Edir Macedo**

Edir Macedo Bezerra é Fluminense, do interior do Estado do Rio de Janeiro, natural da cidade de Rio das Flores-RJ. Ele é o quarto de um total de 7 filhos de um comerciante migrante, nascido em 1945. Segundo Freston (ibid, p. 132), a família de Macedo teria se mudado para o Rio de Janeiro e ele, aos 17 anos, empregou-se na Loteria do Estado, onde fez carreira chegando ao posto de gerente administrativo. Estudou matemática e estatística em instituição de nível superior, mas abandonou os cursos antes de tê-los concluídos. Em algumas de suas entrevistas se definia antes de seu processo de conversão como uma pessoa triste e deprimida. Em 1963, aos 18 anos, por influência de sua irmã, converte-se ao

pentecostalismo na Igreja Nova Vida. É sabido também que Edir Macedo teria freqüentado por muitos anos o catolicismo, o espiritismo e terreiros de Macumba<sup>74</sup>. Depois de sua conversão, ele afirma ter tido um encontro pessoal com Deus.

Estava em uma reunião pública de evangelistas na Associação Brasileira de Imprensa, no Rio. As pessoas cantavam e, de repente, desceu uma coisa sobre nossa cabeça, nosso corpo, como se estivéssemos sendo jogados debaixo de um chuveiro. Foi algo, ao mesmo tempo, físico e espiritual, abstrato e concreto. Pude me ver como realmente era, e eu me via como se estivesse descendo ao inferno. Caí em prantos. Então a mesma presença me apontou Jesus. Foi quando nos convertemos, e nos entregamos de corpo, alma e espírito. (FOLHA DE SÃO PAULO, 20-06-1991, p. 4)

Edir Macedo filiou-se ainda jovem a Igreja Pentecostal Nova Vida, onde congregou-se por 11 anos, até 1974. Lá, teve contato mais próximo com os processos de gestão e administração das instituições religiosas. Não chegou a ocupar cargos de destaque na estrutura da instituição, mas teve contato e conheceu juntamente com alguns companheiros e amigos da igreja, a lógica de funcionamento e de administração de uma firma religiosa pentecostal. Depois disso, organizou sua própria igreja. Segundo ele, sua saída da Nova Vida ocorreu por ela ser uma igreja muito elitista. Em geral, esta é a base do surgimento de praticamente todas as firmas religiosas evangélicas brasileiras. Elas saem do interior de outras firmas estabelecidas como resultado de cisão e conflito. A saída de Macedo da Nova Vida, em 1974, coincide segundo ele, com uma outra experiência com Deus que ele teria passado:

Minha segunda filha nasceu com lábio leporino, uma grande deformação que praticamente eliminava o céu da boca. Eu sofri, eu gemi, ela não foi uma alegria - foi uma tristeza, uma agonia. No dia em que ela nasceu, eu decidi que não ficaria mais na igreja em que estava e que iria partir para anunciar o Deus que me fora revelado. (ibid, p. 5)

Em 1975, aos 30 anos, Edir Macedo deixa o emprego na lotérica e passa a se dedicar exclusivamente ao empreendimento religioso. Junto com Roberto Augusto Alves, Romildo Ribeiro Soares (seu cunhado), os Irmãos Samuel e Fidelis Coutinho, fundaram um movimento denominado “Cruzada do Caminho Eterno” onde Edir Macedo

---

<sup>74</sup> Macumba está aqui definida não como um termo pejorativo das religiões afro-brasileiras, mas um tipo de religião afro especificamente encontrada no Rio de Janeiro.

desempenhava o papel de Tesoureiro. Em 1977, Macedo desentendeu-se com os irmãos Coutinho e fundou juntamente com R. R. Soares e Roberto Augusto a Igreja Universal do Reino de Deus, (IURD). O surgimento da IURD é datado de 9 de julho de 1977, no Bairro da Abolição, zona norte da Cidade do Rio de Janeiro, em um local onde antes funcionava uma funerária. Três anos mais tarde, uma querela colocaria seu cunhado, R. R. Soares, para fora da instituição<sup>75</sup> e, a partir de 1986, quando Roberto Augusto Lopes se elegeu deputado constituinte, sua presença e força diminuiu dentro da organização e Edir Macedo assumiu definitivamente o cargo de único líder eclesiástico. Meses depois, Augusto Lopes voltaria para a sua antiga igreja, a Nova Vida.

Desde então, Macedo passou a reinar absoluto, adotando no mesmo ano, o governo eclesiástico episcopal, no qual assumiu o posto de bispo primaz e o cargo vitalício de secretário geral do presbitério, o mais elevado da denominação (MARIANO, 2003, p. 54).

Sobre as características da liderança de Macedo um pastor da Igreja Universal afirmou:

A igreja Universal está estruturada ao redor do bispo Macedo. Ele é um homem que tem tudo nas suas mãos dentro da Igreja. Ele vive e respira a igreja 24 horas por dia. (...) ele dá uma ordem aqui e lá no extremo do Brasil, mesmo na igreja (templo) mais distante, a ordem é conhecida e obedecida. A unidade da IURD é garantida pela autoridade única e centralizada do bispo Macedo. (pastor A. 20-7-2005 apud CAMPOS, 1999, p. 391).

Em 1986, Macedo se mudou para os Estados Unidos e de lá passou a administrar a igreja até o final de 1993. Essa retirada estratégica do líder carismático, atribuída ao cumprimento de uma ordem divina (fundar uma IURD no Centro do Mundo secular -Nova York), ajudou-o a manter-se afastado dos desgastes diários de um processo de institucionalização por ele administrado à distância. Essa transição, segundo Campos, foi feita por um intermediário e homem de sua confiança, o ex-bispo iurdiano Renato Suhett. Mas no momento oportuno, segundo semestre de 1993, Macedo consagrou mais bispos e delegou ao colégio de bispos, já existente, parte do poder absoluto, até então exercido

---

<sup>75</sup> A liderança de R. R. Soares foi suplantada pelo dinamismo, pragmatismo e estilo centralizador de Macedo. Percebendo que seu poder só definharia, Soares saiu da IURD e Fundou a Igreja Internacional da Graça de Deus em 1980.

sozinho ou por intermédio de Renato Suhett (FOLHA UNIVERSAL 26-09-93). A decisão, necessária do ponto de vista administrativo, pois a instituição já assumia enormes dimensões, começou a gerar possibilidades do surgimento de uma situação eclesial fora de seu controle, mas, através da delegação de poderes e da construção de um corpo administrativo escolhido com muita cautela, Macedo conseguiu reverter, desarmando o foco de oposição às suas estratégias<sup>76</sup>.

Antes de continuar a descrição histórica do surgimento da IURD, cumpre observar alguns pontos importantes sobre a firma religiosa da qual saiu Edir Macedo, pois acreditamos que as principais características do empreendimento iurdiano estão em sua gênese, dentro da firma religiosa Nova Vida.

#### **9.1.1.1 A firma religiosa Nova Vida: estágio do neopentecostalismo**

A igreja Nova Vida foi fundada em agosto de 1960 no bairro de Botafogo, Rio de Janeiro, pelo canadense Walter Roberto McAlister. Dessa instituição surgiram as principais firmas neopentecostais do Brasil. Dela saíram Edir Macedo, fundador da IURD, R. R. Soares, fundador da Igreja Internacional da Graça de Deus e Miguel Ângelo, fundador da igreja Cristo Vive. A Nova Vida foi uma das primeiras instituições religiosas evangélicas a atuar entre a classe média, utilizando-se de um carisma eficiente que atraía grande número de fiéis destes estratos sociais. Observa-se que até então, as principais firmas religiosas evangélicas, em especial as Assembléias de Deus, trabalhavam, sobretudo, com as classes populares. A Nova Vida, para Freston, está um tanto à frente de seu tempo, pois somente três décadas mais tarde é que as firmas de atuação neste segmento realmente se consolidam no mercado religioso brasileiro. Para Freston, o estilo de liderança do fundador estrangeiro não chegou a promover um crescimento entre os potenciais clientes que ele queria atingir, mas atraiu a classe média baixa. Alguns membros dessa classe média baixa

---

<sup>76</sup> Na Visão de Campos: “Macedo percebe o mundo como um campo de batalha. Por isso mesmo está em curso na IURD aparentemente com o consentimento do próprio bispo um processo de fortalecimento institucional e a adoção de estratégias de transferência de seu carisma, e, dos demais pastores e bispos, para a instituição eclesial. (...) quaisquer supervalorização de qualidades pessoais de pastores e bispos, são eliminadas de imediato. Admite-se tão somente o engrandecimento da igreja e destaca-se a ligação dela com a pessoa de Jesus Cristo”. (CAMPOS, *ibid*, p. 396).

“aproveitaram o treinamento fornecido pela Nova Vida para elaborarem receitas inovadoras para o pentecostalismo de massa que iria surgir.” (FRESTON, *ibid*, p. 132)

Para Mariano (1999, p. 51), um dos principais atrativos na Nova Vida, era o programa radiofônico da instituição denominado “*A Voz de Nova Vida*”. Não por acaso, quando Macedo funda sua instituição, seu principal objetivo era criar e manter um programa de rádio que atingisse toda a sociedade. Outra característica fundamental desta instituição e que migrou para a IURD e demais instituições neopentecostais é o fato da instituição promover uma nova religiosidade, menos legalista, típica das igrejas nas sociedades modernas como a canadense e a americana. McIister, o líder da Nova Vida, investia muitos recursos financeiros em mídia. Outra característica da Nova Vida que migrou para a IURD foi a centralização da instituição e o personalismo, além de ter sido a primeira instituição pentecostal a adotar o episcopado como forma de governo. Era, ainda, uma igreja bastante influenciada pelo “ecumenismo pragmático” (FRESTON, *ibid*, p. 132) - (tendências a incorporar modelos e práticas religiosas de outras religiões, ressemantizando-as e incorporando nos exercícios litúrgicos da instituição)- encontrado no movimento carismático do catolicismo. Para Freston, (*ibid*, p. 133), a maior contribuição desta instituição é ter fornecido um estágio para as lideranças das grandes instituições neopentecostais do país. “A eles, ela forneceu um estilo pentecostal culturalmente mais solto. Deu-lhes também, uma formação indispensável para que se tornassem independentes”. Além disso, Freston ainda relata que, na Nova Vida, os pastores aprendiam como levantar uma boa oferta.

## **9.2. A Organização**

Como dito antes, o período na Nova Vida foi fundamental para o estágio de Edir Macedo e de seus sócios no seu empreendimento religioso. A primeira sede da instituição foi uma antiga funerária na zona norte do Rio de Janeiro. O movimento começou intitulado “Cruzada Caminho Eterno” depois mudou a nomenclatura para “Igreja da Benção” e em 1977 mais uma mudança; o registro oficial de Igreja Universal do Reino de Deus. As prioridades da firma, seguindo os passos da Nova Vida eram abrir novos pontos de pregação e manter a qualquer custo um programa diário na Rádio Metropolitana do Rio de



Janeiro, em horário alugado. Os programas relatavam milagres e convidavam as pessoas a comparecer aos cultos. Segundo Campos, Edir Macedo começa a se destacar nos programas de rádio. Em 1981 ele, se auto-consagra bispo e começa a dominar com maior ênfase o empreendimento. Como dito anteriormente, pouco a pouco, os principais membros fundadores foram saindo da instituição, ficando apenas Macedo. O estatuto registrado em 12/11/1977 reza em seu artigo 19:

Um grupo de irmãos, vindos de várias organizações evangélicas, reconhecem que foram chamados por Deus através do Espírito Santo para continuarem a obra iniciada por Nosso Senhor Jesus Cristo, continuada pelos apóstolos primitivos e pelos milhares de santos irmãos que através dos séculos, com suas vidas, testemunharam acerca da verdade, que é Jesus Cristo, a única solução para a humanidade, e resolveram em comum acordo fundar uma corporação religiosa e denominá-la de Igreja Universal do Reino de Deus. (CAMPOS, *ibid*, p. 381)

Como toda instituição religiosa, a IURD surge no cenário religioso como movimento religioso e depois se transforma em igreja institucionalizada. Para Campos (1999, p. 380), “A passagem de um movimento para organização é marcada por um processo de divisão do trabalho religioso, e aparecimento de aparatos de intermediação entre o empreendedor e os demais seguidores. (...) assim, pequenos e dinâmicos movimentos precedem o posterior advento de complexas organizações religiosas”. Esse foi o caminho trilhado pelos membros fundadores desta instituição religiosa.

Ainda segundo o referido autor, (*ibid*, p. 380)

Um movimento surge quando um grupo de pessoas começa a agir regularmente para conquistar certos objetivos na sociedade. É justamente essa ação permanente que lança as raízes para a articulação de estruturas administrativas formais voltadas para a concretização dos objetivos iniciais propostos pelos empreendedores.

As perguntas que este importante estudioso da IURD (Campos) se faz é: 1) Qual o propósito que orientou a fundação da IURD? 2) Qual a filosofia que permeia a cultura organizacional? 3) Que estilo administrativo brotou desse movimento quando se transformou em organização?

Já mostramos em páginas anteriores e continuaremos a apontar elementos históricos ou constelações de fatores ambientais que agem sobre as organizações, inclusive

as religiosas e os aspectos mais ou menos invisíveis, resultantes de mecanismos paralelos e informais de poder, que influenciam na construção desses empreendimentos. Quais as forças que orientam o projeto iurdiano desde o início.

As instituições e organizações surgem como maneiras de se organizar a vida humana ao redor destes ou daqueles desafios concretos. Berger e Luckmann (1978) insistem em que os indivíduos, uma vez participantes da construção da realidade social, tendem a experimentar essa dimensão como se ela existisse independentemente deles, dentro de uma relação dialética entre a criatura e o criador. E é justamente dessa interação, que ideologias administrativas se estabelecem, entendidas aqui como um conjunto de “todas aquelas idéias adotadas por ou para aqueles que exercem a autoridade nas empresas econômicas e que buscam explicar e justificar essa autoridade. (BENDIX, 1962, *apud* CAMPOS, *ibid*, p. 385)

Ele acrescenta ainda:

Por isso concordamos com Etzione ao observar que “quase todas as organizações são menos autônomas do que parecem, à primeira vista”. Além do mais, pode também acontecer que os objetivos iniciais sejam substituídos, ao longo do tempo por outros, impostos ou adotados, em razão de novas circunstâncias e de desdobramentos das lutas pelo poder (CAMPOS, *ibid*, p. 382).

A IURD começou como um movimento e sua transformação numa organização religiosa de tipo igreja, se deu em condições históricas e sociais específicas que, analisadas, iluminam muitas de suas atuais estratégias organizacionais. Para Campos, a IURD, ao penetrar num campo religioso já em funcionamento, “precisou travar batalhas para desalojar concorrentes, até porque, um de seus objetivos era assumir um papel que fosse o mais hegemônico possível, em sua área de atuação.” (*ibid*, p. 385) Na visão do autor, os adversários golpeados pela IURD são: o catolicismo, os cultos espíritas, isto é, religiões afro-brasileiras e kardecistas, assim como, também, o protestantismo e o pentecostalismo tradicional.

A partir de então, a instituição cresceria sem parar, tanto no Brasil quanto no exterior, adquirindo inúmeros empreendimentos que vão muito além dos tradicionais empreendimentos adquiridos por outras instituições religiosas de sua época.

### 9.3. Alguns números da IURD

No Brasil, os números sobre o crescimento da Universal são contraditórios e variam de uma fonte a outra. De acordo com a Revista Isto É (17.11.1993), a quantidade de templos da IURD pulou de 1435 em 1993 para 1876 em 1994 (Isto é 14.12.1994). A revista Veja afirmava que seriam 2000 templos no Brasil e 221 no exterior em 1995 (19.4.1995), o que, segundo Campos, representa um crescimento de 40,34% na estimativa desse período<sup>77</sup>”.

Segundo Serra (2005), a expansão da igreja ocorreu rapidamente. No princípio, a distribuição geográfica da IURD concentrava-se mais nas regiões metropolitanas do Rio de Janeiro, São Paulo, Belo Horizonte e Salvador (JACOB, 2003, p. 42)<sup>78</sup>. Seguindo essa lógica, a igreja adentrou pelas capitais e pelas grandes e médias cidades. Na década de 1990 já cobria todos os estados brasileiros, passando de 269 mil para 2.101.887 fiéis, conforme o censo do IBGE (2000). As informações mais recentes publicadas nos órgãos de comunicação da instituição como a Folha Universal apontam que a Igreja Universal do Reino de Deus calcula ter oito milhões de fiéis em dez mil templos no país, número bem diferente dos órgãos oficiais como o IBGE. Segundo a própria instituição, há templos em outros 70 países da América Latina, da África, do Canadá e dos Estados Unidos<sup>79</sup>.

É sabido que a corporação religiosa é dona da Rede Record de TV e de rádios em todo o Brasil. Em 1998, Freston (2001, p. 201) estimava em 1.250 mil o número de pessoas que havia votado nos candidatos da Universal. Em 2002, a Revista Veja, no seu exemplar de 3 de Julho, afirmou que a IURD contava com 2 milhões de adeptos, 7 mil templos e aproximadamente 14 mil pastores. Ainda, segundo a revista, o número de Igrejas fora do país foi estimado em 221 em 1995, pulando para 500 em 1998 e aproximadamente 1000 em 2001. Segundo Oro Corten e Dozon (2003, p. 29) ela é encontrada em praticamente todos os países da América Latina; na metade dos países da África e também no Canadá, Estados Unidos. Na Europa, está nas principais nações como Inglaterra,

---

<sup>77</sup> “A imprensa de um modo geral atribui esse crescimento as estratégias de sedução, propaganda e manipulação colocadas na prática pela liderança das várias seitas”. (CAMPOS, *ibid.* p. 409-411)

<sup>78</sup> No Censo 2000, a IURD tinha 350 mil adeptos no estado Rio de Janeiro, 240 mil em São Paulo, 83 mil em Belo Horizonte e 75 mil em Salvador (JACOB et al., 2003, p. 42).

<sup>79</sup> Segundo ainda Mariano (2003), em 2001 a IURD possuía 101 templos somente nos Estados Unidos.

França, Alemanha, Espanha, Itália entre outros. Além disso, ela cresce em países do leste europeu como Romênia e Rússia e em alguns países da Ásia como Japão, Filipinas, Índia.

Esses números são impressionantes quando comparados com os de outras instituições religiosas de salvação do pentecostalismo clássico, ou mesmo do protestantismo histórico presentes em solo brasileiro há mais de um século e que não conseguiram tal êxito.

#### **9.4. A estrutura da organização Iurdiana**

De acordo com Campos, a esfera administrativa das organizações religiosas é uma área evitada por muitos pesquisadores. Uns porque consideram um tema irrelevante, outros porque não conseguem acesso aos dados das instituições. Por outro lado, as pesquisas do referido autor indicaram que os próprios fiéis, incluindo os administradores das instituições e os consumidores de bens religiosos, consideram e vêem a organização religiosa como parte de uma realidade cujas motivações se originam num mundo transcendente. Compartilhamos com Campos (ibid, p. 384) que “os atores das organizações religiosas decidem os direcionamentos das instituições com os pés na terra, firmemente arraigados no ambiente terreno de onde tiram os seus argumentos racionais e fundamentam os seus interesses”. Este trabalho de investigação é a tentativa de encontrarmos algumas das variáveis sociais que contribuíram para a formulação de modelos organizacionais de administração destas firmas religiosas.

Na tentativa de fazermos uma descrição mais densa sobre a lógica de funcionamento da firma religiosa iurdiana, deparamo-nos com a necessidade de construção de modelos gráficos que apresentassem, mesmo que caricaturalmente, esta instituição. Neste momento, então, estaremos dedicando-nos a descrever a estrutura organizacional desta instituição, observando seu diferencial em relação às demais. É necessário, todavia, indicarmos o que se entende em administração por estrutura organizacional, pontuando suas limitações explicativas.

Pensando a partir de Hower e Lorsch, (*apud* KAST e ROSENZWEIG 1976, p. 191). “a estrutura de uma organização pode ser considerada o padrão estabelecido para as

relações entre os membros ou partes de uma organização.” Ainda segundo eles, numa organização complexa, a estrutura é apresentada, inicialmente pela disposição dos grandes componentes ou subsistemas, depois pelo estabelecimento dos padrões de relações entre esses subsistemas. “É essa diferenciação e padronização interna de relações, com algum grau de permanência que se faz referência como estrutura”. (ibid, p.191).

A estrutura ainda pode ser definida em termos de:

Regras formais, diretrizes de operação, processo de trabalho, processo de controle, planos de remuneração utilizados pela administração, para orientar o comportamento dos funcionários para determinados rumos dentro da estrutura das relações formais ( KAST e ROSENZWEIG 1976, p. 191).

Uma organização formal como a iurdiana, inserida em um mercado competitivo como é o caso do religioso, demanda por uma estrutura planejada que deliberadamente tem como objetivo estabelecer relações padronizadas entre componentes que irão alcançar os objetivos de maneira mais eficiente do que em outras situações organizacionais com pouca formalidade e muita diversidade da ação. A estrutura formal é, nesse sentido, uma planta do modo como as atividades devem ser executadas. Ela estabelece um arcabouço geral e delinea certas funções prescritas, bem como as relações entre tais atividades.

Em grande medida, esta definição de estrutura já está consolidada no campo da teoria da administração e corrobora com as definições apresentadas por nós na primeira parte deste trabalho. Um modo característico de representar a estrutura formal de qualquer instituição é utilizando um organograma. No organograma, encontramos a autoridade especificada e as redes de comunicações da organização. A utilização do organograma constitui um modelo simplificado e abstrato da estrutura. Ele não é uma representação exata da realidade e apresenta limitações. Ele mostra apenas uma parte das relações que ocorrem na organização. Ele não mostra, por exemplo, o grau de autoridade que um superior exerce sobre um subordinado. Ele não mostra, ainda, os processos de interação social acontecendo na realidade da organização. Isso, contudo, não é decisivo na análise que nos propomos fazer aqui, pois estamos atrás de padrões gerais do comportamento organizacional e do modelo da instituição observando o grau de adequação da instituição a um mercado religioso competitivo.

A despeito dessas limitações, estaremos trabalhando com a análise do modelo organizacional Iurdiano, às vezes nos valendo de formas gráficas ilustrativas, pois elas constituem um ponto de partida útil para o exame da estrutura. O modelo organizacional prescreve certos padrões de interação formal entre os cargos, indica a natureza hierárquica do cargo e as principais atividades por eles exercidas. Aprofundaremos a análise do organograma com outros dados que foram pesquisados ao longo de alguns anos dentro da instituição, em especial a cultura organizacional, de forma a evitar a limitação da análise pura e simples da estrutura organizacional.

Observa-se que, em tese, a estrutura organizacional de uma firma qualquer é moldada de forma a permitir a mais eficiente distribuição e coordenação das atividades. Algumas organizações que se desenvolveram sem planejamento hierárquico assumiram grau de complexidade e, com muita freqüência, uma desorganização bastante elevada, pois não apresentam nenhuma diferenciação hierárquica tão clara de papéis e funções.

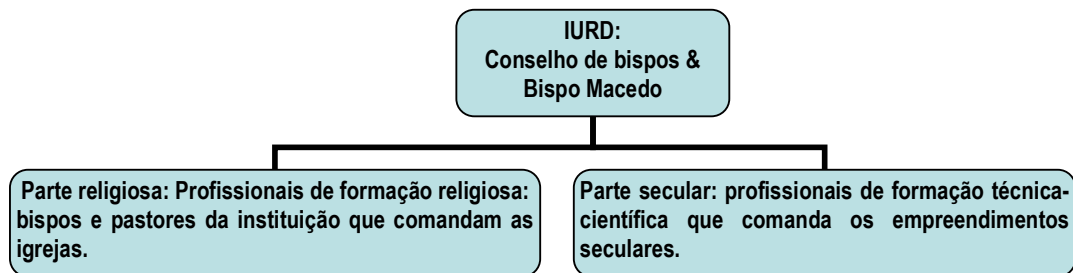
Em tese, também, a ascensão na hierarquia concede recompensas substanciais para os ascendentes. “Geralmente a posição ocupada na dimensão vertical determina o grau de autoridade e influência, os direitos, o status e a remuneração do ocupante” (ibid, p. 199). Quando isso não acontece, criam-se nessa instituição um problema estrutural-organizacional e de autoridade. Tal problema, em geral, pode acarretar dificuldades no crescimento institucional ou mesmo travar o desenvolvimento da mesma gerando *nós* institucionais de difícil resolução.

Uma característica das grandes empresas, em qualquer campo de empreendimento e também o religioso, tem sido o refinamento e a complexidade cada vez maior de suas estruturas. No caso do campo evangélico, tal complexidade ocorre, sobretudo nas grandes firmas religiosas evangélicas que atuam em todo o território nacional e fora dele. Algumas firmas religiosas desenvolveram robustos modelos organizacionais, adaptados a um mercado competitivo, liberando as suas filiais de amarras organizacionais e, assim, obtêm índices de crescimento superior as concorrentes.

Veremos a seguir, através do organograma da IURD, as características de uma grande empresa adaptada ao concorrido mercado religioso brasileiro.

## ORGANOGRAMA 5

Sistema de comando das organizações Iurdianas



As pesquisas que realizamos na IURD, mediante entrevistas com ex-pastores e pastores da instituição, além de consultas à literatura de muitos pesquisadores, como os que já apresentamos, indicam que a cúpula da estrutura administrativa é dividida em pelo menos dois grandes setores.<sup>80</sup> A falta de informação, inclusive entre os cientistas sociais que pesquisaram a IURD, apontam para Edir Macedo como o grande “dono” e peça-chave da administração dessa instituição. Contudo, analisando o organograma e o modelo administrativo adotado por ela e as informações com ex-pastores da instituição, conseguimos chegar a outros elementos importantes. Nossas pesquisas distinguiram outros membros essenciais e uma configuração organizacional relativamente nova dentro do processo administrativo religioso da firma.

Durante alguns anos, a IURD lutou para evitar a passagem da categoria de movimento religioso a Igreja institucionalizada. Segundo Campos, o próprio Edir Macedo batalhou para evitar os processos de burocratização e institucionalização de sua firma. Todavia, o movimento cresceu tanto que já na década seguinte não havia mais condições para o empreendimento de Edir Macedo permanecer como tal. A partir de meados da década de 1980 a IURD surge no mercado religioso como firma religiosa forte e disposta a concorrer com as já consolidadas, Assembléia de Deus e demais firmas, sejam elas

<sup>80</sup> Nesses 8 anos de pesquisa na IURD tivemos muitos contatos com pastores, ex-pastores e até bispos que saíram da instituição ou ainda se encontram nela. Boa parte dos dados que apresentaremos aqui são fruto destas entrevistas ou conversas informais que tivemos com eles. Durante este período tivemos acesso ao estatuto da instituição que por motivo de compromisso com os agentes entrevistados não pudemos colocar neste trabalho como anexo. Alguns outros dados sobre litígios, disputas por cargos etc. Também foi pedido por alguns deles que não colocássemos neste trabalho.

protestantes históricas, pentecostais ou neopentecostais. Mas, quais as principais características distintivas encontradas na estrutura organizacional iurdiana?

De acordo com o gráfico acima, a instituição iurdiana possui um conselho de bispos que comanda duas grandes áreas: uma técnico-administrativa e outra religiosa. A parte técnica-administrativa gerencia os empreendimentos seculares da instituição e a parte religiosa gerencia as sucursais ou as firmas religiosas propriamente ditas. Isto é inteiramente novo no campo da administração religiosa brasileira. As firmas religiosas concorrentes da IURD, quando tinham empreendimentos seculares tendiam a imbricar sua administração como uma extensão da administração eclesiástica. A IURD consegue articular de forma singular a lógica empresarial com a lógica carismática.

“O bispo Macedo é o principal responsável pela parte religiosa, preocupando-se muito pouco com a parte secular da organização” (Ex-pastor philipe Gerson Batista. Janeiro, 2004) Sua função é visitar todas as principais sucursais no Brasil e no mundo, cuidando da produção dos bens propriamente religiosos. Ele é o herói da instituição. Interpretado pelos fiéis como alguém que saiu do nada e graças ao seu esforço e dedicação ao trabalho de Deus tem muitos bens e venceu na vida. Existe deliberadamente um culto a personalidade de Edir Macedo. Todos os funcionários da instituição tais como bispos e pastores, espelham-se nele e o imitam. É ele quem aparece na mídia e nos principais eventos da firma religiosa. O culto dos domingos é ministrado por Macedo. Ele é o grande Moisés da organização religiosa além de ser o principal membro fundador.

Mas a IURD não se limita apenas à esfera religiosa. Na outra parte da organização encontram-se outros integrantes que possuem preparo técnico para assumirem cargos seculares. Este é um elemento novo que aparece na composição das organizações religiosas neopentecostais como a IURD. Os bispos não são apenas pessoas de formação teológica ou religiosa, mas também pessoas de formação técnica com conhecimento para administrar um empreendimento, seja ele religioso ou secular. As organizações religiosas deixaram de ser empreendimentos familiares, de simples administração, e se tornaram organizações complexas que demandam outros conhecimentos além do religioso. Segundo um ex-pastor entrevistado por nós:



A capacidade técnica é um fator fundamental para alguém ocupar um cargo de destaque nas organizações seculares da Igreja Universal. Por exemplo, você só poderá assumir cargo das emissoras da rede Record se você tiver formação, do mesmo jeito acontece nas emissoras de rádio, na gravadora ou na gráfica. A Igreja sempre ajuda e prioriza os seus fiéis, mas só coloca quem tem competência para desenvolver a atividade. ( pastor Jorge. A. A. 18-04-2002).

Mesmo assim, como em tais instituições religiosas, ainda é predominante certo grau de concentração do poder; Edir Macedo sempre toma parte nas reuniões onde são decididos importantes rumos da IURD, possuindo poder de veto. Todavia, a IURD se diferencia das demais instituições religiosas por cultivar dentro da organização a distribuição dos cargos mediante mérito. Existe uma cultura organizacional de meritocracia intrínseca na instituição iurdiana, onde os ocupantes de determinados cargos os ocupam por competência, em especial pela capacidade técnico-científica e pela formação profissional. O conselho de membros da cúpula Iurdiana ligada à parte secular possui grande autonomia, poder de decisão e comando das incursões nesta área, em grande parte devido à confiança de Edir Macedo em sua capacidade técnica.

Serra (ibid, p. 144) argumenta que “Embora a IURD seja declarada e reconhecida como uma entidade religiosa, sua atual dimensão, resultado da incorporação ao longo dos anos de várias outras organizações nos mais diversos segmentos, torna evidente que suas atividades de trabalho tenham extrapolado o espaço eclesialístico.” Tal fato, no nosso entendimento, colaborou e, na verdade, constrangeu a instituição a assumir posições de tipo mais racional e pragmática no que concerne a administração dos seus bens.

Segundo levantamento do instituto de estudos e pesquisa em comunicação (Carta capital 06-03-2002), em 2002, a IURD era proprietária de várias organizações entre as quais destacam-se:

1. Na área de comunicação:

- 14 emissoras de rádio (no Rio de Janeiro, em São Paulo, Fortaleza, Salvador, Curitiba, Porto Alegre, Teresina, Vitória ... );
- Uma rede nacional de televisão: a Record;
- Ediminas S/A – edita e distribui o *Jornal Hoje em Dia* – MG;
- Rede Record – com 63 emissoras, sendo 21 de sua propriedade
- TV Mulher;

- Rede Família;
- Rede Aleluia – com 62 emissoras de rádio;
- Line Records – gravadora;
- Editora Gráfica Universal – responsável pela edição e publicação em nível nacional da *Revista Plenitude* (tiragem mensal de 450 mil exemplares direcionada aos evangélicos); *Revista Obreiro de Fé* (tiragem de 100 mil exemplares, dirigida a obreiros e obreiras de igrejas em geral); *Revista Mão Amiga* (destinada a divulgar o trabalho de assistência social da Igreja realizado pela Associação Beneficente Cristã – ABC) e do *Jornal Folha Universal* (tiragem semanal próxima de dois milhões de exemplares);
- Uni Line – empresa de processamento de dados;
- Frame – produtora de vídeos

2. Em outros ramos seculares além do de comunicação contam-se, entre outras, as empresas abaixo também de propriedade da instituição religiosa:

- Unitec Engenharia e Empreendimentos Ltda, construtora responsável pelas obras dos templos;
- Fábrica de Móveis Universal, que confecciona toda a mobília dos templos (bancos, púlpitos, cadeiras ... );
- Delta Distribuidora de Títulos e Valores, empresa do mercado de Capitais, que está em nome do Deputado estadual Paulo César Marques de Velasco (PST).
- Imóveis no Brasil e no exterior: apartamentos no Rio de Janeiro e em São Paulo, uma casa em Nova Iorque, todos os prédios nos quais estão funcionando os cultos da Igreja Universal, sendo mil no Brasil e dez no exterior (cinco nos Estados Unidos, um na Argentina, um no Paraguai, um na Colômbia, um em Portugal e um na Espanha);
- Uni Corretora – seguradora
- New Tour – Agência de viagens
- *holding Universal Produções*, controladora de um grupo empresarial<sup>81</sup> atuante principalmente na área da comunicação.

Segundo Fonseca (2003), a IURD já possuía, no Brasil, 62 emissoras de rádio (21 AM e 31 FM, formando a Rede Aleluia). Entre os periódicos encontrados na instituição destaca-se a Folha Universal. Isso somente para indicar os meios de comunicação no Brasil. Além desses, ela ainda possui outros meios de comunicação em mais de uma

---

<sup>81</sup> Mais detalhes em [www.arcauniversal.com.br](http://www.arcauniversal.com.br).



seriam de fato, da igreja. Entre os nomes utilizados para esse fim, estariam os do senador bispo Marcelo Crivella (PL-RJ) e do deputado federal ex-bispo Rodrigues<sup>84</sup> (PL-RJ). Esse seria, segundo Siepinski (2001), o recurso utilizado para os seus investimentos no sistema financeiro, no qual seria proprietária desde 1991, do *Banco de Crédito Metropolitano*<sup>85</sup>. Além de também ter comprado em 1999, o time de futebol *Internacional de Jacarepaguá* e transformado-o no *Universal Futebol Clube*<sup>86</sup>, em competição na terceira divisão do campeonato carioca (SERRA, *ibid*, p. 143).

Pelo Estatuto de 1977, o administrador dos bens é o secretário geral, o qual não faz parte da Diretoria e exerce o cargo de forma vitalícia. Para essa função foi nomeado o bispo Edir Macedo. Mas, em 1990, quando surgiram as primeiras denúncias de enriquecimento do "bispo", ele convocou uma assembléia geral, ficando, a partir de 13/10/1990, isento de qualquer responsabilidade oriunda do cargo. Sobre isso Mariano (*ibid*, p. 55) acrescenta que:

Em 1990 com a explosão de críticas e acusações da imprensa de denúncias legais e inquéritos policiais contra a igreja e seus líderes, Macedo, para evitar que possíveis sanções penais contra si, prejudicassem a denominação, renunciou formalmente ao posto de secretário geral (Mariano 1999, pp. 72; Kramer, 1999, (pp 54-55) (...)) Para substituí-lo na liderança da denominação nomeou o pastor Renato Suhett, cuja posição logo seria estrategicamente enfraquecida e desprestigiada mediante a transferência de suas funções administrativas para outros bispos e a divisão do poder eclesiástico no país em quatro regiões.

Pontua-se aqui que a partir de meados da década de 1990, com o exorbitante crescimento da instituição e sua expansão geográfica tanto no Brasil quanto em outras partes do mundo, a cúpula eclesiástica consagrou dezenas de novos bispos que assumiram cargos de dirigentes denominacionais nos níveis nacional, estadual e regional. Segundo Mariano (*ibid*, p. 56):

---

<sup>83</sup> Ver [www.folha.uol.com.br/folha/brasil](http://www.folha.uol.com.br/folha/brasil) – acessado em 17/07/2004.

<sup>84</sup> Afastado do bispado devido às denúncias de seu envolvimento do noticiado “Caso Valdomiro”.

<sup>85</sup> De acordo com o cadastro do Banco Central do Brasil, esse banco foi constituído em 17/08/1987 como um banco múltiplo nacional com participação estrangeira e iniciado suas atividades em 26/02/88. Segundo Siepinski (2001), figura entre tantos sócios desse banco, a Uni-Factoring Comercial S/A com 19% do capital, cujos acionistas majoritários seriam os deputados federais pertencentes à igreja, Odenir Laprovita Vieira (PPB-RJ) e Paulo César de Velasco (PRONA-SP).

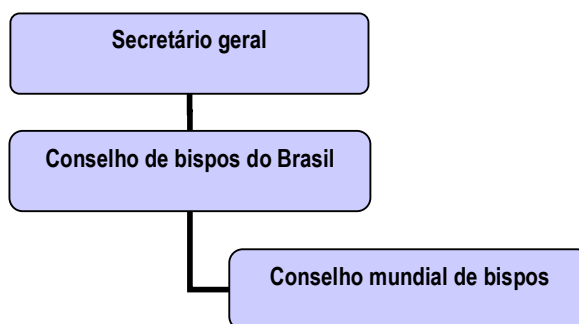
<sup>86</sup> Segundo a *Revista Época Apud Serra* (06/12/1999), a compra do time teria custado 600 mil reais aos cofres da IURD.

No mesmo período, para evitar cismas, (Macedo) reorganizou a estrutura de poder eclesiástico mantendo os princípios de verticalidade e centralização do governo episcopal. Macedo criou três instâncias de poder: o conselho mundial de bispos, o conselho de bispos do Brasil e o conselho de pastores. Encimando esses órgãos de governo eclesiástico, permaneceu, o bispo Edir Macedo.

Desta forma, conseguimos elaborar outro gráfico que apresenta a composição organizacional da IURD.

### **ORGANOGRAMA 6**

A estrutura de autoridade da IURD



Fonte: Pesquisa de campo

Apesar do bispo Macedo não ter abandonado definitivamente suas funções administrativas na instituição, o crescimento da IURD em outras partes do mundo forçaram-no a concentrar sua ação na parte religiosa da firma, abandonando a parte secular para os técnicos. E como foi mostrado em páginas anteriores, após ter saído do Brasil e colocado outro para ocupar a função de secretário geral, ele próprio elaborou reformas que enfraqueceram e diminuíram o poder do referido cargo. Portanto, a parte mais robusta da organização, onde as decisões são realmente tomadas, é o conselho de pastores, onde se reúnem um número muito reduzido de bispos de confiança de Edir Macedo e deliberam sobre os andamentos da instituição. No conselho de pastores, Macedo ocupa o cargo de presidente.

Ainda segundo Campos (ibid, p. 378), “a dimensão administrativa dessa igreja e seus problemas são discutidos num fechadíssimo círculo de bispos e pastores de confiança, constituindo-se em segredos organizacionais que raramente transpiram, mesmo no seu jornal oficial”. Assevera o autor:

Existem coisas que eu considero “mistérios”, que não podem ser reveladas a estranhos. Aliás, esse é um comportamento normal em qualquer organização. Elas reservam para si próprias, coisas relacionadas com seu próprio interesse” (Pr A. 20-7-2005, *apud* CAMPOS, ibid, p. 380).

A IURD optou por um modelo episcopal de governo com um bispo responsável pela sua atuação em cada país ou região. Porém, para evitar a fragmentação e manter a unidade organizacional da estrutura iurdiana, foi implementada uma notável capacidade de administrar bens, culturas diferentes e tendências conflitantes.

A estrutura centralizadora da IURD até o momento desta pesquisa (2006) estimulou a unidade, promoveu a expansão e dotou a igreja de mobilidade e rapidez, “elementos fundamentais num contexto de contínuas mudanças”. (CAMPOS, ibid, p. 415). Em grande medida, isso só foi possível graças a centralização do poder nas mãos de um só líder. Acrescenta Campos (ibid, p. 386):

A IURD passou a enfrentar novos dilemas e a testar um estilo administrativo centralizador estruturado de cima para baixo ao redor de uma liderança carismática.” (...) Por sua vez, esse estilo, nascido em condições sociais propícias, forçosamente tende a se reestruturar para realizar seus objetivos dentro de um novo contexto desafiador.

O resultado real disso, foi que a adoção do governo episcopal pela igreja parece ser responsável pela unidade e a coesão denominacional manifestadas pelos entrevistados. Com efeito, a centralização da IURD é tão ou mais responsável por sua expansão quanto a sua propagada competência religiosa. Serra (ibid, p. 152) assevera que:

A centralização da administração dos recursos coletados certamente contribuiu para a tomada de decisões estratégicas, como investimentos na aquisição e construção de imóveis, na compra de emissoras de rádio e tevê, na criação de editoras e também na abertura de templos, no estabelecimento de novas frentes de evangelização e na contratação de mais pastores, entre outras.

Campos (ibid, p. 398) acrescenta que:

A igreja se tornou uma autoridade hierocrática compulsória, sob a autoridade de um homem só ou de um pequeno grupo que mantém autoritariamente o monopólio dessa coerção. A obediência é o alicerce sobre o qual repousa a IURD como instituição religiosa.

O interesse nosso nos estudos organizacionais das firmas religiosas evangélicas, observando sua estrutura de autoridade e analisando seus organogramas, tem como foco principal a reflexão do impacto dessa estrutura geral (como por exemplo, relações de autoridade, níveis de supervisão, canais de comunicação) sobre a eficácia organizacional da instituição dentro de um mercado competitivo. Para autores como Ricardo Mariano, Alexandre Brasil, Oro, entre outros, o sucesso da IURD está em seu modelo organizacional nada inovador.

Nada democrático, o governo eclesiástico verticalizado é fundamental para a consecução de seu sucesso religioso, político e empresarial. Além de reforçar a unidade e a coesão denominacional, a concentração do poder eclesiástico dinamiza o processo decisório e agiliza enormemente a transmissão das ordens superiores e a realização dos trabalhos administrativos, organizacionais e evangelísticos. Da mesma forma, ela permite a liderança centralizar integralmente a administração dos recursos coletados; centralização financeira que é crucial para bancar investimentos altos e estratégicos, como a compra e expansão de redes de rádio e TV, a aquisição e construção de imóveis de grande porte, a abertura de congregações, a criação e manutenção de gravadoras, editoras e empresas diversas que orbitam em torno de suas atividades religiosas (MARIANO, ibid, p. 57).

Uma importante característica da IURD é justamente a falta de cissiparidade da instituição. Nestes termos, esta firma religiosa possui um modelo organizacional invejável quando comparado com qualquer outra instituição religiosa evangélica. As querelas e conflitos são inerentes e ontológicos ao campo evangélico, todavia na IURD pouquíssimas perdas foram registradas ao longo de vinte e oito anos de empreendimento. Em muito isso se deve ao modelo organizacional centralizador adotado pela instituição que não forma comunidades religiosas, mas se caracteriza por ser uma instituição autônoma em relação aos fiéis e que lhes presta um serviço religioso. Serra (ibid, p. 97) afirma “não haver foro para manifestação do laicato, que indelevelmente figuram como coadjuvantes no

tratamento de questões eclesíásticas, sem sequer poderem escolher seus líderes ou indicar a aplicação de algum recurso por eles doado à igreja”.

Na visão de Campos não há autonomia dos funcionários da firma. Os pastores não gerenciam os recursos que arrecadam, os fiéis não escolhem os pastores locais, nem conhecem o destino dos dízimos e ofertas que a instituição arrecada como acontece no modelo organizacional do pentecostalismo e protestantismo histórico. Os pastores são funcionários da firma e não sócios com direitos no capital da empresa. Muitos já abandonaram a firma, mas poucos levaram algo de valor como fiéis e estrutura física. A IURD estabeleceu uma relação tipicamente racional e impessoal com os fiéis e com os funcionários/pastores.

Muitos pastores que abandonaram a IURD tentaram fundar suas próprias firmas religiosas, mas não conseguiram sequer êxito semelhante ao que eles próprios tinham quando trabalhavam na instituição. Vejamos mais de perto a importância do controle nas organizações religiosas

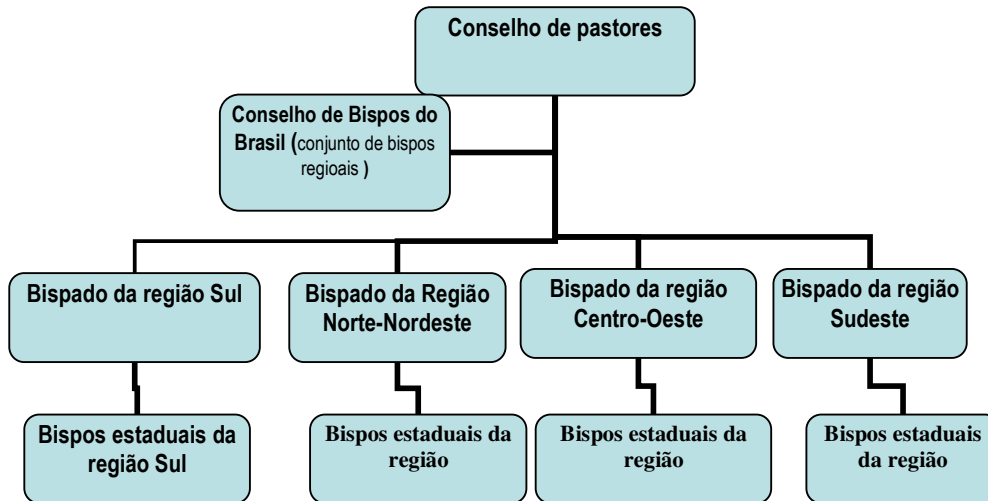
Já argumentamos anteriormente que Macedo teria consagrado vários bispos de sua confiança a partir do segundo semestre de 1993, ao mesmo tempo criando um colegiado de bispos (conselho de pastores) que controlariam a instituição e dividiriam o poder com ele. Esta decisão foi necessária, provavelmente, devido ao crescimento da instituição ter superado às expectativas. Usando dessa estratégia organizacional, o poder deixou de ser carismático, centrado na figura exclusiva de Macedo na situação anterior em que a IURD era movimento religioso e passou para algo mais refinado, de tipo burocrático-legal, com o crescimento do empreendimento.

De acordo com Mariano (2003), o Brasil foi dividido em quatro bispados. Estes bispados estão diretamente subordinados ao conselho de pastores. Com base na literatura acadêmica e nas pesquisas de campo conseguimos elaborar este organograma, que ilustra a forma centralizadora da administração da instituição iurdiana.



## ORGANOGRAMA 7

A estrutura de autoridade macro-administrativa da IURD no Brasil



Estes quatro bispados possuem seus representantes máximos que compõem o conselho de bispos do Brasil (grupo assistente do conselho de pastores) e comandam os bispos estaduais em suas respectivas regiões. Os bispos estaduais (em geral, cada Estado da federação possui mais de um bispo no comando) são responsáveis pela administração das firmas em todo o Estado e ainda controlam a maioria das construções próprias da instituição, os programas de rádio e TV e demais empreendimentos da igreja, utilizando para isso os profissionais existentes dentro da comunidade, numa relação extremamente profissional. Em alguns casos, quando há necessidades, os Estados são divididos em Regiões administrativas com seus próprios bispos, evidentemente subordinados ao conjunto de bispos estaduais. Os bispos estaduais também comandam bispos em todas as cidades daquele Estado. Esses funcionários prestam contas das atividades organizacionais dentro dos Estados para os bispados regionais e estes fazem o mesmo quinzenalmente para o conselho de pastores. O mesmo acontece dentro dos Estados, onde todos os bispos das regiões estaduais e das cidades prestam contas para o bispo maior (ou conjunto de bispos) daquela unidade federativa.

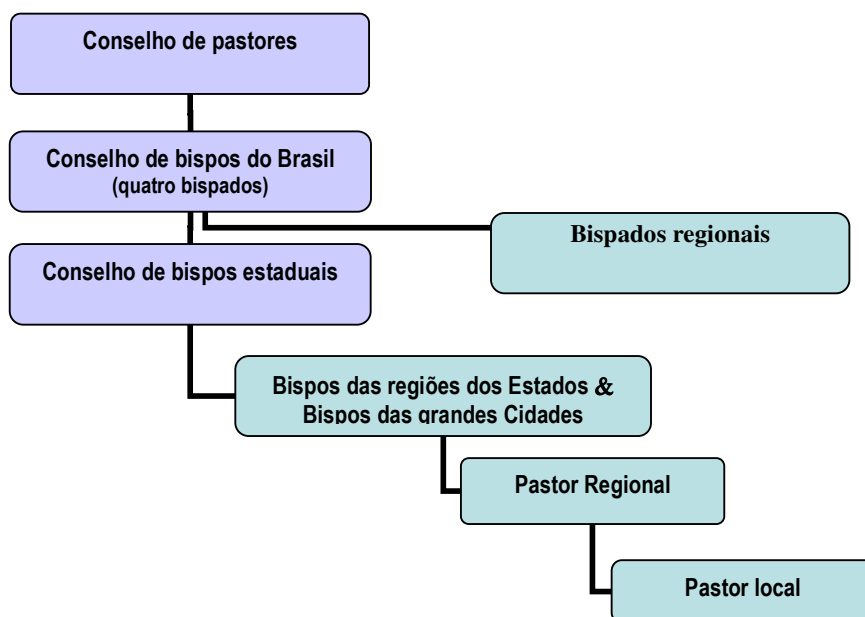
Para Mariano (2001, p. 226-227),

A Universal é o caso mais emblemático da opção denominacional pelas estratégias de mercado, e por sua vez, o mais bem sucedido. (...) A Universal além de dispor de governo eclesiástico verticalizado e de uma gestão denominacional de tipo empresarial, conta com quadros eclesiásticos e administrativos profissionalizados, adota estratégias de marketing, estabelece metas de produtividade para os pastores, prove seus fiéis e clientes de elevada quantidade de serviços mágico-religiosos, possui grande disciplina e organização eleitoral, arrecada recursos com eficiência e os investe principalmente no evangelismo eletrônico, nas empresas de comunicação que divulgam suas realizações e na abertura de novas congregações.

Abaixo, tentamos demonstrar graficamente essa relação de hierarquia.

### ORGANOGRAMA 8

O sistema administrativo verticalizado da IURD



Na frente desse governo eclesiástico centralizador encontramos uma liderança religiosa de muita competência no que se refere ao gerenciamento da instituição. Mais do que isso, a estas lideranças religiosas estão associados profissionais e técnicos igualmente competentes criando um modelo bem imbricado e singular. Noutros termos, a força normativa do carisma está circunscrita a Macedo. Abaixo de Macedo, todo o carisma está

subordinado a lógica organizacional da IURD. No nosso entender, a Igreja Universal seria a única firma religiosa brasileira a administrar de forma extremamente competente o carisma a partir de uma lógica empresarial, impessoal e objetiva, sobretudo graças a forte ligação da firma com outras atividades seculares e a uma visão pragmática da organização. Voltaremos a esta temática mais à frente.

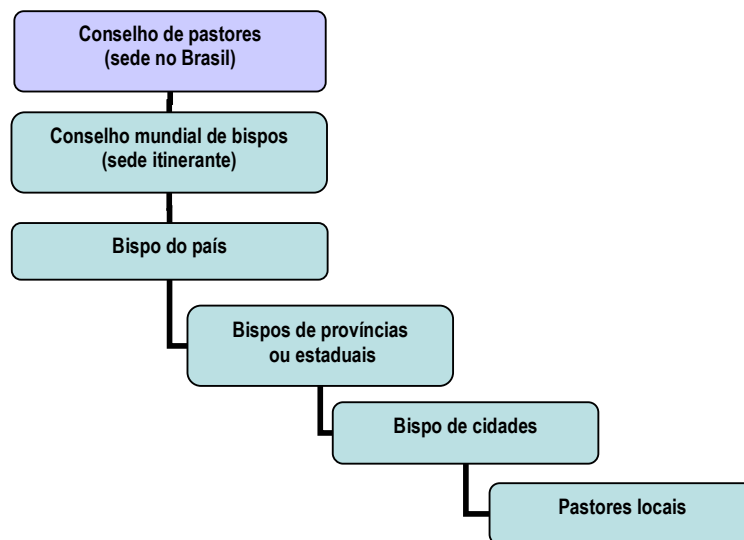
Em relação ao processo decisório que gera algum tipo de planejamento, um pastor entrevistado comenta:

Temos um planejamento que já tem uma diretriz, vinda da sede brasileira. Por exemplo, toda quarta-feira e todo domingo já é padrão a busca do Espírito Santo. Então não se muda isso. Terça é libertação, e aí tem saúde, prosperidade, não se muda. É a mesma coisa. É só desenvolver o trabalho (entrevista com o Pr. P. D. S. 14-10-2006).

#### 9.4.1 Fora do país

### ORGANOGRAMA 9

O sistema de autoridade da IURD fora do Brasil



A forma organizacional da instituição segue o mesmo princípio hierárquico fora do país. Evidentemente não há tanta capilarização como acontece dentro do Brasil, mas, apenas o suficiente para manter a instituição em bom funcionamento. A instituição se apresenta mais enxuta. Em muito isso se deve ao fato desta firma ainda não ter atingido um grau de crescimento tal qual vemos no Brasil.

Apesar de a nomenclatura ser muito pomposa, o conselho mundial de bispos está diretamente subordinado ao conselho de pastores sediado no Brasil. É formado por um conjunto de bispos que viajam o mundo administrando e vistoriando o andamento dos empreendimentos religiosos iurdianos no exterior. É importante lembrar que no período desta pesquisa (2002-2006), ela estava presente em mais de 70 países. O conselho de bispos comanda os bispos nacionais (que em alguns casos pode ser formado também por um colegiado de bispos, caso, por exemplo, da Inglaterra) e o princípio hierárquico encontrado no Brasil se repete também no exterior.

Em sua estrutura hierárquica, os bispos nacionais têm o poder de determinar e transferir os bispos estaduais a qualquer momento, desde que as metas da instituição, tais como: arrecadação e crescimento da instituição para aquele Estado não esteja sendo cumprida. Não há aviso prévio ou possibilidade de questionamento da transferência por parte do comandado. As transferências cumprem também uma função fundamental dentro da instituição que é a da não rotinização do processo produtivo dos trabalhos religiosos e o apego dos pastores aos fiéis e dos fiéis aos pastores. A instituição procura evitar a constituição desses laços de proximidade entre o Clero e a comunidade. Em certo sentido isso se dá porque não é interesse da IURD a construção de comunidades religiosas no sentido próprio da palavra, mas a continuação de um modelo religioso que oferece bens religiosos de salvação sem exigir em contrapartida comprometimentos de ordem emocional ou filial, como encontramos nas demais instituições religiosas de salvação do campo evangélico.

A formação ou a transformação do fiel em membro da comunidade religiosa e a constituição de uma comunidade religiosa iurdiana acarretaria em sérios problemas organizacionais e mudanças que tenderiam a implodir o modelo organizacional atual. Quando se forma uma comunidade, ela passa a ter grandes poderes de decisão sobre a firma e não mais é compreendida como apenas cliente. O poder da firma seria dividido

com a comunidade. Atualmente, a única forma que os fiéis têm de exercer alguma pressão sobre a firma iurdiana encontra-se no poder de barganha mediado pelos dízimos e as ofertas e o abandono dos trabalhos religiosos. Uma sucursal que não consegue atingir a meta estipulada pela sede tende a sofrer intervenção, havendo mudanças de pastores, ou mesmo da localidade da instituição.

Ao mesmo tempo, constatamos, a partir de conversas informais e entrevistas com pastores iurdianos, que um pastor não pode se acostumar com o salário e com as condições ambientais tais como: carro, casa, igreja. As palavras de um pastor depoente são emblemáticas a este respeito: “Ele (*o pastor*) está sempre sendo colocado frente a desafios”. (Pr. N. S. G. ex-pastor da IURD-DF. 26-11-2005). Ainda segundo o informante, um bispo estadual que consegue bater suas metas e até superá-las pode ser transferido para uma outra região do país ou mesmo para fora dele, em localidade onde estas não estejam sendo cumpridas.

Por sua vez, os bispos estaduais têm o poder de proceder transferências dos pastores regionais e dos pastores locais dentro de sua jurisdição. A comunicação entre os bispos estaduais é constante, principalmente nas reuniões de bispos estaduais e nacionais que acontecem a cada mês, facilitando a troca de funcionários. Aliás, um outro dado que encontramos, analisando a estrutura administrativa da IURD é a preocupação da instituição em fazer reuniões. Existem reuniões entre bispos nacionais e estaduais para que estes últimos prestem conta das atividades e problemas ocorridos nos seus campos de trabalho. Estes, por sua vez, fazem constantes reuniões com os pastores de cidades e pastores locais fazendo a mesma cobrança<sup>87</sup>. Como não seria diferente, os obreiros e os pastores auxiliares são chamados a prestar relatórios em reuniões e receber informações de como proceder junto à comunidade, uma vez que eles são os mais próximos dela.

Há, assim, um fluxo constante de bispos e pastores de todo o Brasil por todas as partes do país e até do mundo onde existam sucursais iurdianas.<sup>88</sup> Observa-se aqui um

---

<sup>87</sup> Segundo Serra, as principais ações da igreja estão relacionadas ao conjunto das suas reuniões. Em nível de cúpula, vê-se que o planejamento é responsável pela programação e lógica das atividades da igreja. A execução das determinações do episcopado, como já mencionado, fica a encargo dos pastores, auxiliados pelos obreiros.

<sup>88</sup> Durante algum tempo tentamos calcular um período médio de permanência de um pastor dentro de uma comunidade. Inicialmente chegamos a um período de nove meses, mas aprofundando a investigação percebemos que não há um tempo certo e determinado de permanência de um pastor ou bispo dentro de uma

processo intenso de comunicação e de circulação da informação dentro da instituição, algo pouco encontrado dentro das principais concorrentes da IURD.

Observou-se ainda que não existe uma segunda ordem dentro da instituição iurdiana<sup>89</sup>. Tudo o que é passado da sede nacional, como resultado das reuniões entre os bispos nacionais e estaduais, chega até os obreiros das comunidades mais distantes e mais isoladas do país e do mundo em menos de uma semana. Campanhas, sermões, dinheiro. Não cumprir ordens acarreta demissão e exclusão automática do quadro da organização.

Para Mariano (2001, p. 228):

O governo eclesiástico verticalizado dinamiza o processo decisório, uma vez que as deliberações dos líderes prescindem da anuência do Baixo Clero que, como o restante dos funcionários da universal, é pago para se incubir imediatamente da execução das ordens superiores. Ao não ter de passar por morosos trâmites em diversas instâncias decisórias e deliberativas, próprias de igrejas dirigidas por governos eclesiásticos mais democráticos, as decisões religiosas, administrativas, organizacionais e evangelísticas dos líderes tendem a ser repassadas mais rapidamente aos pastores, obreiros e militantes leigos. Por certo, isso agiliza e dinamiza a realização dos trabalhos.

Uma campanha que fora determinada pela cúpula para começar numa segunda-feira, terá início na data estipulada, nem antes nem depois. Segundo um ex-pastor que entrevistamos, “todas as igrejas Universal do país e do mundo naquela segunda-feira estarão implementando o que foi determinado”. (Pr. F. G. B. D. 16-12-2004)

Argumenta Campos (ibid, p. 392) que:

---

comunidade. O que constatamos como uma constante é que bispos em geral circulam com menos intensidade do que pastores locais e de cidades.

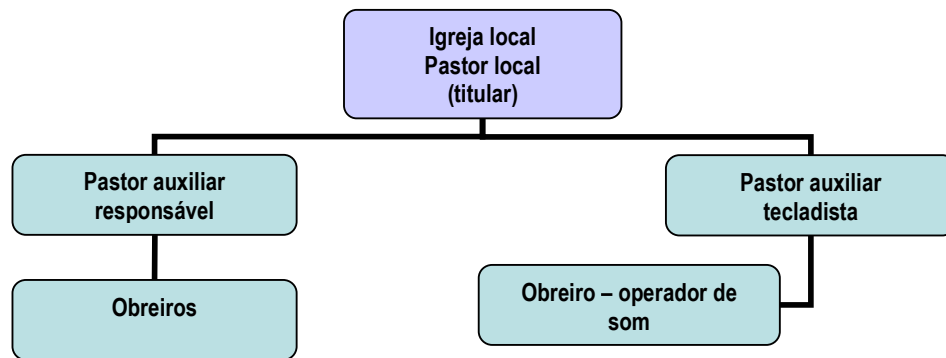
<sup>89</sup> Sobre esta temática, Serra levanta uma questão extremamente importante do ponto de vista organizacional. Segundo ele, “Diante dos elementos estruturais apresentados, verifica-se um certo contra-senso entre as definições das tipologias de estrutura *orgânica* e *mecânica*, apresentadas por autores como Vasconcelos (1986); Bowditch; Buono (1992); Stoner; Freemam (1992); Hatch (1997); Wagner; Hollenbeck (2000); Tachizawa (2001) e a realidade da IURD. Mesmo a igreja demonstrando muitas habilidades gerenciais para adequação a ambientes dinâmicos, o que a caracterizaria em princípio como uma organização orgânica, verifica-se que a melhor referência que identifica a igreja, é a estrutura mecânica, contraditoriamente considerada adequada pelos teóricos a ambientes estáveis, o que não parece ser o caso do campo religioso brasileiro, muito menos do mercado empresarial onde a igreja atua indiretamente. Destaca-se entre as suas características mecanicistas: a rigidez; a alta centralização; padronização e especialização das tarefas; a clara definição dos deveres, responsabilidades e métodos; e a estrutura hierárquica com ênfase na lealdade à organização e obediência aos superiores”. (Ibid p. 154)

Os mecanismos de dominação são necessários para a sobrevivência de qualquer tipo de organização. Reed Nelson (1982, 1993) estudou esses mecanismos quando colocados em prática pelos protestantes tradicionais, pentecostais e até mesmo pelos mórmons norte-americanos. A dominação entre os protestantes históricos, presbiterianos, metodistas, luteranos, congregacionais e outros, se dá através de um quadro administrativo burocrático, no qual todas as manifestações de carisma são eliminadas ou, no mínimo abafadas. Entre eles, prevalece a autoridade institucional, cuja competência se estabelece por regras racionalmente elaboradas. Desse modo, as inconstâncias e riscos de surpresa, vindos da presença de um carisma e de um sagrado “não-domesticado são contidos e circunscritos dentro de esferas controláveis pelas autoridades religiosas.

#### 9.4.2 Uma igreja iurdiana local

### ORGANOGRAMA 10

Uma Igreja Iurdiana local



“Os templos locais são dirigidos pelo Baixo Clero: pastores consagrados e nomeados que ultrapassaram a cifra de 15 mil, segundo a liderança da igreja.” (MARIANO, 2003, p. 56). No comando das organizações locais encontramos os pastores titulares. Logo abaixo da escala hierárquica estão os pastores auxiliares. Eles são proibidos de officiar casamentos e os sacramentos como o batismo e a ceia. De acordo com Mariano, em sua maioria, titulares e auxiliares não possuem formação teológica em seminários e faculdades de teologia. O aprendizado da função pastoral se dá na prática religiosa, na lógica do acerto e do erro. Como mostrado no organograma, muitas vezes encontramos também um pastor auxiliar com alguma habilidade em música que exerce a função de

tecladista. Estes são os únicos funcionários efetivos da instituição religiosa, ou seja, os únicos funcionários remunerados. Eventualmente, quando as firmas são fundadas em uma localidade, por algum tempo funcionários de limpeza são contratados, mas rapidamente são substituídos por obreiros.

Abaixo dos pastores e exercendo uma função auxiliadora estão os obreiros.

Os pastores, por sua vez são secundados por obreiros voluntários, dos quais se exige para o exercício dessa função, a posse do dom de línguas. Eles formam uma espécie de faz-tudo: da limpeza dos templos a recepção dos virtuais adeptos nos templos, da coleta de ofertas à distribuição de objetos dotados de poder sacral aos fiéis, da evangelização a efetuação de oração, imposição de mãos e exorcismo nos cultos. Com efeito, o dedicado trabalho de milhares e milhares de obreiros revela-se crucial para o bom funcionamento de uma denominação que realiza cultos todos os dias da semana, da manhã a noite. (MARIANO, *ibid*, p. 56).

Os obreiros desempenham uma função extremamente importante para a organização iurdiana. Um obreiro que realiza bem suas atividades e se destaca entre as centenas de milhares de outros obreiros pode ser convidado a ocupar o cargo de pastor auxiliar e assim começar sua subida dentro da instituição.

#### **9.4.3 A sede nacional em São Paulo**

Atualmente a sede administrativa da IURD encontra-se em São Paulo. Ela é comandada e presidida pelo conselho de pastores com um presidente<sup>90</sup>. A sede nacional é também responsável por administrar todas as sucursais da instituição na região estadual paulista. Isto acontece por São Paulo ser um campo muito vasto e extremamente importante para a Instituição, além de ser a sede administrativa das principais organizações seculares da instituição. De acordo com o Ex-pastor F. G. B. (16-12-2004) “o comando do campo paulista é feito com o auxílio de mais cinco bispos, formando um colegiado que se reportam diretamente ao presidente do conselho de pastores e quando necessário ao

---

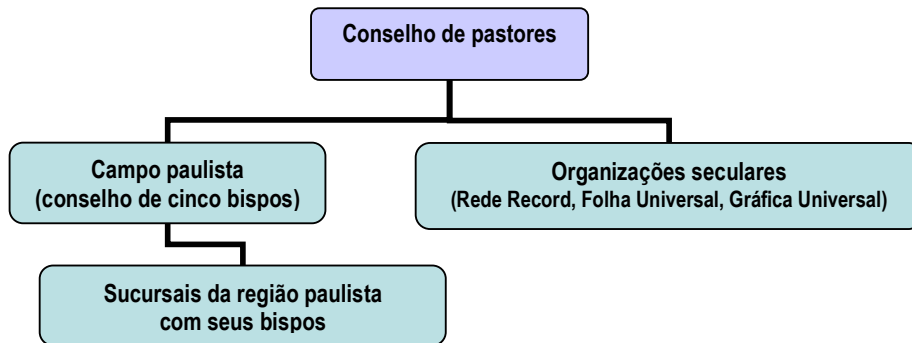
<sup>90</sup> Na época desta pesquisa, o bispo Onorilton Gonçalves ocupava a presidência do conselho de pastores. Um cargo com pouco poder efetivo de decisão visto que as decisões deliberativas precisam ser acordadas pelo conselho como um todo e, em grande medida sancionada por Edir Macedo.



secretário geral Edir Macedo”. Além disso, segundo o informante, este grupo comanda os bispos regionais, as sedes estaduais e toda a organização iurdiana da região paulista.

### **ORGANOGRAMA 11**

O sistema administrativa da sede da IURD em São Paulo



Observa-se ainda, que em São Paulo encontram-se também as sedes de algumas das importantes instituições seculares da IURD como a Rede Record, o jornal Folha Universal, a gráfica Universal e a editora. Todas essas instituições também estão subordinadas diretamente ao conselho de pastores.

Evidentemente que as organizações seculares iurdianas possuem um bispo de confiança da firma na sua presidência, todavia, constatou-se que um número muito grande de profissionais com formação técnico-administrativa, tais como: advogados, administradores, profissionais da área de comunicação, entre outros, ocupam importantes cargos e posições de comando nestas, estando parcialmente subordinados aos bispos presidentes destas instituições. Parcialmente porque as empresas são seculares e o religioso tende a não interferir no andamento e na gestão de tais empreendimentos. A interferência da firma religiosa nas atividades seculares é muito pontual. Quase todas as coisas podem ser feitas. Não por acaso, a rede Record de televisão não apresenta grandes diferenças em relação às demais redes de televisão do país. O domínio técnico dentro das instituições pertencentes a IURD torna-se mais importante do que a filiação religiosa, as práticas religiosos ou seus valores. A separação aí é quase completa.

Evidentemente, a IURD privilegia os profissionais que ela encontra dentro de seu rebanho. Inúmeros exemplos podem ser dados de fiéis com formação técnica que assumiram posições nos altos escalões das organizações iurdianas. Mais uma vez essa firma se distancia e se diferencia administrativamente de suas concorrentes, por sempre privilegiar a capacidade técnica para o comando de suas organizações. Só recentemente algumas outras firmas religiosas passaram a incorporar esse modelo administrativo de tipo racional. É claro que sempre existirão figuras do Clero iurdiano nos escalões mais elevados das firmas da empresa, mas em geral eles próprios possuem um domínio técnico que lhes assegura o mérito para ocupar tais cargos. A IURD pode então ser definida como uma organização de natureza meritocrática em todas as suas instâncias. Esse elemento a distanciou consideravelmente das demais firmas religiosas pentecostais enraizadas em modelos administrativos de tipo valorativo, patrimonial e personalista.

Apesar da IURD ter nascido no Rio de Janeiro, atualmente a maior parte de seus negócios seculares encontra-se com suas sedes em São Paulo. Somente a sua gravadora a (Line Records) ainda está no Rio de Janeiro. As pesquisas com pastores da IURD e em sites da instituição apontaram que em Brasília encontra-se a equipe que controla e comanda grande parte das construções próprias da Igreja Universal, tais como as sedes estaduais. Para um ex-pastor da IURD<sup>91</sup>, no rebanho da capital federal, a Universal encontrou grandes arquitetos e engenheiros que prestam serviços fazendo projetos e realizando obras não somente no Distrito Federal como em todo o Brasil.

Ao se referir a estas organizações, Campos (ibid, p. 393-394) aponta que:

Atualmente, o seu quadro administrativo é composto por alguns profissionais que atuam nas empresas ligadas à igreja, como emissoras de rádio e televisão, banco, gráfica, indústria de móveis, etc. Estes, são administrados de uma forma quase tradicional e um pouco burocraticamente. Mas, no ministério pastoral e no bispado, exigem-se qualidades carismáticas e lealdade direta a pessoa do líder.

---

<sup>91</sup> Entrevista com o ex-pastor Philippe Gerson Batista em 18-08-2002.

## 9.5 Organização, estrutura e administração: um panorama histórico das organizações religiosas complexas e eficientes

A IURD é hoje, uma organização religiosa muito complexa. Tais organizações constituem o principal meio capaz de conduzir eficazmente ao sucesso certos empreendimentos igualmente complexos tais como os empreendimentos religiosos em mercados competitivos e modernos. Não por acaso, Campos afirma que:

A Igreja Universal se iniciou centrada na autoridade carismática de seus primeiros líderes e, com o passar do tempo o poder foi se concentrando em Edir Macedo. Com o crescimento do empreendimento surgiu um corpo administrativo, a delegação de poderes e a transformação do carisma. Neste ritmo de institucionalização, mais cedo ou mais tarde, um corpo administrativo de inspiração aristocrática, que sempre se aproveitou do carisma do fundador, certamente acaba por estabelecer uma tradição que será usada num período posterior, para a reivindicação de poderes mais amplos e quicá, de autonomia em relação ao próprio líder fundador. (CAMPOS, *ibid*, p. 393)

A especialização cada vez maior de certas firmas em determinados nichos de mercados produziu, ao longo do século XX, organizações mais eficientes que rapidamente superaram a concorrência.

A atividade organizada das instituições varia dentro de uma série contínua que vai desde os grupos não-formais *ad-hoc* até as organizações formais altamente estruturadas. Os sistemas religiosos e militares estão entre as primeiras instituições que se tornaram formalmente organizadas. Tais organizações desenvolveram elaborados sistemas que persistem até hoje. Mesmo sabendo que as organizações religiosas estão entre as primeiras instituições a se organizarem a partir de uma lógica racional-institucional, algumas são mais bem estruturadas do que outras e seu modelo institucional terá repercussão direta na sua inserção no mercado competitivo, bem como no seu crescimento, estagnação ou definhamento.

O que existe de mais básico dentro de qualquer organização que queira superar a concorrência é que o seu comportamento deve ser orientado para atingir as metas. Portanto, todas as grandes organizações possuem comportamentos dirigidos para objetivos mais ou menos compreendidos e determinados pela cadeia de comando. Em muitos momentos da análise organizacional da Universal percebe-se que há uma semelhança da

IURD com os modelos organizacionais encontrados nas demais instituições capitalistas. Chama-nos a atenção a importação do modelo empreendedor encontrado nas instituições capitalistas, adotado de forma instrumental por esta instituição. Isso é fácil de ser entendido, uma vez que na cúpula destas instituições religiosas encontramos administradores, empreendedores, economistas, profissionais de marketing entre outros técnicos do meio secular. O comando das firmas religiosas deixou de ser amador e tornou-se profissional. Daí o estranhamento da sociedade brasileira, da mídia e mesmo de alguns pesquisadores da religião com o tremendo sucesso empresarial, midiático e político da IURD. Igualmente, muitos acadêmicos associaram a Universal e seu êxito a sua gestão empresarial.

Com a intensa mobilização da grande imprensa para cobrir a surpreendente compra da Rede Record pela Universal em 1990, logo seus líderes, suas práticas e suas aquisições milionárias se tornaram tema de conversas, comentários, críticas e piadas no dia-a-dia. Como podia uma desconhecida seita pentecostal, nascida no subúrbio carioca 13 anos antes, de uma hora para outra desembolsar 45 milhões de dólares na compra de uma tradicional emissora paulista de TV. (MARIANO, 2001, p. 213)

Dentro da teoria da gestão organizacional percebemos que a administração constitui a principal força dentro da organização, pois sua função de coordenar as atividades termina por reorganizar os subsistemas e relacioná-los com o meio ambiente, bem como de fazer a instituição atingir as metas estabelecidas, no caso da IURD, crescer e ganhar fatias do mercado religioso cada vez maiores. A função do administrador, ou administradores, nesse processo é transformar em empresa útil os desorganizados emaranhados de homens e máquinas, sempre com o objetivo de alcançar as metas determinadas, objetivando a maximização do lucro que, em termos religiosos, significa o aumento do número de fiéis.

Para que os objetivos organizacionais sejam atingidos, as funções de coordenação e controle são fundamentais. Sobre este tema na IURD, Serra (ibid, p. 148) acrescenta que é muito importante a padronização das habilidades, a padronização dos processos de trabalho e das saídas.

Sabe-se que a *padronização das habilidades*, via treinamento, reforça pela prática, a especificação de etapas de trabalho e de resultados esperados nas organizações. No caso da IURD, as *padronizações dos processos de trabalho* e

*das saídas* seriam derivadas da resoluta obediência do pessoal a serviço da igreja, às proposições do contínuo processo de capacitação, por ela promovido, seja de modo formal ou não.

E ainda:

Confirma-se que a padronização das habilidades não obtida via capacitação formal, ocorre por intermédio do variado e sutil doutrinação a que os seus membros estão sujeitos por influência da socialização. É perceptível o quanto a intensa convivência diária de obreiros, pastores e bispos, seguindo aos mesmos princípios religiosos ditados por seus respectivos líderes, principalmente pelo uso da palavra, como já fora descrito, favorece aos seus condicionamentos padronizados. (SERRA, *ibid*, p. 149)

As entrevistas feitas pelo autor bem como suas pesquisas, indicam que na IURD encontra-se um padrão nacional, uma unidade entre os pastores, um trabalho em conjunto, e ainda uma boa orientação<sup>92</sup>. Ele ainda acrescenta que:

A padronização das habilidades na IURD, em toda a sua trajetória histórica, parece ocorrer principalmente em função do treinamento muito mais prático que teórico, associado à socialização diária permitida pela dinâmica de funcionamento da igreja. Juntos, esses elementos são responsáveis por capacitar e condicionar os *trabalhadores* da igreja, dando-lhes as habilidades necessárias para se tornarem especialistas no desempenho de suas tarefas (SERRA, *ibid*, p. 149).

Este modelo é semelhante aos das empresas do tipo racional-pragmático, ou seja, àquelas que orientam sua ação para o sucesso, onde constantemente verifica-se que o processo administrativo precisa de decisões ajustadoras da firma ao meio ambiente no qual ela está inserida para manter o equilíbrio dinâmico. O fluxo de informações e a percepção da dinâmica do mercado são essenciais ao processo de tomada de decisão. E isto acontece com grande eficiência na IURD.

---

<sup>92</sup> “Os pastores reúnem os obreiros e orientam e procuram qualificar quem não tem qualificação. Não podem continuar no trabalho quem não é qualificado, é lógico. Na EBI, na ABC, em todas as áreas, a igreja preza pela qualidade. Nós temos a EBURD, ela faz a formação dos pastores”. O mesmo interlocutor em outro momento, explica que nem todos os pastores passam por essa escola, diz: “aqui nós formamos, né. Orientando aqui mesmo. Muitos entraram até antes da EBURD. Então, aí em alguns países a gente não tem, aí não se pode exigir. A maioria passou. Eu já fui professor da EBURD durante um ano lá no Rio”. (SERRA, *ibid*, p. 148).

Apesar de não aprofundarmos aqui na teoria administrativa propriamente dita, uma vez que nossa análise privilegia o modelo estrutural, compete indicar que a administração inclui a coordenação de recursos humanos e materiais visando atingir o objetivo geral proposto pela organização. No caso da Igreja Universal, o objetivo proposto por ela (se não explícito, pelo menos implícito nas ações de seus membros fundadores) era a conquista do mercado evangélico brasileiro, tornando-se uma das mais importantes firmas religiosas evangélicas brasileiras. Em poucos anos ela conseguiu o que esperava, sobretudo utilizando-se de métodos pouco comuns no processo administrativo religioso até então corrente. Isso causou grande impacto dentro do campo evangélico brasileiro e foi bem captado por muitos pesquisadores da religião.

Ari Oro (1992) afirma que a liderança neopentecostal segue na gestão da organização eclesial, um “modelo empresarial” que se baseia na divisão social do trabalho religioso e administrativo, no uso da mídia, na prestação de serviços religiosos mediante pagamento e na adoção de mecanismos diversos para arrecadar recursos. (MARIANO, *ibid*, p. 214)

No nosso entender, as organizações religiosas assumiram graus de complexidade cada vez mais elevados. Essa tendência foi iniciada com o desenvolvimento do pluralismo religioso e a consolidação da liberdade religiosa expostas anteriormente. Liberdade e consolidação ocorridas, sobretudo na segunda metade do século XX. A principal influência desse processo no ambiente organizacional é o fato das unidades religiosas tornarem-se cada vez mais racional-pragmáticas, orientadas, sobretudo para o sucesso institucional no mercado religioso. Sua ação se torna mais racional, pois ela deixou de ser apenas o instrumento que mostra o caminho, guia e conduz o fiel à salvação (características primordiais das instituições produtoras de bens de salvação). Ela se tornou agora um empreendimento que precisa crescer incessantemente, pois é ordem divina. “Ide por todo mundo e pregai o evangelho a toda criatura. Este é o mandamento que Deus nos deixou e a Igreja universal está cumprindo com habilidade essa ordenança”. (Entrevista com o Pr. J. R. C. 18-01-2006) As firmas religiosas perderam os traços “singelos” que apresentavam no início do protestantismo de um empreendimento familiar, simples e desprovido de planejamento para assumirem contornos de firmas organizadas. Sobre esse tema, Mariano (*ibid*, p. 214) faz um balanço do que alguns autores afirmam:

Antonio Gouvêa Mendonça (1992:51) frisa que a vertente neopentecostal apresenta “características empresariais de prestação de serviço ou de oferta de bens de religião mediante recompensa pecuniária e possui modernos sistemas de administração e de marketing”. Iara Monteiro (1995: 7-17) contrapondo a Igreja Universal a Congregação Cristã no Brasil, que não cobra dízimos nem remunera seus anciãos, assevera que o neopentecostalismo caracteriza-se em especial pela comercialização de bens simbólicos.

E ainda:

Alexandre Brasil Fonseca (1997: 177) observa que a constituição das igrejas-empresas holdinngs da fé, é uma necessidade determinada pela presença da mídia (...). Para Leonildo Silveira Campos (1996: 186-214) a Igreja Universal consiste numa “organização religiosa-empresarial que faz da marketização do sagrado sua principal estratégia para granjear sucesso no mercado religioso”. Segundo Flavio Pierucci ( Pierucci e Prandi 1996: 281-282) “a Igreja Universal inova muito em matéria de comportamento religioso, especialmente quando concebe abertamente a igreja como empresa econômica e a religião como fonte de lucro e enriquecimento pessoal. ( MARIANO, *ibid*, p. 214)

A maior parte das mudanças ocorridas dentro da IURD se traduz rumo a um avanço em direção à diferenciação das demais concorrentes, buscando uma maior adaptação às condições externas (ou seja o mercado) e fazendo desta um sistema mais complexo e mais difícil de administração, porém muito mais atenta às demandas do mercado e, portanto, muito mais eficiente.

É o próprio mercado religioso que impõe esse novo modelo organizacional. Os custos operacionais dos empreendimentos - (custos de mídia, por exemplo, mas também o sustento de elevado número de pastores e missionários, a abertura de novas congregações e o estabelecimento de novas frentes de evangelização, a aquisição e construção de imóveis de grande porte, a criação e manutenção de gravadoras, editoras, jornais e revistas), - e dos compromissos assumidos pelas instituições religiosas é elevado e demanda uma visão pragmática e calculista sobre a firma religiosa. Aquele empreendimento que fracassa na IURD não é traduzido como maldição ou ação maligna, como comumente são interpretados por outros líderes religiosos em suas incursões frustradas, mas falta de planejamento, organização e controle da firma. Este foi o que aconteceu, por exemplo, com a implantação de algumas sucursais nos Estados Unidos e na Europa, nas décadas de 1980 e 1990, quando a IURD esperava crescer rapidamente, mas calculou erradamente o seu grau de sucesso (MARIANO, 1999). Nas palavras de um pastor: “a igreja precisa encontrar

estratégias melhores que a faça crescer entre os europeus.” (Pr. Anderson Dias Bezerra. 12-09-2005). Não há por parte desse pastor nenhuma alusão a interferências de demônios ou de obra maligna para o insucesso da firma na Europa e sim uma visão racional de que a igreja calculou erradamente sua estratégia de atuação.

Ao desenvolverem-se, sob pressão do mercado competitivo, as organizações religiosas caminharam para a maior especialização. Tais processos exigem delas métodos de coordenação e unificação cada vez mais refinados.

As organizações religiosas por força e pressão do mercado competitivo estão se tornando empreendimentos cada vez mais complexos e, muitas delas, como indicamos anteriormente, ficaram mais centralizadas, pois operam em ambientes dinâmicos e se deparam com problemas externos e internos e uma clientela composta por indivíduos que buscam incessantemente maximizar seus ganhos junto a elas. Vejamos agora como ela lida com a questão do dinheiro.

## **9.6 O dinheiro e os pastores na IURD**

### **9.6.1 O dinheiro na IURD**

Em entrevistas a um ex-pastor da instituição iurdiana, nos foi informado que “da mesma forma que as ordens descem dos escalões mais altos até as comunidades mais distantes, o dinheiro percorre o caminho contrário. Em termos de dinheiro, tudo é comandado pelos bispos nacionais”. (A. P. Santos. 14-08-2005)

Observou-se nesse depoimento, e isto já é sabido dentro da comunidade de pesquisadores, que a igreja trabalha com metas claras e definidas a partir de estudos prévios sobre o local onde a instituição abre suas filiais.

As metas referem-se a número de membros, número de igrejas abertas e a expectativa de faturamento (arrecadação financeira). Com relação a este último item, o mesmo informante afirmou que: “a arrecadação de uma determinada região pode ser alocada para outra se a comissão dos bispos nacionais assim o decidir”. Em geral, as sedes



que possuem grandes faturamentos auxiliam aquelas que estão em fase de implantação, subsidiando estas até que se estabilizem.

Como as metas determinadas são relativamente altas, não somente em relação aos dividendos, mas a praticamente tudo dentro da instituição, aquilo que ultrapassa pode ser transformado em bônus para os pastores e bispos que comandam a firma. Segundo o ex-pastor, “Pastores e bispos que não atingem as metas estabelecidas pela instituição são rapidamente transferidos para outras localidades”. Todavia, dificilmente e, na verdade, não encontramos nenhum caso em nossa pesquisa onde um pastor ou bispo perde sua função ou cargo por não atingir as metas estabelecidas. Por outro lado, aqueles que ultrapassam suas metas podem assumir novas regiões mais prósperas e ascender na cadeia hierárquica da instituição. Pode também acontecer de um pastor que sempre atinge suas metas ser transferido para regiões que não estão conseguindo alcançar os alvos estipulados e auxiliar a sucursais no seu crescimento.

O próprio Edir Macedo compreende o dinheiro como uma ferramenta indispensável em tempos de mercado religioso competitivo. Ele escreve em seu livro “Nos passos de Jesus”:

A Igreja do Senhor Jesus Cristo jamais conseguiria divulgar a salvação eterna entre os povos se não houvesse uma ferramenta imprescindível chamada dinheiro. Foi exatamente por esta razão que Deus instituiu na Igreja os dízimos e ofertas, a fim de que através deles a Igreja pudesse usar de todos os meios de divulgação para proclamar Jesus Cristo, o Salvador. O Espírito Santo; nos fez compreender que o dinheiro na sua obra é o sangue da Igreja do Senhor Jesus, pois ele, através de um meio qualquer de divulgação, faz pessoas receberem a vida eterna dentro de um lar, hospital, presídio, etc. (...) Quando somos fiéis ao dízimo, além de nos vermos livres desses sofrimentos, passamos a gozar de toda a plenitude da Terra, tendo Deus a nosso lado nos abençoando em todas as coisas. (Macedo, *apud* JORNAL DA TARDE, 06-04-1991, p. 14).

O dinheiro é, sem sombra de dúvida, uma ferramenta importantíssima para instituições religiosas que entram em competição por fiéis, pois ele viabiliza uma série de implementações organizacionais que redundam em custos para a instituição. Chama a atenção no estudo da IURD o tratamento que ela dá a algo que sempre foi tratado como sinônimo de sujeira e em certo sentido tematizado dentro das firmas religiosas evangélicas com bastante cuidado.

Na IURD, a questão financeira, longe de ser algo de caráter profano, é tratado como coisa sagrada, sem a qual não há religião vitoriosa. A grande contribuição da IURD no campo religioso evangélico brasileiro foi “*despecadizar*” e, por assim dizer, resgatar o dinheiro do seu caráter sujo e mundano e transformá-lo teologicamente em coisa sagrada.

A *Revista Isto é* (23/04/2003) entrevistou o então bispo Rodrigues, sobre o que a igreja tinha a dizer sobre as acusações de exploração da miséria, venda de curas e sucesso financeiro em troca de dízimos. O bispo respondeu “*Todo centavo que arrecadamos é investido no crescimento da Igreja*”. O próprio líder da igreja, bispo Edir Macedo, em várias ocasiões já se pronunciou dizendo que “o título de mercantilista não cabe a nenhuma organização religiosa que esteja inserida em um sistema no qual *sem dinheiro nada se pode fazer*”<sup>93</sup>.

Pelo que se vê, em toda a trajetória da IURD, as suas fontes de recursos financeiros, desconsideram-se aqui os rendimentos provenientes de seus empreendimentos comerciais e que porventura lhe sejam funcionais, são oriundas principalmente dos dízimos, ofertas e do comércio de produtos duráveis relacionados à esfera religiosa<sup>94</sup>.

É bem verdade que a IURD não inaugura nem cria algo novo ao desenvolver uma relação tão livre e desprovida de qualquer juízo de valor moral negativo com o dinheiro. O próprio Weber em seus estudos encontra nas raízes do protestantismo, traços de uma religiosidade secular com amplas afinidades com o capitalismo. Todavia, o que a IURD traz de importante nesse novo cenário religioso brasileiro é que esta afinidade eletiva com o espírito do capitalismo não está presente somente entre os fiéis influenciados por uma cultura ascética pregada pela igreja como Weber constatou. O espírito do capitalismo e, mais especificamente, o espírito da financeirização da vida cotidiana estão presentes dentro da cultura organizacional da firma religiosa, exposto e claramente divulgado para a sociedade. E o mais importante nessa nova ética é que isso não parece ser motivo de

---

<sup>93</sup> Ver citações de Edir Macedo na *Revista Veja* (14/11/90) e *Folha Universal* (15/10/95), respectivamente.

<sup>94</sup> Sobre esta temática Serra acrescenta que: “A aparente despreocupação do líder da IURD, quanto ao tratamento dado ao dinheiro, parece desimpedir a igreja de ofertar outros produtos, que não tenham somente valor simbólico, como se constata hoje, na divulgação do seu próprio *website*, da venda de broches com símbolos da igreja em ouro e aço. O anúncio, seguindo uma lógica mercadológica anuncia: Desperte emoções com uma recordação inesquecível. A perfeita harmonia entre a nobreza do ouro e a força do aço”. Coleção de Jóias Universal. Ouro 18k com aço inox AISI 304, antialérgico e resistente a impactos. Design exclusivo. Qualidade internacional com certificado de garantia. Desenvolvida por equipe especializada na criação de jóias. Parte dos *royalties* será revertida às obras assistenciais da IURD. Acompanha linda embalagem de veludo para presente. Somente 5x R\$ 17,40 sem juros cada unidade”. (SERRA, *ibid* p. 139).

vergonha ou constrangimento para as lideranças, pelo contrário, o dinheiro é incorporado como necessário e fundamental para o crescimento da instituição no Brasil e no mundo. Sobre isso Serra (ibid, p. 137) assevera que:

Em tese, a IURD por constituir-se uma organização religiosa, não deveria por força da sua natureza civil, aplicar suas receitas em qualquer outro investimento que pudesse descaracterizar sua constituição original. No entanto, a igreja tem dado provas de uma *metamorfose* no seu caráter eclesialístico, indicando uma perfeita adequação aos princípios e lógica do mercado, na medida em que se verifica uma gradativa incorporação ao longo dos anos, de várias organizações com fins lucrativos, mesmo estas, girando em torno de suas atividades.

A Revista Veja acrescenta :

A forma de arrecadação de dízimos e ofertas da igreja, aliada à crescente participação e controle acionário da igreja em empreendimentos empresariais, gera especulações de toda ordem sobre o seu patrimônio. Segundo estimativas da imprensa brasileira, e estas, muitas vezes questionáveis, pois não existem informações seguras a respeito, estimava que em 1995, a IURD teria tido um faturamento em torno de 800 milhões de dólares, algo comparado a empresas de grande porte como a Pirelli e Alcoa (*Revista Veja*, 09/10/1996). Em 1997, dez anos após sua fundação, sua renda estimada já teria ultrapassado a Petrobrás, a estatal brasileira de petróleo (*Revista Veja*, 03/12/1997 *apud* SERRA, ibid, p.138 ).

Weber argumenta em sua tese mais conhecida que, de um modo geral, as igrejas protestantes da Inglaterra e Europa não tinham o espírito do capitalismo, mas geravam através de sua teologia, uma conduta e uma ética do trabalho e do acúmulo de riquezas, sobretudo de seus fiéis. Porém elas próprias não possuíam o espírito do capitalismo. A Igreja Universal não somente prega os ideais do capitalismo como conduta de vida a ser seguida pelos féis, mas ela mesma incorpora a conduta da financeirização da vida cotidiana e do espírito empreendedor. Todos os trabalhos da firma iurdiana estão direcionados para a arrecadação de donativos. A firma promove cultos especiais, correntes de libertação, unge os fiéis com azeite, faz campanhas semanais, quinzenais e mensais. Tais procedimentos têm levado a IURD a enfrentar uma série de processos na justiça que a acusam de contratação de falsos doentes e simulações de milagres e ainda de charlatanismo, curandeirismo e estelionato. Todavia, costumeiramente não se percebe que os recursos financeiros tornaram-se indispensáveis na atual situação de forte concorrência, sobretudo

entre as grandes instituições religiosas evangélicas que visam ao crescimento e a sua manutenção no mercado religioso<sup>95</sup>. Observa-se que a centralização financeira é crucial para bancar investimentos estratégicos, sejam em setores ligados à esfera religiosa sejam em outras áreas seculares, como a compra de emissoras de rádio e TV, que também visam à manutenção e ao contínuo crescimento da firma.

### 9.6.2 Cultura organizacional dos pastores

A cultura do dinheiro ou da financeirização da vida cotidiana encontrada na IURD repercute em outras instâncias da instituição e desenvolve uma cultura organizacional entre os pastores e funcionários bastante específica.

Alguns pesquisadores como Mariano, Freston, Campos estimaram, com base em projeções do portal *Arca Universal*, que a IURD possuía no final da década de 1990 cerca de quinze mil eclesiásticos remunerados, entre pastores e bispos, distribuídos e dedicando-se integralmente em seus milhares de templos pelo Brasil e mundo. Ainda de acordo com estes pesquisadores, soma-se ao trabalho dos funcionários, a força de aproximadamente quarenta e cinco mil obreiros voluntários, com dedicação parcial à igreja, mas em geral com pretensões pastorais. Evidentemente, esse quantitativo de pessoal é dinamicamente alterado para mais, visto que constantemente a igreja oficializa novos pastores, ao mesmo tempo em que arrebanha mais auxiliares em sua comunidade e abre novos templos.

Campos encontrou em suas pesquisas alguns dados importantes sobre a cultura organizacional<sup>96</sup> presentes entre os pastores da IURD. As entrevistas feitas por Campos com ex-pastores indicam que há dentro da organização um clima marcado por

---

<sup>95</sup> Um entrevista de Serra registra que o dinheiro arrecadado é usado “no sustento dos aluguéis de rádios e templos, funcionários, abertura de novos templos e evangelização literária, radioteledifundidas, etc” e o bispo estadual de Santa Catarina em uma de suas prédicas, quando recolhia as ofertas do culto, disse: “não precisa nem dizer onde nós estamos investindo esse dinheiro, né? Basta olhar para os lados, né?”, referindo-se às obras de conclusão da *Catedral* de Florianópolis. (SERRA, *ibid* p. 137-8.)

<sup>96</sup> O conceito de cultura organizacional é relativamente recente no campo da sociologia das organizações. Em geral ele está referido a um conjunto de pressupostos básicos que um grupo desenvolveu. É algo que está impregnado na instituição em todas as suas partes. É ainda um sistema de valores compartilhado pelos membros de uma organização e que a difere das demais. É quase um consenso entre os teóricos das organizações que existe um grande impacto da personalidade do fundador da instituição na cultura organizacional da firma.

competições, conflitos, lutas por cargos, delação de pastores, até com uso de denúncias falsas e histórias inventadas. Para Campos, (ibid, p. 397) “há claramente uma cultura baseada na competição pelos melhores tempos, símbolos de status, e de busca dos maiores ganhos, em termos de salários e comissões”. Quadro este encontrado nas grandes empresas capitalistas.

O clima de competitividade é saudável em qualquer empresa, pois gera um conflito e os agentes envolvidos tenderão a trabalhar com mais empenho, objetivando superar os demais competidores. Todavia, a instituição terá que controlar este clima de competição para que esses conflitos internos não venham a prejudicar a atuação dela no mercado. Noutros termos, seguindo as pegadas de Simmel (1998), um conflito controlado é bastante saudável para o andamento da instituição. Por sua vez, a Universal proíbe categoricamente seus pastores de pregarem em outros templos, absorvendo todo o tempo disponível deles no templo local. Ela ainda provoca o isolamento de cada um em suas respectivas áreas de trabalho, gera o rodízio permanente de todos por todas as partes do país e impede a formação de grupos de descontentes, neutraliza possíveis atos de rebeldia e permite a individualização do conflito. E ainda:

A profissionalização do Clero permite que a maioria dos pastores da Universal trabalhe em tempo integral e em regime de dedicação exclusiva, o que constitui em extraordinária vantagem competitiva. Por isso, enquanto suas principais concorrentes no campo pentecostal realizam cerca de meia dúzia de cultos por semana – os templos da Universal – tal como os de suas dissidentes, a Internacional da Graça de Deus – são abertos religiosamente todos os dias para a realização de cinco a seis cultos. E como se não bastassem seus mais de três mil templos funcionando das 7 às 22 horas e as vigílias que avançam noite adentro, sua liderança implantou diversos templos 24horas no país. (MARIANO, ibid, p. 227)

## **9.7 Conclusão**

As empresas religiosas que surgiram pós 1970, as chamadas neopentecostais, nasceram em um ambiente dinâmico, vivenciando processos de mutação social, econômica e religiosa rápidos, bem como um ambiente sócio-cultural mais complexo. O desenvolvimento dessas organizações religiosas e seus processos administrativos sofreram

forte influência de forças racionalizantes, modernas, pragmáticas e urbanas. Os conceitos e os atos são influenciados por sistemas de valores determinados, sobretudo, pelo ambiente social e cultural da sociedade na qual está inserida a firma religiosa e não apenas por forças internas a organização. Mariano (2001, p. 216) argumenta que “não há como dissociar, histórica e analiticamente, o surgimento de igrejas-empresas da crescente pluralização e concorrência religiosa no Brasil, isto é, a consolidação de um vigoroso mercado religioso.

Hoje se faz necessário compreender a mutação dos valores sociais das décadas de 1960, 1970 e 1980 sobre os conceitos e práticas administrativas das novas organizações religiosas como a IURD. Como desdobramentos dos valores encontramos a forma peculiar e inovadora de profissionalização e administração da IURD. Observamos em especial, a influência dos modelos de gestão encontrados nas firmas capitalistas que foram implantados com sucesso nesta instituição.

Partindo-se da premissa de que as organizações são entendidas como subsistemas do ambiente sócio-cultural mais amplo, podemos definir juntamente com Parsons que a “organização é um sistema social organizado para alcançar determinado tipo de meta; alcançar essa meta corresponde ao mesmo tempo, ao desempenho de certo tipo de função em favor de um sistema mais englobador, a sociedade” (Parsons *apud* KAST e ROSENZWEIG, 1976, p. 28). As ideologias das empresas, sejam elas seculares ou religiosas, sofrem fortes pressões das normas e dos valores da sociedade mais ampla. Os valores que uma empresa defende encontram-se alicerçados e legitimados no sistema social como um todo. Tais valores constituem uma importante fonte para a estruturação das organizações religiosas bem como a prática administrativa das mesmas. No caso da IURD, os valores vigorantes no momento histórico de sua fundação foram: **socialmente**, a liberdade encontrada nos grandes centros urbanos, uma forte depreciação dos valores rurais e tradicionais; **administrativamente**, uma tendência à substituição de modelos de gestão de tipo familiar e tradicional por outros mais racionais e pragmáticos e um sistema competitivo que se fundamenta na liberdade da clientela agora na condição de consumidora de bens religiosos.

As organizações procuram operar dentro das expectativas do grupo social onde ela atua, interiorizando os valores e normas que, explícita ou implicitamente a sociedade que lhe circunscreve prescreve. Dessa forma, a estrutura psíquica do dirigente de uma empresa

religiosa é reforçada por motivações externas que ele incorpora como natural, transformando em motivação interna a desempenhar com eficiência. A forma como cada dirigente vai comandar as organizações religiosas transforma-se substancialmente em relação ao modelo anterior. Quando analisamos o modelo de gestão da firma Assembléia de Deus, comparativamente ao da IURD, essa diferenciação se torna mais acentuada.

Todavia, ao mesmo tempo em que a sociedade transforma os indivíduos, é também transformada por eles. Os valores das empresas vão ganhando força e modificando toda uma forma de pensar da sociedade. A sociedade que surgia a partir de meados dos anos de 1960, caracterizava-se pelo seu caráter empresarial em que a sociedade de mercado fixa a nova ideologia vigente. Hoje, com o mercado religioso no ápice de seu desenvolvimento, essa influência é ainda mais forte do que no passado. Empresas religiosas de tipo racional-pragmática tal como a IURD é, constituem hoje, uma força preponderante na nova realidade sociocultural.

A ética social das instituições religiosas se modificou com o passar do tempo, face a circunstâncias sócio-culturais e econômicas em mutação do período de sua institucionalização. Também os valores estão sujeitos a alterações. É importante reconhecer tais transformações, bem como torna-se importante reconhecer que na sociedade moderna, numerosos e diferentes subsistemas de valores acabaram entrelaçando-se, mergulhados na cultura que os condiciona.

Deve-se salientar que o caráter empreendedor de tipo racional-instrumental da IURD não surgiu de repente, pronto e acabado no Brasil da década de 1990. Ao contrário, ele é o resultado de um processo evolucionário que teve suas raízes nos novos ângulos pelos quais a firma religiosa começou a encarar os assuntos relacionados ao seu processo de crescimento, bem como sua posição no mercado competitivo.

O processo de urbanização ocorrido no Brasil estimulou a intensificação e a abertura de firmas religiosas em todas as partes do país, em especial nos grandes centros urbanos. As alterações ocorridas no mercado religioso, decorrente, entre outras coisas, da consolidação da liberdade religiosa e do pluralismo religioso, associam-se a consolidação de uma mentalidade cidadina na população (referimo-nos ao princípio de que a cidade desempenha um papel preponderante de libertação e de impessoalidade). A consequência imediata desse processo é o aumento da concorrência entre as instituições religiosas de

salvação que constitui importante ponto de partida para o desenvolvimento da nova ética encontrada em igrejas, como a Igreja Universal. Gostaríamos de reforçar que este é um tema ainda pouco explorado na análise das instituições religiosas brasileiras. Tentaremos nas próximas páginas desenvolver esta temática com maior precisão.

As mudanças verificadas na ética religiosa é o resultado do processo de pluralismo religioso e liberdade religiosa, bem como a consolidação de uma sociedade urbana guiada pela lógica pragmática do mercado. Tais transformações propiciaram o desenvolvimento no interior das igrejas de clima ético e, conseqüentemente, racionalizante, favorável ao progresso de uma mentalidade administrativa moderna semelhante ao encontrado no interior das empresas capitalistas. Campos acentua que neste campo de competição entre firmas religiosas por clientes, muitas organizações passaram a disputar a escolha e fidelidade dos indivíduos, desenvolvendo, para isso, estratégias de propaganda e marketing que tem desempenhado um importante papel no fortalecimento das organizações. Por outro lado, muitas instituições religiosas de salvação escolheram não satisfazer as necessidades e desejos de segmentadas camadas sociais, o que causou um definhamento considerável dessas instituições no campo evangélico brasileiro.

O ajustamento a esse ambiente turbulento não é uma tarefa fácil para aquelas organizações religiosas rigidamente estruturadas. Em tal situação muitas delas entraram em declínio organizacional, como aconteceu com algumas organizações pertencentes ao protestantismo histórico. Os movimentos ou organizações novas, com baixo índice de burocratização, têm levado nítida vantagem, porque elas adaptam melhor suas estratégias e procedimentos às demandas contingenciais do corpo social. (CAMPOS, *ibid*, p. 414).

As doutrinas capitalistas e seus modelos organizacionais e administrativos forneceram a estrutura básica que haveria de estimular os novos grupos religiosos a se organizarem frente a um novo ambiente religioso marcado pela competitividade. Na verdade, a mentalidade competitiva instala-se e norteia a vida de muitos empreendedores religiosos que querem tão somente fazer crescer incessantemente sua firma religiosa com um fim em si mesmo.

O último quarto do século XX, no Brasil em muito se distanciou ideologicamente, socialmente e culturalmente do Brasil anterior às décadas de 1960. O campo evangélico, por exemplo, inaugura formas mais elaboradas de proselitismos, utilizando-se dos meios



de comunicação de massa e de estratégias agressivas para fazer crescer a instituição. Por outro lado, os fiéis, aos poucos vão se transformando em clientes interessados em bens religiosos, em especial, objetivando a maximização de sua satisfação, uma vez que as opções em termos de alternativas religiosas estão agora ampliadas. Há uma clara mudança na concepção das relações entre os agentes religiosos com suas firmas e os consumidores de bens religiosos com seus gostos. Definitivamente outra mentalidade sobre a religião passou a existir e concorrer com as formas antigas. Sua consequência inevitável foi a emergência, depois de prolongado conflito moral e intelectual, de novas concepções e de novas linhas de pensamento, em geral vindos do campo econômico, para dentro do processo administrativo das firmas religiosas.

Por outro lado, as firmas religiosas tradicionais, surgidas no começo do século XX, ou mesmo antes dele, cavam sua própria sepultura, pois petrificaram seu modelo organizacional, modelo este pautado em visões de mundo tradicionais onde a competição praticamente inexistia e, portanto as firmas trabalhavam em ritmo muito mais lento e eram menos atentas às demandas da clientela que na verdade ainda eram fiéis. A administração de tais firmas religiosas permaneceu ao longo do último século praticamente estática, com um corpo de relações nitidamente definido pelo costume, a tradição e o sobrenatural e pouco afetado pelo fluxo e refluxo dos movimentos de modernização e urbanização da sociedade brasileira. Sua timidez organizacional e administrativa em relação às novas firmas religiosas emergentes é tão óbvia que nem sequer a união de firmas religiosas concorrentes como batistas e assembleianos no combate dos novos grupos neopentecostais foi suficiente para deter o crescimento de instituições como a IURD. Assim, os últimos trinta anos do século XX foram anos de especulação e definitivamente de redirecionamento do campo evangélico, aprofundando as mudanças na mentalidade da sociedade brasileira e adequando a religião a outro conjunto de valores.

## **CAP. 10 O LAISSEZ-FAIRE DO MERCADO RELIGIOSO BRASILEIRO**

### **10.1. A constituição do mercado religioso e a transformação do espírito<sup>97</sup> das empresas religiosas**

Antes da consolidação de uma economia religiosa competitiva, o cenário religioso brasileiro era composto e dominado por: 1) firma religiosa católica e 2) pequenas firmas religiosas com administração de tipo patriarcal, carismática ou familiar. Embora na metade do século XX já se verificavam grandes firmas religiosas, tais como: Assembléia de Deus, Batistas, Presbiterianas, Metodistas, entre outras, elas não conseguiram vislumbrar as transformações do espírito empresarial que atingiria o campo evangélico nos anos seguintes. Mantiveram em suas estruturas organizacionais formas administrativas pouco adequadas ao novo cenário que iria surgir e se consolidar nas décadas seguintes. As grandes instituições religiosas evangélicas desse período não perceberam as transformações de uma economia religiosa pouco competitiva para um cenário onde a concorrência tornar-se-ia o fundamento estruturador desse campo. Igualmente passou despercebida, entre as instâncias religiosas de salvação, a transformação do fiel em consumidor de bens religiosos.

Uma nova ética no interior do campo religioso começou a aparecer e a impregnar nas firmas religiosas que nasceram a partir da década de 1960, quando o modelo competitivo se consolidou e a liberdade religiosa e a transformação do fiel em consumidor de bens religiosos se aprofundaram. A lógica empresarial inculcada na mentalidade administrativa dos novos empreendedores religiosos, como Edir Macedo, R. R. Soares, Robson Rodovallo, Estévam Hernandes, entre outros, transforma os valores sócio-religiosos vigentes. O espírito capitalista e cidadão encontrado no Brasil moderno e urbano desse período, devido à influência dos processos de industrialização e financeirização que o Brasil vivenciava e o grande contingente populacional, que agora habita as grandes

---

<sup>97</sup> Espírito está aqui definido como impulsos psicológicos e pragmáticos que conduzem à ação. Um estoque organizado de motivações.

idades, forneceram o suporte ideológico de mudança da conduta administrativa das firmas evangélicas brasileiras.

## **10.2. Os valores e a conduta das firmas religiosas**

Quais são as motivações que conduzem as ações cotidianas e se tornam o centro do esforço e da vida dos atores religiosos (especialistas e consumidores) na atualidade?

A resposta a essa pergunta está na compreensão e análise dos conteúdos morais e culturais que propiciaram o surgimento da cultura organizacional das firmas religiosas em cada momento histórico. Significa que precisamos compreender, por exemplo, o pano de fundo social e cultural do Brasil das décadas de 1960, 1970 e 1980, para perceber porque a IURD e algumas das firmas religiosas nascidas no mesmo período agem de uma forma mais empresarial do que outras que nasceram em décadas anteriores. Sem compreender os valores sociais de cada período não se pode entender a conduta religiosa dos atores e a cultura organizacional da firma religiosa.

O período que compreende as décadas de 1960, 1970 e 1980, pode ser considerado o ápice da revolução da ética das firmas religiosas evangélicas. Sobre isso Mariano (ibid, p.212) indica que:

Douglas Monteiro (1979) percebera corpos burocráticos e estrutura semi-empresarial dentro de algumas instituições religiosas, segundo ele, isso ocorreria graças as transformações capitalistas e ao desenvolvimento das sociedades industriais. Nessa mesma linha de raciocínio, Rubem Alves (1978: 136-138) interpreta o fenômeno como redução do popular a condição de mercadoria vendida e comprada “segundo a lógica dos valores de troca.

E ainda:

Alves aponta para “a emergência de algo até então, absolutamente novo no cenário religioso brasileiro: o início da transformação de pequenas seitas pentecostais, pouco organizadas e mal estruturadas, em empresas produtoras de bens de salvação, administradas segundo a lógica do mercado”. Fenômeno que Monteiro associa a difusa influência da expansão capitalista sobre o próprio funcionamento e organização das instituições religiosas.

Nos termos aqui apresentados, as heranças e os valores fundamentais do capitalismo industrial, associados à tecnologia dos meios de comunicação e modelos de administração mais eficazes em expansão, migraram para as firmas evangélicas - numa lógica de acerto e erro – passando então a nortear a mentalidade das novas organizações religiosas surgidas no período. Isso aconteceu porque o campo religioso havia mudado. Os atores sociais potencialmente interessados em bens religiosos mudaram sua relação com as instituições, (transformaram-se em consumidores modernos de bens religiosos). Por sua vez, as firmas religiosas foram compelidas a acompanhar tais mudanças. O resultado desse processo é a consolidação de uma nova conduta dessas instituições frente a uma economia religiosa também nova. As ideologias do individualismo, do consumidor religioso e do *laissez-faire* da economia permeiam a mentalidade empresarial dos administradores religiosos desse período. Sobre esse tema, Berger lembra que a situação pluralista do mercado religioso constrange as instituições religiosas a aumentar o grau de racionalização e burocratização das estruturas sócio-religiosas, o que inclui a profissionalização de seus quadros eclesiásticos e administrativos. “Daí a dificuldade de os grupos religiosos se livrarem da influência dessa racionalização burocrática e administrativa e, no contexto pluralista e concorrencial, das pressões exercidas pelo mercado religioso” (BERGER, 1985, p. 150).

Muitas firmas religiosas que nasceram nos últimos 30 anos embarcaram em práticas e se estruturaram em modelos altamente organizados, modelos estes antitéticos se comparados com os padrões das demais empresas religiosas erguidas e consolidadas nas décadas anteriores.

Todavia, não é possível apresentar uma única ideologia empresarial dominante no campo evangélico de nossos tempos. Vivemos em uma sociedade de pluralismo religioso e, portanto, de pluralismo ético nas empresas religiosas. Embora sejam muitas as explicações que conduzem a esse pluralismo, o conflito principal parece ser aquele entre uma compreensão religiosa que vê a administração da instituição de maneira tradicional ou carismática e uma outra, em pleno desenvolvimento, que compreende a administração das firmas religiosas a partir de um enfoque empresarial/pragmático, orientado pela concepção de livre mercado. Pelo índice de crescimento de certas firmas religiosas, (nosso padrão para analisar a eficácia e a afinidade entre a instituição e a sociedade) em especial aquelas

analisadas aqui, podemos afirmar que as condutas empresariais estão mais adequadas do que as do tipo tradicional/carismático, o que proporciona uma melhor inserção dessas firmas no mercado religioso, obtendo taxas maiores de lucro (número de fiéis). A IURD representa a orientação pragmática e utilitarista de tipo empresarial e está em consonância ao contexto de concorrência do mercado.

Não custa lembrar que a liderança carismática, episcopal e empresarial da IURD, embora seja pouco eficaz no arregimento e mobilização dos leigos para evangelização, consegue compensar a baixa militância de seus adeptos com um intenso e vasto evangelismo nos meios de comunicação de massa, com o eficiente trabalho de seus pastores e bispos, com dedicação de elevado número de obreiros voluntários e com a propaganda de mensagens e a prestação de serviços mágicos adaptados aos interesses materiais e ideais das massas desafortunadas. (MARIANO, *ibid*, p. 210).

Na base da orientação iurdiana encontra-se a ideologia derivada do *laissez-faire*, e reforçada pela economia tradicional, que sustenta que o objetivo único da empresa é o lucro máximo, no caso do campo religioso, o crescimento incessante é a meta da empresa. Nesse novo padrão de conduta encontrado, o árbitro do valor social e moral dos bens religiosos é o mercado, logo a oferta é impulsionada e subordina-se à demanda e aos valores extra-religiosos vigentes. Se o objetivo de toda firma religiosa evangélica é aumentar o seu lucro, (número de fiéis) e se for observado que determinada instituição não consegue crescer nem competir no mercado é sinal de que os princípios que a governam estão em dissonância com os valores sociais mais amplos.

Na perspectiva empresarial, os lucros, ou seja, o aumento do número de fiéis/clientes constitui com toda certeza uma das grandes e importantes metas de todas as firmas religiosas, mas principalmente das que surgiram no período pós 1970. Não é por acaso que uma das principais características do neopentecostalismo é o crescimento acelerado das instituições religiosas em curtos períodos de tempo.

Para outras instituições religiosas que possuem éticas diferentes, existem muitas outras metas mais importantes do que o proselitismo ou o crescimento das empresas. A firma religiosa luterana, por exemplo, não dedica esforço organizacional no proselitismo e na ampliação de seus quadros. O mesmo acontece com grande parte das firmas Presbiterianas que não fazem proselitismo. Todavia, o resultado real é um crescimento vegetativo dessas firmas, a falta de visibilidade no mercado religioso ou mesmo a perda de

fiéis/consumidores para outras firmas, diminuindo assim os lucros das mesmas, bem como sua importância no campo religioso.

O sistema de valores existente no campo evangélico brasileiro contemporâneo é aquele orientado para o mercado e pelo mercado. Cada vez mais, os dirigentes das firmas religiosas, sobretudo dos grandes centros urbanos, estão reconhecendo que operar de outra forma nessa economia competitiva acarretará em declínio e baixas nos lucros.

### **10.3. O profissionalismo das firmas religiosas**

Paralelamente ao desenvolvimento da sociedade industrial e urbana do Brasil nas décadas de 1970 e 1980, e à implementação das grandes e complexas organizações empresariais, desenvolveu-se o profissionalismo e a especialização das instituições religiosas de salvação. Parsons encara o desenvolvimento do profissionalismo como uma força vital e inevitável das sociedades complexas em todos os segmentos. É certo que a administração de tais instituições religiosas tornou-se mais difícil, pois o próprio mercado ficou mais intrincado e dinâmico. Administrar as firmas religiosas requer agora níveis mais elevados de competência técnica e visão de mercado se comparado com o passado quando um pastor carismático era suficiente para angariar um bom número de fiéis.

É preciso que se faça uma distinção entre certas firmas religiosas dirigidas por administradores competentes que fazem uso de técnicas e estratégias semelhantes às encontradas nas demais firmas capitalistas e outros dirigentes que, mediante ligações de parentesco ou formas de dominação de tipo patrimonial, herdaram firmas religiosas já estabelecidas. Sendo agora a administração uma das funções vitais dentro desse campo, líderes de tipo carismático ou patrimonialistas podem perder seu domínio e sua clientela para outras instituições, levando a firma religiosa a um decréscimo ou mesmo à falência. Esse fenômeno acontece com mais frequência quando o líder fundador morre. Weber é perspicaz ao trabalhar com as consequências da rotinização do carisma e em apontar que a dominação carismática é, entre todas, a mais suscetível de desaparecimento. Não são poucos os casos em que firmas assembleianas perderam considerável número de clientes após a morte de seu líder fundador. A administração de tipo tradicional ou carismático

costuma definir quando o patriarca ou líder religioso desaparece. Em alguns casos, parte da clientela deixa a instituição simplesmente por esta não mais atender às demandas religiosas dos consumidores e estes encontram no mercado outras opções mais atraentes.

#### **10.4. A complexidade da gestão das firmas religiosas**

Embora nosso interesse concentre na análise organizacional das instituições religiosas e em seu moderno exercício administrativo, será de grande valia examinar as opiniões tradicionais e acompanhar seu desenvolvimento. Como antes mencionado, a administração moderna das firmas religiosas neopentecostais (firmas que surgiram pós 1970) não possuem características propriamente novas, elas são o resultado dos desdobramentos históricos ocorridos no Brasil nos últimos 70 anos.

Este capítulo final não constitui um trabalho exaustivo sobre a teoria da administração e da organização, mas fornece um arcabouço teórico geral facilmente compreensível, principalmente quando colocamos a IURD como objeto principal de investigação e a comparamos com sua principal concorrente, a Assembléia de Deus.

Apontamos elementos históricos que sustentam a afirmação que a estrutura organizacional da IURD e seu modelo administrativo sofreram influências das forças econômicas e sociais, políticas e tecnológicas que na última parte do século XX atuaram no ambiente brasileiro. O pensamento vigente encontrado nas organizações religiosas do século XXI acompanhou de perto as transformações da sociedade brasileira que se torna cada vez mais cidadina e impessoal, fruto das transformações da economia do país e do urbanismo das grandes cidades.

Contudo, apenas as empresas filhas dessa época incorporaram esse estilo de administração e de gerenciamento organizacional. Foi o que constatamos quando investigamos o modelo organizacional da principal concorrente da IURD, a AD, que é uma firma religiosa estruturada sob o princípio do patrimonialismo, repousado sobre a personalidade e a individualidade de um determinado líder carismático ou tradicional. Até o final do século XX esse traço encontrava-se predominante nas organizações religiosas, não somente assembleianas, como também de todo o pentecostalismo clássico e parte do

protestantismo. Dirigir uma firma religiosa protestante ou pentecostal, como Batista ou Assembléia de Deus, constitui um misto incerto (pendular) do tradicional com o carismático: “uma autocracia pessoal com vários graus de benevolência, uma emanção da personalidade do dono-administrador” (LELAND, *apud* KAST E ROSENZWEIG, 1976, p. 65). Somente depois que o mercado religioso passou por um processo de acirramento da competição é que se constata que as organizações religiosas passaram a utilizar técnicas e instrumentos encontrados na teoria da administração na perspectiva capitalista.

Nesse momento da história das firmas religiosas, não são as firmas capitalistas que sofrem influência da ética protestante, mas as firmas protestantes que sofrem forte influência da forma administrativa e da estrutura organizacional das empresas capitalistas, em especial do mercado e da racionalidade econômica. A forma como a IURD compreende a administração de suas sucursais resulta do espírito encontrado nas empresas capitalistas estabelecidas aqui no Brasil entre os anos de 1970 e 1980, bem como de outros modelos administrativos pragmáticos presentes no interior das firmas religiosas evangélicas americanas e copiadas por firmas religiosas brasileiras como a IURD.

No afã de superar a concorrência religiosa, não somente a Universal, mas também várias igrejas evangélicas vêm adotando um modelo de gestão denominacional de tipo empresarial. Algumas denominações aderem de modo quase incondicional a lógica do mercado, incluindo o uso de técnicas e estratégias de marketing o que, como já apontamos, produz índices de crescimento positivos e consideravelmente mais elevados do que o modelo anterior.

As reuniões de pastores e o planejamento de mercado, quando da abertura de uma firma refletem essa ideologia. É o planejamento estratégico, posto no lugar das normas ditadas por um líder carismático, e a sistematização dos trabalhos substituindo a produção individual. Podemos citar outras características do novo modelo de gestão, por exemplo, a troca imediata de funcionários despreparados por outros mais competentes que consigam atingir as metas da instituição, em oposição aos sistemas de parentesco e cordialidade pouco eficientes encontrado nos modelos de gestão das firmas concorrentes.

As estruturas administrativas e organizacionais sofreram profundas transformações em relação aos modelos encontrados nas firmas do passado. A liberdade de inovação do funcionário foi restringida prevalecendo o planejamento, a organização das tarefas, o



controle e a execução das mesmas simultaneamente em todas as sucursais do país, no mesmo dia e no mesmo horário. Fazendo exatamente o que lhes é ordenado, os funcionários encarregados de comandar o culto corroboram para uma linearidade e simultaneidade dos trabalhos organizacionais. A IURD compreende de forma acertada que essa padronização imposta dos métodos e a colaboração exigida dos funcionários conseguem produzir uma organização religiosa mais eficiente do que as concorrentes. A estrutura organizacional da IURD está planejada para forçar a colaboração e padronizar os trabalhos. Aqueles funcionários que não colaboram e não se adequam aos padrões da empresa são rapidamente descartados, com uma grande eficácia organizacional, pois não há perda de clientes com a saída de tais funcionários. Esse modelo evita, assim, o surgimento de líderes carismáticos que eventualmente possam provocar dissidências e cismas religiosos no interior da organização.

O controle administrativo é tão bem estruturado que a própria eleição de candidatos da IURD a deputados, vereadores, entre outros cargos políticos, acontecem sem o uso do carisma pessoal. O pastor ou bispo eleito por meio dos votos dos fiéis da IURD não se elege mediante o carisma pessoal, mas por causa da administração eficaz da instituição. Assim, a IURD parece ser a única instituição religiosa a trabalhar, administrar e subordinar as forças carismáticas de seus líderes ao modelo e à administração técnica e racional. Basta olhar para deputados eleitos pelos votos da IURD que tentaram reeleição sem seu apoio e nada conseguiram.

O modelo organizacional da IURD e sua prática administrativa exerceram profunda influência no campo evangélico como um todo, provocando numerosas transformações em outras organizações religiosas que copiaram seu modelo e tentaram implementar padrões semelhantes, entre elas, a Igreja Internacional da Graça de Deus, a Igreja Renascer em Cristo, a Igreja Sara Nossa Terra, apenas para citar as mais conhecidas.

Contudo, numerosas firmas religiosas concorrentes da IURD como as firmas protestantes históricas Batistas e as pentecostais, como as Assembléias de Deus, opuseram-se em relação a muitos dos seus métodos e técnicas. Diversas lideranças evangélicas resistem às pressões do mercado religioso. Em geral, as concorrentes viam e ainda vêem no modelo organizacional iurdiano uma perversão e uma suposta profanação, pois estas estariam assumindo contornos de uma empresa capitalista dentro de uma economia

religiosa. Quando a questão envolve dinheiro, as críticas são ainda maiores e mais ácidas. Não somente as firmas concorrentes, mas também alguns pesquisadores da religião ainda não compreenderam que a IURD é produto de um novo momento da história religiosa e econômica do Brasil. Ela apenas reproduz uma nova ordem vigente na economia religiosa.

A IURD e as instituições neopentecostais são produtos de seu ambiente. Sofreram forte influência da ética administrativa das empresas capitalistas, da racionalidade do mercado e dos métodos empresariais de comando da empresa. Considerando-a desse ponto de vista, observa-se que essa instituição religiosa prestou contribuição importante ao pensamento gerencial no campo religioso que surgiram posteriormente e hoje se beneficiam dessas novas formas administrativas. Sobre essa temática Mariano (ibid, p. 217) assevera que:

O acirramento da concorrência religiosa, que veio se somar à vocação missionária desses evangélicos, estimulou outras lideranças pentecostais a encampar métodos da economia de mercado. O apóstolo Estevam Hernandes Filho, ex-gerente de marketing da Xerox do Brasil e da Itaotec, não só emprega sua experiência profissional para incrementar seu empreendimento religioso como, nas suas próprias palavras, trata a igreja que dirige como uma “empresa no mercado”. Líder da neopentecostal Renascer em Cristo Estevan é autor de uma apostila intitulada “a igreja usando o marketing como arma espiritual”, que se baseia nas teorias de Phillip Kotler, um dos maiores especialistas do mundo nas técnicas de marketing. (...). No plano organizacional e administrativo, o apóstolo assevera que a igreja deve ser **encarada como uma empresa no mercado**. De modo que deve contar com profissionais e voluntários para atuar nos departamentos administrativos, financeiros, de marketing, de imprensa e comunicação entre outros; profissionais que também devem ser encarregados de elaborar “planejamento e crescimento.

Sobre a Sara Nossa Terra, Mariano (ibid, p. 211) acrescenta:

A despeito da manutenção de seu público-alvo de classe média a adoção do governo eclesial episcopal e de um modelo organizacional de tipo empresarial ampliou a eficiência de sua liderança na gestão da igreja, sobretudo porque permitiu a concentração dos recursos e sua aplicação no evangelismo midiático.

Conseqüentemente, aquelas instituições religiosas que não seguem esse novo espírito gerencial tendem a estagnação ou ao desaparecimento.

Pontua-se aqui que, embora sérias questões tenham sido levantadas por pesquisadores e pela própria comunidade evangélica, com respeito à perspectiva institucional de tipo empresarial adotada pela IURD parte dessas críticas revela, na verdade, ponto de vista preconceituoso e irrefletido, sobretudo daqueles que não conhecem as mutações religiosas pelas quais passou o campo evangélico no século XX e de quem não leva em consideração, na análise institucional dos grupos religiosos, o aumento da concorrência e as transformações sociais ocorridas no Brasil nos últimos 30 anos. Por outro lado, boa parte das acusações e críticas feitas por líderes religiosos concorrentes da IURD soa também como uma ponta de inveja, por perceberem que as organizações religiosas, as quais administram, não conseguem os mesmos índices de crescimento da concorrente neopentecostal.

No nosso entender, o que existe de mais interessante e marcante na estrutura organizacional iurdiana é o princípio racional-burocrático. Weber encarou a burocracia como a forma mais eficiente de administração das organizações complexas encontradas nas sociedades modernas. Trataremos aqui o ângulo da autoridade racional-legal, conceito básico para Max Weber, quando se trata de burocracia. Evidentemente que a teoria da burocracia sofreu profundas críticas e modelos alternativos de gerenciamento surgiram. Todavia, muito da teoria da burocracia ainda é útil e amplamente utilizado com sucesso por empresas em todo o mundo como, por exemplo, o direito de exercer uma autoridade em função de uma posição a partir do princípio da impessoalidade legalmente firmado. Na IURD encontramos um sistema impessoal de relação entre os funcionários e entre a instituição e sua clientela. Esse critério de escolha é quase inexistente em outras instituições religiosas como, por exemplo, as Assembléias de Deus, mas também entre as igrejas protestantes históricas. Em geral os agentes religiosos ocupam cargos ou desempenham funções devido a vínculos pessoais ou carismáticos que estabeleceram dentro da firma, mantendo formas de dominação de tipo tradicional ou carismático e impedindo que o princípio da meritocracia e da competência se instale definitivamente em tais ambientes. Os próprios cargos de pastores, no caso da firma Assembléia de Deus são distribuídos em função desses vínculos pessoais. A cúpula administrativa dessa organização mantém relações pessoais e políticas clientelísticas e estruturas tradicionais de dominação que impedem o atributo da competência e da meritocracia de se consolidar com sucesso. Tal fato implica em perda de espaço dessas instituições no mercado e desempenho

abaixo do das concorrentes (baixo crescimento institucional) e bem abaixo do que elas poderiam conseguir se assumissem padrões administrativas e organizacionais semelhantes ao da IURD, por exemplo. Dentro do protestantismo histórico e do pentecostalismo clássico, um pastor pode ficar comandando uma organização religiosa por décadas, mesmo com desempenho insignificante, levando assim a firma religiosa à estagnação. Um pastor na Assembléia de Deus pode fundar e permanecer na instituição até sua morte. Nas firmas Batistas um pastor pode ficar por mais de 20 anos dentro de uma igreja mesmo que esta não cresça. O mesmo acontece entre os presbiterianos, congregacionais, etc.

Na IURD, o máximo de tempo que um pastor fica dentro de uma instituição são nove meses. Depois desse período ele é realocado em outro lugar a fim de começar outro trabalho.. Nesse período, seu desempenho estará sendo avaliado pelos seus superiores e possíveis promoções poderão acontecer em função de sua capacidade técnica<sup>98</sup>. Compreendemos que o resultado real dessa mudança do processo administrativo implantado pela Igreja Universal são índices de crescimento mais elevados do que as concorrentes. O desempenho individual de cada pastor é constantemente avaliado pela organização e mudanças são processadas quando necessário.

### **10.5. O Mercado e a Racionalidade das Firmas Religiosas: o caso da IURD**

Com seu sistema competitivo, o mercado influenciou fortemente o pensamento e a ação dos novos agentes religiosos que administram as firmas religiosas de salvação e forneceu uma base lógica para a operação da igreja que leva em consideração a competição, aproximando-as estruturalmente do modelo organizacional das demais empresas capitalistas. Tendo esses elementos como pano de fundo do mercado religioso, a IURD, com sua estrutura organizacional, age com o objetivo de obter o lucro máximo e para isso ela eleva seu grau de racionalidade e opera segundo alguns princípios, entre eles destacamos:

1. A empresa estabelece metas e procura alcançá-las

---

<sup>98</sup> Como foram indicadas e explicadas anteriormente, as trocas de bispos não acontecem com tanta frequência.

2. Ela avança na direção dos objetivos de maneira calculista.
3. Nesse processo, a firma transforma seu capital econômico em produtos religiosos adequados aquela situação e aquela clientela determinada.
4. A todo o momento a firma avalia e promove alterações nos bens religiosos com vistas a aumentar a sua taxa de lucro (número de fiéis), evitando também a rotinização dos trabalhos religiosos.

A maximização do lucro (aumento do número de fiéis) constitui, assim, a meta única da organização iurdiana. Não podemos esquecer que esta firma está sujeita ao mercado e elevar o lucro ao máximo é condição de sobrevivência. São essas forças - não religiosas, no sentido em que se define tradicionalmente a religião - do mercado que contribuíram para a constituição organizacional da IURD nos moldes como a vemos hoje.

Essa instituição e suas sucursais estão fundamentalmente interessadas na performance/desempenho ou na eficácia de seu modelo de gestão. O modelo racional de organização envolve um sistema fechado, com forte controle da organização central sobre todas as filiais, com o intuito de eliminar as incertezas e manter uma funcionalidade geral da instituição. Todos os recursos da instituição, incluindo aí capital humano e capital financeiro, encontram-se sob o domínio do alto escalão e sua distribuição atende a um plano-mestre. As atividades religiosas são também determinadas por esse alto escalão e seus resultados também são previsíveis.

Percebemos assim, dentro das denominações evangélicas, em especial as neopentecostais, o fortalecimento e a inclinação para a concentração de poder eclesiástico e a consolidação de um modelo de gestão denominacional centrado em formas, métodos e estratégias empresariais. Um trecho de Mariano corrobora com essa afirmação.

Esses tipos de gestão organizacional e de governo eclesiástico reúnem as condições mais ágeis e propícias para enfrentar a disputa no mercado. Importante observar que a gestão denominacional de tipo empresarial por si mesma tende a demandar hierarquia vertical, centralização do poder, dos recursos e da administração. Até porque tal gestão revela-se pouco ou nada compatível com governos eclesiásticos congregacionais, dado que, além de descentralizados e democráticos, eles facultam grande autonomia religiosa administrativa e organizacional as lideranças e comunidades locais. Isso necessariamente implica suprimir ou minimizar quaisquer traços de democracia interna previamente existente. (MARIANO, *ibid*, p. 209-210).

Se for preciso levar um determinado funcionário de uma parte do país a outra isso será feito. Se for preciso demitir ou afastar determinado funcionário por este estar causando transtornos ou prejuízos à imagem da instituição frente à sociedade, também será feito. O sistema corporativo e personalista encontrado nas outras instituições religiosas concorrente foi eliminado em grande parte na IURD, prevalecendo o interesse maior da empresa e a meritocracia como princípio da ação. Um exemplo disso foi a expulsão do Bispo Rodrigues dos quadros institucionais da IURD, em 19/02/2004, quando foi acusado de ter ligações com o ex-subchefe de assuntos parlamentares da presidência Waldomiro Diniz, acusado de corrupção<sup>99</sup>. De acordo com o comunicado divulgado no site da igreja, o conselho de bispos teria tomado a decisão de afastamento do deputado diante das notícias envolvendo um líder religioso com práticas corruptas. O próprio bispo Rodrigues afirmou que todos os deputados ligados à instituição iurdiana também teriam se afastado imediatamente do conselho de bispos quando tal esquema de corrupção surgiu na mídia. Por sua vez, Edir Macedo saiu em defesa da igreja que dirige tentando dar satisfação a sua clientela e manter a instituição longe de denúncias que acarretariam em desprestígio social e, conseqüentemente, em diminuição de lucros (números de fiéis freqüentando os trabalhos). No Programa veiculado pela TV Record do mesmo dia 19/02/2004, Macedo criticou a postura do bispo Rodrigues com Waldomiro Diniz.

A Universal não vai permitir bispos corruptos em seu interior. Nós sabemos que os políticos são corruptos, mas não vamos tolerar que os parlamentares que se elegeram com o nosso apoio se tornem corruptos. Não foi para isso que os elegemos. Os membros da nossa igreja não podem cair na tentação da corrupção na política e também se tornarem corruptos.

Essa firma opera na sociedade brasileira de forma bastante pragmática, evitando escândalos que tendem a afastar sua clientela ou que acarrete em perda da confiança dos clientes para com ela. Para Georg Barna ( S.D, p. 28), “a igreja local precisa ser dirigida com a mesma sabedoria e habilidade que caracterizam qualquer empreendimento (...) a Igreja deve ser gerenciada com objetividade e eficiência, marchando rumo às suas metas e finalidades”. Na visão do autor a meta da igreja, tal como qualquer negócio secular, é obter

---

<sup>99</sup> A Igreja Universal do Reino de Deus decidiu afastar o deputado federal Carlos Alberto Rodrigues (PL-RJ) da coordenação política da bancada. Ele perdeu o cargo de porta voz da Igreja no Congresso Nacional. Paralelamente, o deputado deixou de exercer suas funções como bispo.

êxito e “o marketing é essencial para um negócio funcionar com êxito. (...) todo cristão é um ‘promotor de vendas’ do evangelho”.

Como apontado anteriormente, numerosas forças, tanto internas quanto externas, contribuíram para tais mudanças. O crescimento das organizações religiosas que se pautam na lógica competitiva do mercado e que sempre buscam atender as necessidades de sua clientela tem sido sem paralelo na história desenvolvimental dos evangélicos. Todavia, ao crescimento institucional, segue-se também uma complexificação desses empreendimentos o que exige formas mais refinadas e racionais de controle e gestão. No início do século as firmas religiosas só conheciam o método proselitista pessoa a pessoa. Antes da metade do mesmo século, as revoluções nas comunicações, no sistema de transporte e o processo de urbanização possibilitaram a essas empresas criar novas estratégias de ação frente àqueles clientes potencialmente interessados em bens de salvação. Nesse modelo, as relações familiares e comunitárias teriam sido “destruídas” e substituídas por formas mais pragmáticas de conceber a administração religiosa.

A IURD, como instituição inserida dentro de um mercado concorrente, passou a se preocupar cada vez mais com a execução concreta das recomendações vindas dos estratos superiores, tendo assim de lidar com a organização não somente como sistema social, mas também técnico-econômico. O mercado tornou-se importante agente de mudança da natureza das organizações. Com frequência, as lideranças administrativas da IURD elaboram novas idéias e refinadas estratégias para aumentar a eficácia de seu discurso religioso, tornando seus bens religiosos mais atraentes. Com o intuito de atrair e recrutar o maior número possível de adeptos, além de formar e cativar novas clientelas, Mariano argumenta que, nas últimas décadas, a efetivação de tal habilidade religiosa empresarial e mercadológica tem resultado na opção denominacional pela fórmula que consiste em unir o que há de mais moderno e eficiente na área de propaganda e comunicação com o que há de mais arcaico no plano religioso: praticas mágicas, curas sobrenaturais, transes, exorcismos ou libertação de espíritos demoníacos. Agindo dessa maneira, a IURD representa um novo paradigma do mercado religioso e um desafio aos processos tradicionais de gerir uma firma religiosa.

A organização, de um modo geral, é um sistema dinâmico, em constante mudança e em constante adaptação às pressões internas e externas. Ela é um sistema formal,

influenciada pela estrutura social interna e sujeita à pressão de um ambiente institucional. Segundo Kast e Rosenzweig (1976) a estrutura concreta é, portanto, resultado das influências recíprocas dos aspectos formais e não-formais da organização. Ela é um organismo que reage às influências de um ambiente externo.. Contudo, na análise que fizemos das estruturas organizacionais das instituições religiosas Assembleianas, foi percebido que houve um processo de sacralização do modelo institucional o que é comum dentro do campo religioso, pelo fato de os agentes religiosos que administram as firmas acreditarem que aquele modelo organizacional e sua forma de gestão serem frutos de revelação divina. Como afirma Campos (ibid, p. 377), os próprios atores dessas instituições se consideram parte de uma realidade, cujas motivações se originam num mundo transcendente.

Ao longo do século XX esses modelos organizacionais e administrativos engessaram estas instituições, transformando-as em modelos organizacionais arcaicas e pouco eficientes em uma nova conjuntura social de liberdade, pluralismo e mercado competitivo. As instituições não reagem às transformações sociais e políticas que afetavam diretamente seu posicionamento dentro do campo religioso.

Se pensarmos as organizações, incluindo as religiosas, como sistemas sociais elas podem ser classificadas em: abertas e fechadas. Os sistemas fechados concentram suas atividades e seus interesses nas operações internas. As empresas com sistemas de tipo fechado se consideram auto-suficientes e independentes do meio em que estão inseridas e não fazem referência ao ambiente externo. Todas as organizações que funcionam como sistemas fechados, ao longo do tempo, desenvolvem uma tendência à entropia, ou seja, uma tendência a assumir organizacionalmente uma postura e um estado caótico, onde o potencial para a transformação da energia ou trabalho desaparece ou enfraquece consideravelmente. Ao longo do tempo, a desordem, a desorganização e a falta de padronização vão tomando conta desses sistemas e todo o seu potencial de desenvolvimento e crescimento se esvai, desaparece, mesmo que tais instituições sejam compostas por profissionais altamente competentes. A falta de contato e de capilarização para perceber e absorver as transformações e mutações no mercado e nas demais instituições gera uma caduque institucional mais rápida e uma maior ineficiência da instituição no mercado. Por esse motivo, os produtos oferecidos por elas no mercado não atraem a clientela. O resultado de postura organizacional é uma tendência a diminuir

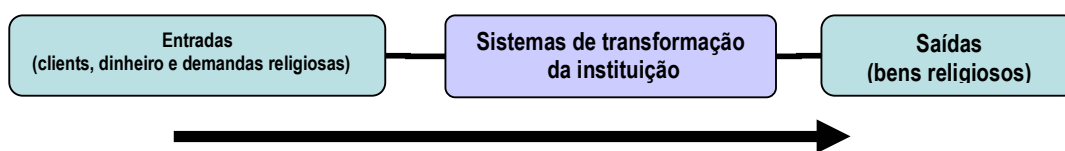


sua força e expressividade na sociedade ou concentrarem sua ação em apenas determinados segmentos ou áreas da sociedade. Esse parece ser o caminho das AD. Ela continua uma instituição ainda muito forte com taxas de crescimento ainda significativas, mas seu crescimento não ocorre de forma uniforme em todos os cantos do país. Ela perde espaço cada vez mais nos grandes centros urbanos brasileiros para outras instituições mais adaptadas e com melhores bens religiosos a oferecer

.Inversamente aos sistemas fechados, algumas instituições, entre elas algumas religiosas como a IURD podem ser classificadas como sistemas abertos. Esses sistemas mantêm uma interação contínua com o ambiente externo no qual estão inseridos, obtendo um equilíbrio dinâmico. O que dá sobrevivência a este tipo de sistema é o grau de sintonia dele com as demandas sociais; “alimentação contínua, transformação contínua e produção contínua” (KAST E ROSENZWEIG, *ibid*, p.132). A IURD, por exemplo, recebe entradas da sociedade em forma de demandas de clientes, dinheiro e informações; ela transforma esses elementos dentro de suas estruturas e promove saídas de produtos e serviços religiosos aos seus clientes em um volume e qualidade tal que garante a continuidade da participação de grande parte dos clientes freqüentadores e a própria reprodução da instituição.

### FIGURA 6

Figura ilustrativa do sistema sócio-religioso da IURD



O dinheiro e as demandas existentes no mercado fornecem à organização religiosa de tipo aberta um mecanismo de reciclagem e de feedback entre ela e o meio ambiente. Nos sistemas fechados encontrados nas demais organizações religiosas como a AD, não percebemos este feedback, o que dificulta consideravelmente sua movimentação e sua capacidade de responder adequadamente às demandas do mercado, contribuindo negativamente para o crescimento substancial da instituição religiosa. Alguns autores,

como Guerra, argumentam que na contramão do movimento de marketização das firmas evangélicas, algumas lideranças pentecostais têm procurado evitar que suas igrejas sucumbam integralmente às tentações do mercado.

É evidente que as organizações encontram-se inseridas em atmosferas sociais maiores que lhes apresentam alterações e exigências; é evidente também que elas precisam ajustar-se continuamente de forma a atender às novas demandas sociais que se apresentam. Esse ajustamento não acontece quando o modelo organizacional tornou-se sacralizado e o sistema é fechado.

As firmas religiosas que possuem um sistema fechado procuram resguardar-se das influências ambientais, o que acentua ainda mais sua crise em relação às demandas do mercado. Como não existe um isolamento total em relação ao meio social, elas procuram neutralizar as influências externas de várias maneiras tais como: 1) colocam em torno de seu núcleo de comando administradores religiosos tradicionalistas que não induzem a instituição a modificações bruscas; 2) Demonizam os sistemas estruturais das firmas concorrentes e sacralizam os seus. Esse caráter de tipo conservador da dogmática organizacional religiosa imobiliza a instituição. Geralmente, elas temem a mudança. Evitam mudar e preferem desaparecer aos poucos no mercado mas não avançam um centímetro em direção à modernização e a inovação de seus modelos organizacionais. Na visão de alguns líderes pentecostais, se a AD vier a mudar um pouco, seria para ela o fim. Assim, ela, quando sente sua integridade ameaçada pelo meio exterior, reage fechando-se ainda mais, assumindo contornos de religiões fundamentalistas. O que Bastide afirmou sobre o candomblé pode ser aplicado a essas organizações religiosas fechadas:

A religião é vivida – mas não é viva, no sentido de que não evolui, de que não se transforma, com o correr do tempo, de que permanece estática no cumprimento do que foi ensinado pelos antepassados (...). Entretanto não se deve exagerar. Algumas vezes produzem-se inovações. Mas estas inovações para que passem, são obrigadas a moldar-se nos quadros preestabelecidos. (BASTIDE, 1971, p. 121)

Boa parte do protestantismo histórico e do pentecostalismo clássico transformou-se em “religiões de conserva” (Bastide). Firmas religiosas que tendem a permanecer estáticas, ao longo dos anos elas desaparecem. Agindo dessa maneira, tais instituições religiosas de

salvação tenderão a definir no mercado religioso. As próprias mudanças promovidas por elas não são suficientes para promover ondas de crescimento substanciais. A renovação organizacional e ou administrativa que acontece são na verdade releituras do passado e das mesmas práticas, aquilo que chamamos de renovação conservadora não surtindo efeito nenhum.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em mercados altamente competitivos como o caso do mercado religioso evangélico, o trabalho de redefinição e de produção de novas formas organizacionais gera impacto em toda a economia religiosa. O sistema administrativo religioso brasileiro é fecundo na inovação de estratégias organizacionais com vistas a atender as demandas dos consumidores e superar as firmas concorrentes.

Uma economia religiosa pluralista e livre como a brasileira obriga uma postura cada vez mais profissional das firmas que pretendem crescer. Não por acaso, observa-se o porquê de algumas crescerem estrepitosamente e outras permanecem por anos com o mesmo número de fiéis. O crescimento de uma firma religiosa no mercado competitivo está intrinsecamente ligado à eficácia organizacional dela e a sua capacidade de atrair os consumidores. Uma firma que possui vinte e sete cultos semanais com ênfases variadas e para vários gostos religiosos – caso, por exemplo, da IURD - em todos os horários do dia e que dispense tempo e capital intelectual na captação dos gostos religiosos de certos setores sociais, tende a crescer muito mais do que outras firmas que possuem cinco ou seis cultos semanais, rotineiros e genéricos e que não está atenta às demandas dos consumidores. A religião como qualquer outro elemento da sociedade, se desenvolveu e aprimorou-se dentro do seu campo.

A força da competição entre as organizações religiosas determinam a racionalização da atividade dos produtores de propostas de religiosidade, provocando uma crescente incorporação da utilização de princípios ligados ao cálculo, ao planejamento, na elaboração de estratégias que garantem o atendimento dos requisitos para sobrevivência e expansão institucional. (GUERRA, *ibid.* p. 07)

Em função do mercado religioso concorrencial, as instituições passaram a sacralizar o crescimento da igreja. Nesse ponto, gostaríamos de inverter a principal tese de Weber em relação ao asceticismo e o espírito do capitalismo. Se Weber tenta compreender a ligação entre as idéias religiosas fundamentais do protestantismo ascético e suas máximas sobre a

conduta econômica, faz-se necessário entendermos que a lógica do mercado é incorporada pelas instituições, obrigando-as a trabalhar incessantemente em prol do crescimento do rebanho.

As instituições religiosas assumiram posição de perseguir o crescimento numérico dos grupos como uma finalidade em si. Chama-nos atenção a ênfase colocada nos discursos dos líderes religiosos sobre a necessidade de fazer prosperar cada firma religiosa. Nessa lógica religiosa, parafraseando Max Weber, o fiel sobre a terra, para ter certeza deve trabalhar naquilo que lhe foi destinado, ao longo de toda sua jornada. Não é o ócio e o prazer, mas a atividade (proselitista) que serve para aumentar a glória de Deus.

O trabalho para o puritano, mediante a conduta religiosa, veio a tornar-se a coisa mais importante. O mesmo acontece quando a lógica do mercado invade o campo religioso impondo a necessidade de fazer crescer a congregação como o princípio e o fim das instituições. A falta de vontade de trabalhar e a falta de crescimento institucional é sinônimo não somente de falta de graça, como também o não reconhecimento da instituição religiosa e de seu pastor como eleitos.

No momento em que a economia religiosa se torna competitiva, as firmas tenderão a rever tais posições. Sobretudo aquelas ainda não estabelecidas, ou seja, as **outsiders**, na tentativa de se consolidar, crescer e ganhar espaço tenderão a desenvolver e buscar dentro da sociedade, através de processos de erros e acertos, estratégias organizacionais que melhor funcionem junto à clientela. Foi esse o caso de muitas firmas que surgiram no Brasil pós 1970, entre elas a IURD, mas também a Sara Nossa Terra, a Renascer, a Internacional da Graça de Deus.

O posicionamento reflexivo no interior das organizações religiosas é fundamental em mercados competitivos. As organizações religiosas que alcançam os maiores índices de crescimento são aquelas que dessacralizaram sua estrutura administrativa e passaram a trabalhar a partir de um sistema competitivo onde o pragmatismo tende a reinar. Vale ressaltar que grande parte das críticas feitas pela sociedade brasileira ao neopentecostalismo possui um fundo comum que é esta aversão ao caráter pragmático, em especial a IURD que leva mais a sério a competitividade do mercado. Contudo, a situação do campo religioso brasileiro é outro. Não há mais espaço para firmas religiosas amadoras do tipo familiar ou patrimonial dentro da nova economia religiosa.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANTONAZI, Alberto.../et al / **Nem Anjos Nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo.** Petrópolis, RJ Vozes:1994.

ALMEIDA. Abraão de. Et alii. **História da Assembléia de Deus no Brasil.** Rio de Janeiro. CPAD. 1982

ALMEIDA, Ronaldo e Monteiro, Paula. **Transito religioso no Brasil.** Revista Brasileira de Ciências sociais. vol. 19. N. 56. São Paulo, ANPOCS. 2004

ALTMANN, Walter. **Lutero e a Libertação.** São Paulo, Ática. 1994.

AZZI, Riolando. **Elementos para a história do catolicismo popular.** Revista Eclesiástica brasileira. Rio de Janeiro. N. 36.(141) março, 1976, pp. 95-130

AZZI, Riolando. **A Cristandade Colonial: um projeto autoritário.** São paulo, Paulinas, 1987.

BARNA, Georg. **O Marketing na Igreja.** 2ª Ed. Rio de Janeiro, JUERP. 1995.

BASTIAN. Jean-Pierre. **Protestantismos y Modernidad Latinoamericana: história de unas minorias activas em América Latina.** México. Fondo de Cultura econômico. 1994

BASTIAN. Jean-Pierre. **La mutacion Religiosa de América Latina.** México. Fondo de Cultura econômico. 1997.

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil. Contribuição a uma Sociologia das Interpretações de Civilizações.** São Paulo, Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais. 1971

BARRETOS, Eduardo Paes Davel e Vasconcelos, João Guualberto M. **Gerencia e Autoridade nas Empresas Brasileiras.** In Motta, Fernando C. e Caldas, Miguel P.Cultura Organizacional e Cultura Brasileira. (Org) São Paulo. Atlas. 1997

BENDIX, Reinhard. **Max Weber: um perfil intelectual.** Trad. Elisabeth Hanna e José Viegas Filho. Brasília: Unb, 1986.

BERGER, Peter.L. **O Dossel Sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião.** São Paulo. Paulus. 1985

BERGER, Peter L. **Modernidade, Pluralismo e Crise de Sentido.** Petrópolis. Vozes 2004

BOLAN, Valmor. **Sociologia da Secularização.** Petrópolis. Vozes 1972

- BOURDIEU, Pierre: *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo. Perspectiva. 1987.
- BOWDITCH, James L. BUONO, Anthony F. **Elementos de comportamento organizacional**. São Paulo: Pioneira, 1992
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira. **Católicos, protestantes e espíritas**. Petrópolis, Vozes, 1973.
- CAMPANTE, Rubens Goyatá. **Patrimonialismo em Faoro e Weber**. DADOS – Revista de Ciências Sociais. Rio de Janeiro, 2003, v. 46, n.º 1,
- CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, templo e Mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal**. Petrópolis. Vozes. 1999
- CARRATO, José. **As Minas Gerais e os Primórdios do Caraça**. São Paulo. Ed. Nacional, 1963.
- CARVALHO, Cristina Amélia e VIEIRA, Marcelo M. F. **Organização, Cultura e Desenvolvimento Local**. Recife EDUFEP, 2003.
- CARVALHO, Cristina Amélia. **Configuração do campo da cultura no contexto da incorporação da lógica mercantil e os novos atores organizacionais**. Projeto CNPQ, 2003.
- CASCUDO, Luis da Câmara. **Geografia dos mitos Brasileiros**. Belo horizonte. Ed Itatiaia; são Paulo: Edusp. 1983
- CHAMPION. Dean J. **A Sociologia das Organizações**. São Paulo. Saraiva, 1973.
- CHANLAT, Jean-François. **O indivíduo na organização: dimensões esquecidas**. São Paulo: Atlas, 1993. v.3.
- CIARALLO, Gilson. **Cosmovisão Mítico-Mágica na Sociogênese do Brasil**. Dissertação de mestrado. Brasília, departamento de sociologia, UNB, 2000
- COLBARI, Antonia, DÁVEL, Eduardo e SANTOS, Glícia dos. **O mercado como princípio de autoridade nas organizações contemporâneas**. In Revista de administração pública. Rio de Janeiro, mar/abr.2001v. 35 p. 9-37.
- COX, Harvey. **A Cidade do Homem**. Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1968
- D'EPINAY, Cristian Lalive. **O Refúgio das Massas**. Rio de Janeiro, Paz e terra, 1970
- DELLAGNELO, Eloise e MACHADO-da-Silva, Clóvis L. **Novas Formas Organizacionais: onde estão as evidências empíricas de ruptura com o modelo burocrático de organização?** Organização e sociedade set./dez. 2000, v. 7 n.19.
- DREHER. Martin. N. Protestantismo na América Meridional. In Siepierski e Gil. **Religião no Brasil**. São Paulo. Paulinas. 2003.

FAORO, Raymundo. **Os Donos do Poder: formação do patronato político brasileiro.** 2 vol. 4 ed. Porto Alegre: Globo, 1977.

FAUTINO, Esli Pereira. **Missões e Missionários pioneiros no Goiás:** CERNE, 1985

FERNANDES, Rubem C. SANCHIS, Pierre VELHO, Otávio G. PIQUET, Leandro MARIZ Cecília e MAFRA, Clara. **Novo nascimento: os evangélicos em casa, na política e na igreja.** Rio de Janeiro, Mauad, 1998.

\_\_\_\_\_. **As missões protestantes em números.** Cadernos do ISER. 1997.

\_\_\_\_\_. Governo das Almas in ANTONAZI, Alberto.../et al / **Nem Anjos Nem Demônios:** interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis, RJ Vozes:1994

FRESTON, Paul. **Protestantes e política no Brasil:** da Constituinte ao impeachment. Campinas: Tese de Doutorado em Sociologia – IFCH. Campinas. UNICAMP, 1993.

\_\_\_\_\_. Breve história do pentecostalismo Brasileiro. In ANTONAZI, Alberto. Et al. **Nem Anjos Nem Demônios:** interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

\_\_\_\_\_. **A Igreja Universal do Reino de Deus na Europa.** Lusotopie 1999, pp. 383-403

\_\_\_\_\_. **The Transnationalization of Brazilian pentecostalism.** In Corten e Marshall-Fratani (eds), 2001, pp. 196-213.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala.** Edição Livro do Brasil, Lisboa, 1957.

FREYRE, Gilberto. **Sobrados e Mocambos.** Rio de Janeiro, Record. 1990.

FRIGÉRIO, Alejandro. **Teorias econômicas aplicadas ao estudo da religião: Em direção a um novo paradigma.** Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais 50: p.125-144. Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS). Rio de Janeiro. 2000.

FINKE, Roger y RODNEY Stark: **Religious economies and sacred canopies: Religious mobilization in American cities, 1906.** American Sociological Review 53: 41-49. 1988

\_\_\_\_\_. **Evaluating the evidence: Religious economies and sacred canopies.** American Sociological Review 54: 1054-1056. 1989.

FONSECA, Alexandre Brasil: **Evangélicos e Mídia.** Rio de Janeiro. IFCS-UFRJ, 1997. Dissertação de mestrado em sociologia.

FRISBY, D. Georg Simmel. México. **Fondo de Cultura Económica.** 1990



- FRY, Peter, e HOWE, Gary Nigel. **Duas respostas a aflição: Umbanda e pentecostalismo.** In Debate e Critica N.6, 1975
- GIBSON, James L. IVANCEVICH, John M. e DONNELLY, James. H. **Organizações: comportamento, estrutura e processo.** São Paulo. Atlas. 1981.
- GUERRA, Lemuel. **Mercado Religioso no Brasil: competição, demanda e a Dinâmica da esfera religiosa.** João Pessoa, Idéia. 2003
- GUEIROS, David Vieira. **O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil.** Brasília. Ed. da UNB. 1980
- HAHN, Joseph. **História do Culto Protestante no Brasil.** São Paulo. SP. ASTE, 1989.
- HALL, Richard H. **Organizações – Estruturas, Processos e Resultados.** 8ª ed. Rio de Janeiro: Prentice-Hall, 2004.
- HATCH, M. J. **Organization Theory: modern, symbolic and postmodern perspectives.** Oxford: Oxford University Press, 1997.
- HAMPTON, David R. **Administração Contemporânea.** São Paulo: McGraw-Hill, 1983.
- HERNANDES, Elena de la Paz. **Patrimonialismo Empresarial y Restructuración Productiva.** El caso de los empresarios de Guadalajara (1980-1994). Guadalajara, Estados sociológicos Mayo- Agosto de 1997.
- HIRANO, Sedi: **Castas, Estamentos e Classe Social – introdução ao pensamento sociológico de Max Weber.** Campinas. ED da UNICAMP, 2002
- HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja no Brasil. Tomo I e II.** Petrópolis, Vozes. 1985
- \_\_\_\_\_. **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo.** Petrópolis, Vozes, 1992.
- \_\_\_\_\_. **A Formação do Catolicismo Brasileiro 1500-1800.** Petrópolis, Vozes. 1978
- HODGSON, G. M. **Economia e Instituições.** Oeiras. Celta, 1994
- HOLANDA. Sergio Buarque. **História geral da civilização brasileira.** São Paulo. Difusão européia do livro. 1960 Tomo I.
- \_\_\_\_\_. **Raízes do Brasil.** 5. ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1969
- IANNACCONE, Laurence, FINKE Roger y STARK Rodney 1997. **Deregulating religion: The economics of church and state.** Economic Inquiry 35: 350-364;

- IANNACCONE, Laurence. The consequences of religious market structure. **Rationality and Society**, 3:156-177, 1991
- IANNI, Otávio. **Estado e planejamento econômico no Brasil (1930-1960)**. Rio de Janeiro, Civilização brasileira. 1971
- IBGE. **Censo Demográfico**. Rio de Janeiro, 2000.
- JACOB, Cesar Romero et al. **Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil**. São Paulo: Loyola, 2003
- JASPERS, Karl. **La Situation Spirituelle De Notre Epoque**. Paris, Ed. Du Cerf. 1966
- Jornal Folha de São Paulo 20/06/1991
- Jornal Folha Universal 26/9/93
- Jornal Mensageiro da Paz. Julho de 1988.
- Jornal da Tarde 06/04/1991
- KAST, Fremont e ROSENZWEIG James E.. **Organização e administração**. São Paulo. Pioneira. 1976.
- KRAMER, Eric W. **A expansão da Igreja Universal do Reino de Deus nos Estados Unidos**. Civitas: Revista de Ciências Sociais, vol. 3, n. 1, jun. 2003, pp. 69-96.
- LEONARD, Emile. G. **O Protestantismo Brasileiro**. Rio de Janeiro. Aste. 1981.
- LYON, David. **Pós-modernidade**. São Paulo. Paulus, 1998.
- LOPES, Juarez Rubens Brandão. **Desenvolvimento e mudança social: desenvolvimento da sociedade urbano-industrial no Brasil**. São Paulo. Editora Nacional. 1971
- MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo. Loyola. 1999.
- \_\_\_\_\_. A Igreja Universal no Brasil. In Ari Oro, André Corten e Jean-Pierre Dozon (org.) **Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé**. São paulo. Paulinas. 2003
- \_\_\_\_\_. **Análise sociológica do crescimento pentecostal**. Tese de doutorado apresentado ao departamento de sociologia – USP. São Paulo. 2001
- MARTINS, H. Falcão. Ética do patrimonialismo e a Modernização Pública brasileira. In Motta, Fernando C. e Caldas, Miguel P. **Cultura Organizacional e Cultura Brasileira**. (Org) São Paulo. Atlas. 1997.
- MINTZBERG, Henry. **Criando Organizações Eficazes**. São Paulo: Atlas, 1995

MENDONÇA, Antônio Gonçalves. **O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil.** Paulinas, São Paulo, 1984.

MONTENEGRO, João Alfredo. **Evolução do Catolicismo no Brasil.** Petrópolis, Vozes.1972.

MONTERO, P.; ALMEIDA, R. O campo religioso brasileiro no limiar do século: problemas e perspectivas. In: RATTNER, H. (org.). **Brasil no limiar do século XXI.** Alternativas para a construção de uma sociedade sustentável. São Paulo: EDUSP & FAPESP, 2000

MOORE, Lawrence. **Selling God.** American Religion in the Market space of Culture. New York. Oxford University press, 1994.

MOTTA, Fernando C. Preste. **Cultura Organizacional e Cultura Brasileira.** São Paula. Atlas. 1997.

NEME, Mario. **Formulas Políticas no Brasil Holandês.** São Paulo. EDUSP. 1971

OLIVEIRA, Andréia e Foina, Ariel. A theory of Religion de Rodney Stark e Sims Bainbridge. In **Sociedade e Estado**, Vol. XIV N. 1 Janeiro-Junho de 1999. Ed UNB Brasília DF

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. **Religião e Dominação de Classe.** Petrópolis. Vozes. 1985

OLIVEIRA Torres. **História das Idéias Religiosas no Brasil.** São Paulo, Grijalbo. 1968

OLIVEN. Rubem. **Urbanização e Mudança Social no Brasil.** Petrópolis. Vozes. 1982

ORTIZ, Renato. **Mundialização e Cultura.** São Paulo. Brasiliense. 1996

ORO, Ari Pedro, CORTEN André, DOZON, Jena-Pierre: **Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé.** São Paulo, Paulinas. 2003.

ORO, Ari Pedro. **O Avanço Pentecostal e a Reação Católica.**Petrópolis Vozes. 1996.

PAIVA, Ângela Randopho. **Católico, Protestante, Cidadão.** Rio de Janeiro, IUPERJ, 2003.

PARKER, Cristian. **Otra lógica em América Latina: Religion popular y Modernizacion Capitalista.** San Tiago. Fondo de Cultura Económica. 1996

PEREIRA, Nilo. **Conflito entre Igreja e Estado no Brasil.** Petrópolis, Vozes. S/D

PIERUCCI. Antonio Flávio. **Secularização Segundo Max Weber,** In, A Atualidade de Max Weber, UNB. 2000

PRANDI. Reginaldo. **Religião Paga. Conversão e serviço.** Novos Estudos. Cebrap. 1996.

PRIEN, Hans Jürgen. **Formação da Igreja Evangélica no Brasil.** São Leopoldo, RS. Sinodal; Petrópolis, RJ Vozes, 2001

RAMOS, Alberto Guerreiro. **A Nova Ciência das Organizações**: uma reconceituação da riqueza das nações. Tradução de Mary Cardoso. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1989

READ, William, Monterroso, Victor e Johnson, Harmon. **O Crescimento da Igreja na América Latina**. São Paulo. Ed. Mundo Cristão. 1969

RIBEIRO, Boanerges. **Protestantismo no Brasil Monárquico**. São Paulo. Pioneira Editora. 1973.

ROBALO, Antonio. **Teorias contingenciais da organização**. Lisboa: Silabo, 1997.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **Pentecostais no Brasil**. Petrópolis. Vozes. 1985

\_\_\_\_\_. **Religião e Classe Popular**. Petrópolis. Vozes, 1980.

\_\_\_\_\_. (org.). **A Religião Numa Sociedade em Transformação**. Petrópolis. RJ. Vozes. 1997.

Revista Época (06/12/1999)

SANCHEZ, Wagner Lopes. **Modernidade, Pluralismo e Reinvenção Religiosa**. S/d.

SANCHIS, Pierre. O Campo Religioso Ainda Será o Campo das Religiões. In. Hoornaert, Eduardo. **História da Igreja na América Latina e Caribe**. Petrópolis, Vozes 1995

SANTOS, Eurico Antonio Gonzalez Cursino **Magia e Mercadoria. Fundamentos Religiosos do racionalismo Brasileiro**. Tese de doutorado. Sociologia. 1993. Universidade de Brasília.

SANTOS. Eurico Antonio Gonzalez Cursino. **As Idéias E A Dinamica Social Na Sociologia Das Religiões De Max Weber**. Brasília, Departamento de Sociologia da UNB. Mimeo. 2006.

SANTOS. Wanderlei Guilherme. **As Razões da Desordem**. Rio de Janeiro, Rocco. 1993

SCAMPINI, Jose. **Liberdade Religiosa Nas Constituições Brasileiras**. Petrópolis Vozes. 1978.

SCHWARTZMAN, Simon. Atualidade de Raymundo Faoro. **DADOS – Revista de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro, v. 46, n. 2, 2003, p. 207-13.

\_\_\_\_\_. **Bases do Autoritarismo Brasileiro**. 2. ed. Rio de Janeiro: Campus.1982.

SCHUMPETER, J. Processo de Destruição Criativa. In: **Capitalismo, Socialismo e Democracia**, Zahar Editores, 1984.

SERRA. Antonio Roberto Coelho: **A Empresarização Do Sagrado: Um estudo sobre a estruturação de igrejas dos protestantismos brasileiros**. Dissertação de mestrado. administração. Universidade Federal de Santa Catarina. 2005

SIEPIERSKI, Paulo e Gil, Benedito M.. **Religião no Brasil: enfoques, dinamicas e abordagens.** São Paulo. Paulinas. 2003.

SIEPIERSKI, Paulo D. A Inserção e Expansão do Pentecostalismo no Brasil. In **História das Religiões no Brasil.** Recife, Ed. Universitária da UFPE. 2002

SILVEIRA, Daniel Barile da. **Patrimonialismo e a Formação do Estado Brasileiro: uma releitura do pensamento de Sergio Buarque de Holanda, Raymundo Faoro e Oliveira Vianna.** CONPEDI - Conselho Nacional de Pós-graduação em Direito, v. 1, p. 203-223, 2006

SIMON, H. A. **Models of Man: social and rachional.** New York: Wiley, 1987

SIMMEL, Georg. **Simmel e a Modernidade/Georg Simmel, Jessé Sousa e Berthold Öelze (org.).** Tradução de Jessé Sousa....[et. al.] Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1998

\_\_\_\_\_ **As Grandes Cidades e a Vida do Espírito.** In Choay, Françoise. O Urbanismo. São Paulo, Perspectiva. 1992.

\_\_\_\_\_ **El individuo e la Liberdade: ensaio de critica de la cultura.** Barcelona. Ediciones Peninsula. 2001.

SIQUEIA, Deis. **Pluralidade e Transito Religioso na Atualidade.** Trabalho apresentado no I Simpósio de Religião e História. Faculdade de Ciências e Letras da UNESP, Assis, 26 e 27-06-1999.

STARK, Rodney y William S. Bainbridge **A Theory of Religion.** New Brunswick, NJ: Rutgers University of California Press. 1987.

\_\_\_\_\_ **The Future of Religion .** Berkeley: University of California. Press. 1985.

STARK, Rodney e IANNACCONE, Laurence. **Rational choice propositions about religious movements.** Religion and the Social Order 1993. 3A: 241-261

STARK, Rodney. **Trazendo a Teoria de Volta.** Tradução de Rodrigo Inácio de Sá. In Revistas de Estudos da Religião. No. 4. 2004.

STARK, Rodney y MCCANN James 1993 “Market forces and Catholic commitment: Exploring the new paradigm”. **Journal for the Scientific Study of Religion** 32(2): 111-124.

STONER, J. A. F.; FREEMAN, R. E. **Administração.** Rio de Janeiro: Prentice-Hall, 1992.

SOUSA. Laura de melo. **Diabo e a Terra de Santa Cruz.** São Paulo. Companhia das Letras. 1996

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

- TACHIZAWA, Takeshy; CRUZ JÚNIOR, João Benjamim da; ROCHA, J. A. de O. **Gestão de Negócios: visões e dimensões empresariais da organização.** São Paulo: Atlas, 2001.
- TAYLOR, Charles. **As Fontes do Self.** São paulo. Loyola. 1997.
- TOCQUEVILLE. Aléxis de. **Democracia na América.** Rio de Janeiro. Biblioteca do Exército ed. 1998
- TOGNINI, Enéas. **História dos Batistas Nacionais.** Rio de Janeiro, Editora Betânia, S.D
- TSCHANNEN, Oliver 1991 **The secularization paradigm: a systematization.** Journal for the Scientific Study of Religion 30(4): 395-415;
- TURNER, Bryan. **Religion and Social Theory.** London. Sage Publications. 1991
- VASCONCELOS, Alcebíades. **Sinopse Histórica das Assembléias de Deus no Brasil.** Belo Horizonte (MG). Editora Betânia. 1983.
- VASCONCELOS, Eduardo. **Estrutura das organizações.** São Paulo: Pioneira, 1986.
- VIANNA. Francisco José de Oliveira. **Evolução do povo Brasileiro.** Rio de Janeiro. José Olympio. 1956.
- VIANNA, Oliveira. **Populações Meridionais do Brasil e Instituições Políticas brasileiras.** Brasília: Câmara dos Deputados, 1982. (Biblioteca do Pensamento Republicano v. 14).
- WAIZBORT, Leopoldo. **As Aventuras de Georg Simmel.** São Paulo, USP. Editora 34. 2000
- WAGNER III, J. A.; HOLLENBECK, J. R. **Comportamento organizacional: criando vantagem competitiva.** São Paulo: Saraiva, 2000.
- WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia.** Rio de Janeiro, Editora Guanabara Koogan,1982.
- \_\_\_\_\_. **Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva, V. I,** Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva, V. II,** Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1999.
- \_\_\_\_\_. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo,** São Paulo, Editora Martin Claret, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Conceitos Básicos de Sociologia,** São Paulo, Editora Moraes, 1987.
- WILSON, B. R. La Religion em la Sociedad Secular. In **Sociologia de la Religion.** México. Fundo de Cultura Econômica. 1980

WIRTH, Lauri Emílio. Sobre a Preservação da Identidade Étnica no Protestantismo de Imigração. In **Culturas e Cristianismo**. Ronaldo Sathler-Rosa (Org.) São Paulo. Loyola. 1999

WILLEMS, Emílio. **Followers of the new faithculture change and rise of protestantism in Brasil and Chile**. Na shville. Vanderbilt Universiy press. 1967

\_\_\_\_\_. El protestantismo y los câmbios culturales em Brasil y Chile. In **Religión, Revolucion y Reforma** – novas formas da transformaci3n em Latinoam3rica. Barcelona, Herder, 1967.

## **Anexo 1.**

Lista de convenções regionais e estaduais das Assembléias de Deus – CGADB e seus respectivos presidentes.

- 01. CONVENÇÃO ESTADUAL DAS IGREJAS EVANGÉLICAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS NO ESTADO DO PARÁ** PRESIDENTE - GILBERTO MARQUES DE SOUZA, ANANINDÉUA PA
- 02. CEIMADAC - CONVENÇÃO ESTADUAL DE IGREJAS E MINISTROS DAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS NO ACRE.**  
PRESIDENTE - LAZARO HUMBERTO LEMES - EPITACIOLÂNDIA AC
- 03. COMADEMG - CONVENÇÃO ESTADUAL DOS MINISTROS DAS IGREJAS EVANGÉLICAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS NO BRASIL** PRESIDENTE - ANSELMO SILVESTRE - BELO HORIZONTE MG
- 04. CEADER - CONVENÇÃO EVANGÉLICA DAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS NO ESTADO DO RIO DE JANEIRO**  
PRESIDENTE – ISAIAS LEMOS COIMBRA RIO DE JANEIRO RJ
- 05. COMEADEC - CONVENÇÃO DOS MINISTROS EVANGÉLICOS DAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS NO CEARÁ**  
PRESIDENTE - SEBASTIÃO MENDES PEREIRA FORTALEZA CE
- 06. COMADALPE - CONVENÇÃO ESTADUAL DE MINISTROS DA ASSEMBLÉIA DE DEUS COM SEDE EM ABREU E LIMA - PERNAMBUCO**  
PRESIDENTE - ROBERTO JOSÉ DOS SANTOS, ABREU E LIMA PE
- 07. COMEAD-CGPB - CONVENÇÃO DE MINISTROS DA IGREJA EVANGÉLICA ASSEMBLÉIA DE DEUS EM CAMPINA GRANDE E NO ESTADO DA PARAÍBA**  
PRESIDENTE - FRANCISCO PACHECO DE BRITO CAMPINA GRANDE PB
- 08. CEMADERON - CONVENÇÃO ESTADUAL DOS MINISTROS DAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS NO ESTADO DE RONDÔNIA**  
PRESIDENTE - NELSON LUCHTEMBERG, CACOAL RO
- 09. CONEADESE - CONVENÇÃO ESTADUAL DAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS NO ESTADO DE SERGIPE**  
PRESIDENTE - VIRGÍNIO JOSÉ DE CARVALHO NETO ARACAJÚ SE
- 10. CEADAM - CONVENÇÃO ESTADUAL DA ASSEMBLÉIA DE DEUS NO AMAZONAS**  
PRESIDENTE – JÔNATAS CÂMARA MANAUS AM
- 11. CIEADEP - CONVENÇÃO DAS IGREJAS EVANGÉLICAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS DO PIAUÍ**  
PRESIDENTE - NESTOR HENRIQUE DE MESQUITA TERESINA PI
- 12. CONFRADESP -CONVENÇÃO FRATERNAL E INTERESTADUAL DAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS DO MINISTÉRIO DO BELÉM - SP**  
PRESIDENTE - JOSÉ WELLINGTON BEZERRA DA COSTA SÃO PAULO SP



13. **COMADEMAT - CONVENÇÃO DOS MINISTROS DAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS NO ESTADO DO MATO GROSSO**  
PRESIDENTE - SEBASTIÃO RODRIGUES DE SOUZA - PAIAGUÁS CUIABÁ MT
14. **CEADDIF - CONVENÇÃO EVANGÉLICA DAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS NO DISTRITO FEDERAL**  
PRESIDENTE – SÓSTENES APOLO DA SILVA, BRASÍLIA DF
15. **COMADAL - CONVENÇÃO DAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS NO ESTADO DE ALAGOAS**  
PRESIDENTE - JOSÉ ANTONIO DOS SANTOS MACEIÓ AL
16. **CEMEADAP -CONVENÇÃO ESTADUAL DOS MINISTROS DAS IGREJAS EVANGÉLICAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS NO ESTADO DO AMAPÁ**  
PRESIDENTE - LUCIFRANCIS BARBOSA TAVARES, MACAPÁ AP
17. **CIEADEP -CONVENÇÃO DAS IGREJAS EVANGÉLICAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS NO ESTADO DO PARANÁ**  
PRESIDENTE – JOSÉ ALVES DA SILVA, CURITIBA PR
18. **MARANHÃO -CONVENÇÃO ESTADUAL DA IGREJA EVANGÉLICA ASSEMBLÉIA DE DEUS NO MARANHÃO**  
PRESIDENTE - PEDRO ALDI DAMASCENO, SÃO LUIZ MA
19. **COMADEP -CONVENÇÃO DE MINISTROS DE MINISTROS DAS ASSEMBLÉIA DE DEUS NO ESTADO DE PARAÍBA**  
PRESIDENTE - JOSÉ CARLOS DE LIMA JOÃO PESSOA PB
20. **CEADEB -CONVENÇÃO ESTADUAL DAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS NA BAHIA**  
PRESIDENTE – MANOEL MONTEIRO TRINDADE SALVADOR BA
21. **CADEESO -CONVENÇÃO DAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS NO ESTADO DO ESPÍRITO SANTO E OUTROS**  
PRESIDENTE – OSCAR DOMINGOS DE MOURA, VILA VELHA ES
22. **CIADSCP - CONVENÇÃO DAS IGREJAS EVANGÉLICAS ASSEMBLÉIA DE DEUS DE SANTA CATARINA E SUDOESTE DO PARANÁ**  
PRESIDENTE - NIRTON DOS SANTOS, ITAJAÍ SC
23. **CIMADECE -CONVENÇÃO FRATERNAL DE OBREIROS DO MINISTÉRIO DA ASSEMBLÉIA DE DEUS DE FORTALEZA – CE - PRESIDENTE – MAURINO PINHEIRO DO NASCIMENTO, FORTALEZA CE**
24. **CONADEP -CONVENÇÃO DAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS DE PERNAMBUCO**  
PRESIDENTE – AILTON JOSE ALVES, RECIFE PE
25. **COMADESPE - CONVENÇÃO DOS MINISTROS DAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS NO ESTADO DE SÃO PAULO**  
PRESIDENTE - JOSÉ EZEQUIEL DA SILVA - SÃO PAULO SP
26. **CEMADERN -CONVENÇÃO DAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS DO RIO GRANDE DO NORTE**  
PRESIDENTE – RAIMUNDO JOÃO DE SANTANA - NATAL RN
27. **CEDADER -CONVENÇÃO ESTADUAL DAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS NO ESTADO DE RORAIMA**  
PRESIDENTE – ISAMAR PESSOA RAMALHO, BOA VISTA RR

28. **CIADSETA -CONVENÇÃO INTERESTADUAL DAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS DO SETA**  
PRESIDENTE - PEDRO LIMA SANTOS, PALMAS TO
29. **CIEPADERGS -CONVENÇÃO DOS PASTORES DAS IGREJAS EVANGÉLICAS DA ASSEMBLÉIA DE DEUS NO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL**  
PRESIDENTE – UBIRATAN BATISTA JOB, PORTO ALEGRE RS
30. **CONFRADERJ -CONVENÇÃO FRATERNAL DAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS NO ESTADO DO RIO DE JANEIRO**  
PRESIDENTE – TEMÓTEO RAMOS DE OLIVEIRA, RIO DE JANEIRO RJ
31. **COMADEMS -CONVENÇÃO DOS MINISTROS DAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS NO ESTADO DO MATO GROSSO DO SUL**  
PRESIDENTE - ANTÔNIO DIONÍSIO DA SILVA, CAMPO GRANDE MS
32. **CEMADES -CONVENÇÃO EVANGÉLICA DOS MINISTROS DAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS DO ESTADO DO ESPÍRITO SANTO**  
PRESIDENTE - ADEILTO NERES DE SOUZ, VILA VELHA ES
33. **COMADEBG -CONVENÇÃO DOS MINISTROS DAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS DE BRASÍLIA E GOIÁS**  
PRESIDENTE - ORCIVAL PEREIRA XAVIER - TAGUATINGA DF
35. **CIEADESPEL -CONVENÇÃO DAS IGREJAS EVANGÉLICAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS NO ESTADO DE SÃO PAULO E ESTADOS LIMÍTROFES**  
PRESIDENTE - LEÔNIDAS JOSE NASCIMENTO, SÃO PAULO SP
36. **CONFRATER-ES -CONVENÇÃO FRATERNAL DOS MINISTROS DAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS NO ESTADO DO ESPÍRITO SANTO**  
PRESIDENTE – IVAN PEREIRA BASTOS, VITÓRIA ES
37. **CADESGO -CONVENÇÃO DAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS NO ESTADO DE GOIÁS**  
PRESIDENTE –EFRAIM SOARES DE MOURA, RIO VERDE GO
39. **COMADEPLAN -CONVENÇÃO DOS MINISTROS EVANGÉLICOS DAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS DO PLANALTO CENTRAL**  
PRESIDENTE - RINALDO ALVES DOS SANTOS - BRASÍLIA DF
41. **COMADETRIM - CONVENÇÃO DOS MINISTROS DAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS NO TRIÂNGULO MINEIRO**  
PRESIDENTE – ÁLVARO ALEN SANCHES, UBERLANDIA MG
42. **COMADERJ -CONVENÇÃO DOS MINISTROS DAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO**  
PRESIDENTE – SEBASTIÃO IVO THIAGO, RIO DE JANEIRO RJ
43. **CONFRADECE -CONVENÇÃO FRATERNAL DE MINISTROS DAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS DO ESTADO DO CEARÁ**  
PRESIDENTE - OSIRES TEIXEIRA PESSOA - FORTALEZA CE
44. **COMADVARDO - CONVENÇÃO DOS MINISTROS DAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS DO VALE DO RIO DOCE**  
PRESIDENTE – ADÃO ALVES DE ARAÚJO, TIMÓTEO MG
45. **COMOESPO –CONVENÇÃO DOS MINISTROS ORTODOXOS DAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS DO ESTADO DE SÃO PAULO**  
PRESIDENTE – ALFREDO REIKDAL, IPIRANGA SP

**46. CONFRADEB-EUA - CONVENÇÃO FRATERNAL DOS MINISTROS DAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS BRASILEIRAS NOS E.U.A.**

PRESIDENTE – JOEL FREIRE DA COSTA, 3990 – N. FEDERAL HWY LIGHTHOUSE – POINT FL USA

**47. COMADEJA - CONVENÇÃO DE MINISTROS DAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS DE LINGUA PORTUGUESA NO JAPÃO**

PRESIDENTE – EDUARDO KENITI TANABE, TOCHIGI-KEN MOOKA-SHI ARAMACHI

**48. CEMELP -CONVENÇÃO EUROPÉIA DOS MINISTROS EVANGÉLICOS DE LÍNGUA PORTUGUESA**

PRESIDENTE: MOISÉS ANTONIO DE ARAÚJO, 16 ST THOMAS - HARLESDEN NW 104 AJ - LONDON - U K

**49. COMADESMA -CONVENÇÃO DOS MINISTROS DAS IGREJAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS DO SETA NO SUL DO MARANHÃO**

PRESIDENTE: JOSÉ ALVES CAVALCANTE IMPERATRIZ MA

**50. CIADSETA-PA/MT - CONVENÇÃO INTERESTADUAL DOS MINISTROS DAS IGREJAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS DO SETA NOS ESTADOS DO PARÁ E MATO GROSSO**

PRESIDENTE: POSSIDÔNIO MARTINS REIS - REDENÇÃO PA

## **ANEXO 2**

Dados estatísticos sobre mobilidade religiosa no Brasil 2004. fonte: Centro de Estatística Religiosa e Investigação Social –CERIS.

O CERIS realizou uma pesquisa em 27 municípios de diversos tamanhos e em mais 26 capitais brasileiras mais o Distrito Federal. Foram aplicados 2870 questionários. Abaixo estão anexados alguns dos gráficos com os resultados da pesquisa.