

CAROLINE SOARES SANTOS

**CRISTIANISMOS PARALELOS:**

**Religião e política entre o grupo evangélico do Movimento Sonho Real**

Brasília, 2008

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIA POLÍTICA

**CRISTIANISMOS PARALELOS:**

**Religião e política entre o grupo evangélico do Movimento Sonho Real**

Autora: Caroline Soares Santos

Brasília, 2008  
UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIA POLÍTICA

**CRISTIANISMOS PARALELOS:**

**Religião e política entre o grupo evangélico do Movimento Sonho Real**

Caroline Soares Santos

Dissertação apresentada ao Instituto de Ciência  
Política da Universidade de Brasília – UnB  
como parte dos requisitos para obtenção do  
título de Mestre.

Brasília, fevereiro de 2008  
UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIA POLÍTICA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

**CRISTIANISMOS PARALELOS:**

**Religião e política entre o grupo evangélico do Movimento Sonho Real**

Autora: Caroline Soares Santos

Orientador: Prof. Dr. Paulo César Nascimento

Banca: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Marilde Loiola de Menezes.....UnB  
Prof<sup>ª</sup>. Dr. Joanildo Burity.....Fundação  
Joaquim Nabuco – Recife/PE  
Prof. Dr. Paulo César Nascimento.....UnB

## AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, à Deus que tem sido sempre meu socorro na hora da angústia e consolo na hora da dor, mas não apenas isso, tem sido um bom mestre a me mostrar como aprender com os caminhos que trilho no mundo, como dar passos largos e também como recuar e aprender com minhas limitações.

À CAPES, pela bolsa de pesquisa usufruída de março de 2006 à março de 2008, sem a qual eu não teria condições se quer de começar este trabalho. À Universidade de Brasília pelo acolhimento durante os meus quase sete anos de vida acadêmica, por ter sido a casa onde aprendi a dar os primeiros passos no mundo da reflexão e crítica do mundo, não fosse a existência de universidades públicas e gratuitas como esta, o caminho da pesquisa, da extensão e da diversidade intelectual estaria vedado à maioria de nossos bons pesquisadores.

Também agradeço aos professores e funcionários do Instituto de Ciência Política da UnB – IPOL, que mais de perto me deram todo o suporte necessário para a realização deste trabalho. Em especial cito a participação da professora Lúcia Avelar pela orientação e acompanhamento desde o momento da escolha do tema pesquisado, sendo uma guia no “novo mundo” teórico que se abria para mim, dando-me estímulo ante as dificuldades que me apareceram no decorrer da pesquisa. Agradeço também de maneira especial o meu orientador, o professor Paulo César Nascimento, porque em um esforço altruísta se dispôs a assumir junto comigo o peso deste trabalho, dando provas de sua vocação para a docência. Sou grata também aos professores da banca, o professor Joanildo Burity e a professora Marilde Loiola, que, com o que considero verdadeiro espírito acadêmico, se dispuseram, sem medir esforços, para colaborar com o incremento do trabalho aqui produzido.

Lembro também de minha família, meus pais, minhas irmãs, minha tia Ana e sua família, meu tio Nataniel e sua família, pelo abrigo que me deram, pela sustentação emocional

que muitas vezes estava em vias de se perder, pelas broncas e risadas, e pela compreensão diante da ausência quando vocês precisaram de mim.

Nas viagens e estadia em Goiânia, agradeço à família de dona Graça Oliveira, que com um incrível dom de hospitalidade me recebeu como a uma filha, mesmo sem ainda me conhecer, nunca esquecerei cada cuidado e carinho que vocês demonstraram por mim. Também nos momentos se sufoco, quando precisei me concentrar, à acolhida de dona Juçaria, que preencheu a falta que tinha daqueles cuidados que só são dados por uma mãe. A gentileza e generosidade parecem, neste caso, coisa de família.

Por fim, agradeço às relíquias de muito valor que são meus amigos, dentre os quais posso citar os mais diretamente envolvidos com a realização desse trabalho: Gabriela, Janine, Paulo Victor, Márcio, Amanda, Thaís, Michelle, Michela, Pedro, Diogo, Geter e Coracy. De diferentes maneiras vocês me fizeram chegar até o final, pagando o preço de estarem ao meu lado, e, tamanho é o meu sentimento de gratidão, que só posso entender que vocês são pra mim uma dádiva divina.

## RESUMO

Esta dissertação apresenta uma análise das relações estabelecidas entre religião e política pelo grupo evangélico pentecostal do movimento de sem-tetos da cidade de Goiânia-GO, conhecido como “Sonho Real”, que tinha como líder um pastor evangélico, assim como grande quantidade de participantes desta denominação religiosa. O trabalho insere-se no extenso debate acadêmico que vai dos clássicos Durkheim, Marx e Weber, até a calorosa discussão dos pesquisadores brasileiros contemporâneos, que tratam do lugar da religião no mundo moderno. Além disso, pretende contribuir para incrementar as leituras sobre o movimento pentecostal brasileiro, buscando ressaltar sua diversidade e flexibilidade. Para isso, parte-se do método qualitativo de coleta de entrevistas semi-dirigidas. Observa-se entre o grupo evangélico do movimento importante diversidade de posições, mas também um considerável entrelaçamento entre concepções religiosas e práticas políticas.

Palavras-chave: religião, movimentos sociais, secularização, identidade, pentecostais.

## ABSTRACT

The following research presents an analysis of the relations established between religion and politics by a Pentecostal evangelical group within the homeless people's movement in the city of Goiânia-GO, known as "Real Dream", that it had as leader an evangelical shepherd. This research is part of the extensive academic debate that ranges from the Durkheim, Marx and Weber, to the discussion of Brazilian contemporary's researchers, who deal with the place of the religion in the modern world. Moreover, it intends to contribute to the increment of the production on the Brazilian Pentecostal movement, trying to bring out its diversity and flexibility. To this effect, a qualitative method of data collection through semi-directive interviews was used. Is observed, inside of the evangelical group, diversity of positions, however is also found a considerable interlacement between religious conceptions and politics practices.

Key-words: religion, social movements, secularization, identity, Pentecostal.



## LISTA DE TABELAS E FIGURAS

### Lista de Tabelas

Tabela 1: Distribuição da População Brasileira por Religião.....	77
Tabela 2: Igrejas Evangélicas Pentecostais no Brasil .....	80
Tabela 3: Representantes da Assembléia de Deus e da Igreja Universal no Congresso Nacional (1987-2004).....	81
Tabela 4: Proporção da População Residente por religião na Região Centro Oeste .....	110

### Lista de Figuras

Figura 1: Religiões Evangélicas Pentecostais.....	78
Figura 2: Percentual na População total dos Estados de Evangélicos Pentecostais.....	79

## Sumário

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
<b>CAPÍTULO I - LEITURAS DA RELIGIÃO EM UM MUNDO MODERNO. ....</b>	<b>22</b>
1.1. O lugar da Religião no mundo: leituras clássicas. ....	23
1.2. O lugar da Religião no mundo moderno: a perspectiva contemporânea dos defensores da secularização. ....	33
1.3. Religião e Política: perspectivas alternativas. ....	51
<b>CAPÍTULO II – OS PENTECOSTAIS NO BRASIL.....</b>	<b>73</b>
2.1. A tentativa acadêmica de construir o “perfil pentecostal brasileiro”.....	82
<b>CAPÍTULO III: RELIGIÃO E POLÍTICA NO MOVIMENTO SONHO REAL. ....</b>	<b>87</b>
3.1 A cidade e o Movimento. ....	87
3.1.1. A Cidade. ....	88
3.1.2. O Estado. ....	90
3.1.3 O Parque Oeste Industrial.....	93
3.1.4. O Movimento. ....	93
3.1.5. O líder. ....	108
3.1.6. As igrejas no movimento. ....	109
3.2. Os evangélicos pentecostais no Movimento Sonho Real.....	112
3.2.1. Evangélicos no Sonho Real: igreja e identificação. ....	117
3.2.2. Evangélicos no Sonho Real: parte do grupo?.....	118
3.2.3. Evangélicos no Sonho Real: o movimento e a igreja.....	121
3.2.4. Evangélicos no Sonho Real: política e religião. ....	125
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>135</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>138</b>
<b>ANEXO 1 .....</b>	<b>144</b>

## INTRODUÇÃO

A religião ainda existe. Esta é uma frase da qual poucos ousariam discordar. Entretanto, se ela continuará a existir, qual o seu lugar no mundo e do que ela é feita ou se faz, constitui um velho debate das ciências humanas em geral. Ainda assim, o estudo da religião é essencial para a compreensão das bases formadoras das sociedades contemporâneas, quer se considere sua importância histórica, ou seja, pelo lugar que ocupou no passado do mundo, quer por se considerar sua presença e importância no mundo contemporâneo. Seja em momentos de alto potencial de controle de uma igreja sobre as estruturas políticas e sociais, como na Idade Média, seja em um momento como o nosso, onde os Estados liberais ocidentais em sua maioria decretam-se laicos e o individualismo marca o homem moderno, expressões religiosas, as mais diversas, podem ser percebidas sem muito esforço.

Envolvida neste contexto, a pesquisa intitulada *“Cristianismos Paralelos: religião e política entre o grupo evangélico do Movimento Sonho Real”* propõe-se a contribuir com as tentativas acadêmicas de compreensão dos tipos de relação que podem desenvolver as religiões no mundo contemporâneo, dando especial atenção à complexidade do campo religioso a partir de uma possível relação com a política. Partindo das contribuições do debate acadêmico mais clássico, porém, em certa medida, muito contemporâneo, sobre esta relação, ora apontada como responsável por um conservadorismo intrínseco a seus fiéis, ora como portadora de um potencial de contestação do mundo. Completando-se com a análise do caso particular do grupo evangélico que participou da invasão “Sonho Real”, situada no Parque Oeste Industrial em Goiânia-GO, no período que vai de maio de 2004, data das primeiras ocupações, passando pelo momento da violenta desocupação, considerada a maior operação policial ocorrida no estado de Goiás, até o assentamento dos moradores no bairro Real Conquista.

Segundo dados do IBGE do Censo de 2000<sup>1</sup>, 73,7% das pessoas se identificavam como católicas apostólicas romanas, 15,4% se identificavam como evangélicas, 9,58% se declaravam espíritas, 7,19% diziam fazer parte da umbanda ou candomblé e 6,65% declararam outras religiões, entretanto, apenas 5,65% se diziam sem religião. Esses números podem não representar nada para a dinâmica do poder político, como defenderiam alguns estudiosos do tema<sup>2</sup>, uma vez que as religiões poderiam ser vistas como cada vez mais restritas à esfera privada, porém, para nós este dado desperta ao menos a curiosidade de quanto vale esta identificação para alguns brasileiros, que implicações ela poderia ter nas suas ações públicas.

Além do fato de tal presença ainda despertar curiosidade, há um incomodo quanto às leituras generalizantes que pretendem exaurir o fenômeno religioso, pois a sensação que se tem é que essa presença não é apenas numérica mas também diversa, rica em variedades e possibilidades, que, por mais avançadas que estejam as pesquisas neste campo, não se conseguiu explicar completamente o fenômeno, ainda que não seja essa a nossa pretensão. Em vista disso, consideramos justificado o tema da religião como ainda válido para pesquisa no âmbito da Ciência Política.

Muito próxima da justificativa dada ao estudo religião, é a justificativa do estudo do cristianismo. Sendo quase desnecessário falar das influências cristãs nas sociedades ocidentais, fala-se aqui da permanente presença do debate de suas idéias e conseqüências na literatura política e sociológica, sendo objeto a muito tempo de reflexão de grandes autores, proporcionando, assim, um ambiente de estimulante passeio.

Apesar de todas as justificativas dadas até aqui, foram dois motivos de cunho pessoal que promoveram o impulso inicial da pesquisa. O primeiro foi a curiosidade despertada por

---

<sup>1</sup> Fonte: <http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/20122002censo.shtm>

<sup>2</sup> No Brasil, o principal representante da idéia é Antonio Pierucci (1997, 1998).

um documentário<sup>3</sup> feito na ocupação Sonho Real, onde se destacam os momentos de embate com a polícia, chamando-me a atenção as rápidas passagens que deixavam escapar a presença de discursos e práticas religiosas já conhecidas por mim do contexto protestante evangélico, o que se transformou depois em um trabalho investigativo que culminou com a confirmação da possibilidade de uma pesquisa acadêmica. O segundo foi o interesse pelo acalorado debate encontrado na sociologia da religião no Brasil, o que pra mim, foi uma boa surpresa, que despertou intensa curiosidade e euforia.

Cabe aqui uma ressalva, é importante deixar claro o lugar de onde falo. Sob o risco de sofrer um “patrulhamento científico”, como chama Marcelo Camurça (2000) às acusações de impureza científica que sofrem os pesquisadores religiosos da religião, assumo aqui minha pertença ao segmento protestante evangélico que, ao invés de um olhar enviesado sobre o objeto estudado, me dá liberdade e familiaridade com meu ambiente de pesquisa. Não me sinto, portanto, inviabilizada de participar deste debate, como não sentiria se, sendo mulher, discutisse questões de gênero.

Referenciada por importantes autores clássicos como Èmile Durkheim, Karl Marx e Max Weber, que em seu tempo, dedicaram-se, uns de forma mais demorada, como Weber e Durkheim, e outros somente de passagem, mas de forma marcante, como Marx, à busca pelo lugar que ocuparia a religião na sociedade, o que pretendemos aqui não é engajar-nos na busca de um significado sociológico da religião que a conceitue por definitivo, ou seja, uma descoberta de seu papel em todos os lugares, em todas as circunstâncias e em qualquer tempo, mas considerar que as circunstâncias históricas e locais são determinantes para a formação dos dogmas e valores religiosos. Parte-se, em conseqüência disso, da premissa de que não existe apenas uma religião dada, ou seja, um só comportamento religioso, mas diferentes religiões. Além disso, admitindo-se as dificuldades de se falar em um determinado grupo

---

<sup>3</sup> “*Sonho Real: Uma luta por direito a moradia*”, disponível no site: [www.midiaindependente.org](http://www.midiaindependente.org)

religioso, por menor e mais definido que seja, como um todo coeso, e mesmo recusando-nos a isso, pretendemos discutir algumas lutas políticas internas ao campo do cristianismo, e mais especificamente ao campo evangélico brasileiro, a partir da análise do grupo evangélico no movimento “Sonho Real”.

As religiões podem, então, desprezando pretensões científicas maiores, ser melhor estudadas a partir de seu contexto histórico, ou seja, localizados os conflitos de seu tempo, atores e lugar no mundo e os sentidos que atribuem a tudo isso, se pode partir para uma reflexão da relação entre religião e política. Essa relação se dá, entretanto, em uma via de mão dupla: se por um lado, o contexto social e político marca, como acabamos de dizer, a religião, por outro lado a religião marca as relações sociais e políticas. A religião se une a outros fatores de delineamento do comportamento social e político, pois mais que ser parte das escolhas privadas dos indivíduos, constitui-lhes os pensamentos a respeito de si e do mundo, além de, em alguns casos, promover-lhes uma vivência em comunidade, fator de importância para a construção da identidade de indivíduos que, mesmo em um mundo moderno, não são completamente autônomos.

Essa participação da religião na política, entretanto, não se dá em uma única direção: não só como conservação do mundo e nem só como contestação dele. Outra premissa que adotamos, assim, é que, uma vez que não pretendemos falar de uma essência da religião, não é possível dizer que ela, qualquer que seja, tenha intrinsecamente um conteúdo conservador, legitimador ou de resignação política de maneira que se defina sempre o religioso como tendente a um conformismo. Pode ser possível observar, em determinados contextos, os mais diferentes conteúdos e práticas dentro do Cristianismo, e, no caso, da igreja evangélica brasileira, até mesmo conteúdos considerados, a seu tempo, subversivos a determinada ordem.

O movimento “Sonho Real”, que teria começado como simples invasão de uma propriedade localizada no bairro Parque Oeste Industrial, área de grande especulação

imobiliária na cidade de Goiânia, por pessoas de diferentes procedências, mas geralmente vindas do interior do estado, tendo em comum a falta de moradia, e tornou-se, por forças das circunstâncias, um dos maiores movimentos urbanos do Brasil, com aproximadamente 13.000 pessoas. A peculiaridade, entretanto, que nos chamou atenção do movimento e o faz objeto principal desta pesquisa é a sua formação religiosa que conta com a representativa participação de cristãos do segmento evangélico<sup>4</sup> e tem como líder, o pastor evangélico, Américo Rodrigues.

Uma vez que, pela maioria das pesquisas produzidas no Brasil atualmente sobre o grupo, não é comum a associação do discurso evangélico com o discurso combativo, de lutas sociais, e práticas de resistência como os vistos nos episódios vividos no Sonho Real, procuramos com a pesquisa apontar os limites e possibilidades da expressão religiosa e da prática política no grupo, e o que poderia representar impedimentos ou estímulos para tais. E isto procuramos conseguir através das entrevistas realizadas entre alguns de seus membros.

O objetivo mais geral da pesquisa é contribuir para tornar ainda mais complexa a discussão sobre a relação da religião com a sociedade e, particularmente, com a política. Decorrente do primeiro, outro objetivo é ampliar o debate contemporâneo trazendo como contribuição o estudo do caso da ocupação “Sonho Real”, buscando uma leitura alternativa das que geralmente são feitas atualmente no Brasil do campo religioso e, em especial, do grupo evangélico brasileiro.

É preciso deixar claro também que parto da premissa que considero que os movimentos organizados de lutas por direitos são, em si, manifestações de participação no ordenamento do mundo, mesmo que de não aceitação desse mundo, mas que demonstram um diferencial de cultura cívica que pode representar para seus participantes uma emancipação de posição coadjuvante na sociedade e a tomada de posição com relação ao que julgam justo ou

---

<sup>4</sup> Segundo informações obtidas em conversas informais com participantes do movimento, realizadas em uma primeira visita ao acampamento, os evangélicos constituem cerca de 40% do movimento.

injusto, mesmo que estas manifestações signifiquem passar por cima do respeito à defesa de propriedade privada. Sou, assim, contrária à idéia de que “os movimentos de invasão de terra pelos sem-teto para a construção de moradia são, de fato, uma ruptura das mais fortes contra a concepção de existência do espaço do outro, sendo justo ao modo *robinhoodiano*, mas anticivilizatório” como declara Reginaldo Prandi (1996), e mesmo sem discutir a questão da justiça e da legitimidade, considero que os “movimentos de invasão de terra”, como chama Prandi, independente das questões internas, como democracia, questões de gênero ou violência, podem ser manifestações sociais de importância política que dão protagonismo à grupos subalternos. Assim, pretendo entender que influências exerceu a luta por direitos no “Sonho Real” sobre as justificações religiosas do mundo e vice-versa.

São perguntas centrais da pesquisa:

- 1) “Como as instituições religiosas (igrejas, movimentos religiosos e agências para-eclesiais) têm se inserido nas redes de articulação social para o enfrentamento da pobreza? Que relação se constitui entre elas e os grupos não-religiosos com que interagem? Que diferenças de ênfase ou atuação se encontra entre as diferentes instituições religiosas atuantes no referido campo?<sup>5</sup>” (BURITY,2000, p.51). Que tipo de relação se estabeleceu entre igrejas evangélicas pentecostais e movimento social por luta pela moradia no “Sonho Real”? No que elas se diferenciam, neste contexto, da atuação da Igreja Católica, por exemplo?
- 2) O segmento evangélico no Brasil pode ser lido por outras perspectivas, diferentes das posturas conservadoras? O discurso religioso e político do grupo de evangélicos da ocupação Sonho Real difere do esperado pelas leituras contemporâneas do segmento evangélico? Qual a contribuição ou prejuízo dado pelo protestantismo evangélico à organização da ocupação Sonho Real? Qual a postura dos participantes evangélicos da

---

<sup>5</sup> Pergunta apropriada das pesquisas realizadas por Joanildo Burity sobre as redes sociais e a religião.



ocupação Sonho Real em situações de embates “ideológicos” ou “físicos” com as autoridades estatais? Qual a posição ocupada pelos participantes evangélicos na organização do movimento? O que o grupo evangélico da ocupação enxerga como sendo o papel da igreja no mundo?

Como dito anteriormente assume-se aqui o pressuposto principal, amplamente debatido na literatura política, de que não há uma espessa linha divisória entre vida privada e vida pública, ou seja, que sejam domínios absolutamente separados, antes o que se acredita é que práticas, crenças e valores, por exemplo, muitas vezes considerados restritos à esfera privada, têm fortes implicações numa chamada esfera pública, como também as práticas, crenças e valores dos indivíduos são marcados e, em certa medida, construídos pelo contexto social e político de quem os possui. Decorrente do primeiro outro pressuposto assumido é que não se pode, uma vez que ela é histórica, fazer uma leitura única da religião, ou seja, conceituá-la definitivamente, ou considerá-la um campo coeso, mas que existem diferentes religiões ao longo da história, que mesmo em seu tempo foram marcadas por diversos discursos conflitantes.

Diante do objeto que aqui se pretende explorar definiu-se como hipóteses:

1. Foi possível conciliar no movimento “Sonho Real” um discurso combativo a uma ordem social e um comportamento contestatório com o discurso religioso dos membros do grupo evangélico, colocando tal grupo em posição oposta à esperada na literatura acadêmica dos grupos evangélicos, demonstrando a existência de um conflito de idéias e práticas dentro do segmento. Assume-se, assim, como hipótese que o grupo evangélico do movimento seria um contra-exemplo às leituras correntes sobre o campo evangélico.

2. Haveria entre os evangélicos da ocupação “Sonho Real” uma relação considerável entre o comportamento político e as crenças religiosas, estando as motivações e justificações à participação política dos membros evangélicos de tal grupo diretamente ligados à interpretações religiosas. Considera-se assim que a questão religiosa tenha uma importância na atuação política do grupo.
3. O contexto social e político teria forte relação com o dogma religioso lá construído. As interpretações das leituras religiosas e das doutrinas pregadas estariam naquele contexto diretamente ligadas às questões do movimento.

A divisão de capítulos da dissertação, considerando os objetivos e pressupostos acima, será a seguinte:

O primeiro capítulo busca dar a localização teórica do trabalho. Passando, em primeiro lugar, pelas considerações dos autores clássicos na discussão sobre religião: Durkheim, Marx e Weber; em segundo lugar, pelas reflexões dos autores contemporâneos que chamei, por uma confessa simplificação, de defensores da teoria da secularização, que apontam para um processo de privatização da religião e, portanto, perda de espaço na esfera pública, acompanhando o processo de modernização do mundo, como fruto da separação entre Igreja e Estado. Seguindo esta discussão apresento alguns dos argumentos que considere mais pertinentes aos objetivos aqui especificados que oferecem uma perspectiva alternativa à teoria da secularização.

O segundo capítulo será uma rápida explanação da situação do movimento evangélico no Brasil, os números que apontam seu crescimento, o perfil sócio-econômico geral, a diversidade do grupo e a participação nas disputas políticas partidárias. Além disso, neste capítulo buscarei dar uma visão panorâmica da tentativa acadêmica de construir aquilo que

chamo de “perfil pentecostal brasileiro” a que vários intelectuais brasileiros têm se dedicado, procurando destacar as principais características atribuídas ao grupo.

Por fim, o terceiro e último capítulo trará a história do movimento “Sonho Real” desde as primeiras invasões até o momento da conquista do assentamento. O capítulo buscará compreender a problemática da questão da habitação na cidade de Goiânia e a forma com que diversos grupos têm se comportado diante dela, os conflitos sociais e políticos relacionados à questão e o resultado de tais conflitos. O objetivo do capítulo é construir o cenário de formação, consolidação e luta do movimento “Sonho Real”, tentando, assim, entender o escopo contextual que gerou motivações, interesses e justificações. Pretende-se chegar a isso através do levantamento de informações documentais, conseguidas na Agência de Habitação do estado de Goiás (AGEHAB) e nas notícias do período divulgadas na mídia (principalmente impressa e virtual), além da história relatada em entrevistas a membros do grupo. Além disso, no terceiro capítulo trago o resultado das entrevistas coletadas junto à representantes das igrejas evangélicas do “Sonho Real”, onde busco confrontar as hipóteses apresentadas e alcançar os objetivos estabelecidos.

### **Metodologia da Pesquisa**

A pesquisa associa um estudo de caso, ou seja, “uma observação empírica que investiga um fenômeno contemporâneo dentro de seu contexto da vida real, especialmente quando os limites entre o fenômeno e o contexto não estão claramente definidos” (YIN, 2001), realizada entre os ex-moradores da ocupação Sonho Real, em Goiânia-GO, à um debate teórico contemporâneo sobre o lugar da religião no mundo.

A coleta de dados para o estudo de caso foi feita através de entrevistas semi-dirigidas, com um conjunto de perguntas inicial, mas não-fixas, realizadas junto aos ex-moradores da ocupação, hoje moradores do condomínio “Real Conquista”. A primeira visita à cidade de

Goiânia, na semana do dia 05 a 09 de março de 2007, teve o objetivo de confirmar as informações acumuladas via internet, como as informações sobre a atual situação do grupo, a profissão religiosa de seu líder e a expressão do quantitativo dos evangélicos entre os participantes do movimento, como também a seleção dos nomes importantes por atuação e reconhecimento entre o grupo. Nessa visita fui ao acampamento, no bairro do Grajaú, e no novo condomínio Real Conquista, no bairro do Itaipú, que ainda estava começando a receber os primeiros moradores.

A segunda visita, de 25 de setembro a 02 de outubro de 2007, já com maiores informações e com entrevistas marcadas, teve o objetivo de ouvir as diferentes versões da história do movimento contadas por todos os principais envolvidos no processo, que acompanharam a história desde o seu início. Nesta visita me interessou conhecer a história do movimento contada tanto por católicos como por evangélicos, por apoiadores do líder do movimento, Américo Novaes, como por seus opositores, por representantes do poder público (Governo de Goiás) como pelos líderes do movimento. Os resultados desta visita compõem a primeira parte do último capítulo da pesquisa. Ao todo nesta visita foram entrevistadas sete pessoas.

Já a terceira visita à cidade, de 11 a 16 de dezembro, teve o objetivo mais específico de conhecer o grupo evangélico e seu posicionamento dentro do movimento, tratando da questão religiosa mais propriamente, entretanto, as entrevistas também contribuíram pra que a construção da história do movimento como um todo fosse contada. Foram entrevistadas aquelas pessoas que se auto-definiram evangélicos e participavam ativamente<sup>6</sup> das reuniões deste grupo enquanto residiam na ocupação, chegou-se à formação desta amostra através de indicações dos pastores dirigentes das congregações.

---

<sup>6</sup> O critério utilizado para definir “ativamente”, será a indicação dos líderes da congregação apontarem-no como tal.

Como se vê as entrevistas foram feitas com sub-amostras de cada grupo delimitado acima. Por meio de conversas informais que tive, no início da pesquisa com membros e com o líder do grupo me foi dada a informação que, dos aproximadamente 13.000 habitantes da ocupação, 40% eram evangélicos, portanto, considerando um número elevado e os objetivos da pesquisa, resolvemos selecionar uma sub-amostra baseada, sobretudo, no protagonismo apontado de cada ator entrevistado, alcançando o número de onze entrevistas, com duração média de 40 minutos cada. As entrevistas seguiram parcialmente o roteiro anexo à este trabalho.

O uso desse tipo de amostragem não permite que sejam feitas quaisquer análises estatísticas ou generalizações, pois trata-se de uma pesquisa qualitativa. Em defesa deste tipo de pesquisa Burity (2001) diz:

“...a insignificância estatística parece estabelecida, em condições nas quais questões centrais à visão religiosa dos fiéis ou das instituições eclesiais não estejam sendo objeto de disputa política. Se o recorte quantitativo capta o lado “estático” dos valores, um enfoque conjuntural pode captar oscilações significativas da cultura política dos atores religiosos, que os projetem como interlocutores relevantes do debate público (a especificar quais e de que maneira).” (BURITY,2001, p.233)

No tratamento dos dados procurei primeiramente confrontá-los com as hipóteses e/ou questões colocadas do início da pesquisa, ou seja, através da análise do conteúdo podemos encontrar respostas para as questões formuladas e também podemos confirmar ou não as afirmações estabelecidas antes do trabalho de investigação. Além disso, tentei descobrir o que poderia estar por trás dos conteúdos manifestos, indo um pouco além do que foi comunicado, relacionando-os a seu contexto e às relações ali postas.

A técnica utilizada para o registro das informações foi a gravação e posterior transcrição das entrevistas.

## CAPÍTULO I - LEITURAS DA RELIGIÃO EM UM MUNDO MODERNO.

Para melhor compreendermos o lugar ocupado pela igreja e pelos fundamentos religiosos numa comunidade como a do Movimento Sonho Real, ou seja, que papel pode ter desenvolvido no comportamento dos moradores da ocupação e, conseqüentemente, em todo o processo da luta por direito à moradia, as congregações religiosas ali presentes, precisamos localizar a perspectiva de que se parte para considerar os resultados desta pesquisa no debate sobre o lugar da religião no mundo.

Mesmo que fomenta as discussões acadêmicas atuais, o debate dos temas como o significado político e social da religião, seu papel na transformação do mundo, a existência ou não de uma essência religiosa e os efeitos da modernidade no mundo religioso, é um debate clássico que tem raízes antigas que alimentam até hoje as reflexões sobre o assunto e que constituem as bases dos objetivos aqui assumidos. Este debate é feito, sobretudo, a partir das considerações de Émile Durkheim, Karl Marx e Max Weber e suas diferentes abordagens sociológicas da religião, considerados referenciais de onde partem as diferentes perspectivas de estudos dedicados a estes assuntos, o que faz indispensável aqui, ainda que sem a profundidade necessária, uma passagem pelas principais contribuições de tais autores a este debate.

Seguindo esta discussão, e partindo dela, discutiremos as principais abordagens sociológicas do campo religioso e sua influência no debate contemporâneo. Consideramos, entretanto, como um eixo de ligação da perspectiva clássica com o pensamento contemporâneo, a questão da secularização do mundo, sobre a qual lançaremos maior atenção, uma vez que também é essencial para a compreensão dos lugares atribuídos à religião na modernidade.

## **1.1. O lugar da Religião no mundo: leituras clássicas.**

Émile Durkheim (1996) irá, através de sua sociologia da religião, procurar entender a natureza religiosa do homem, ou seja, aquilo que, segundo ele, é essencial e permanente na humanidade. Durkheim buscará esta essência religiosa do homem naquilo que chama religiões primitivas, que seriam aquelas mais simples possíveis e que não precisassem de nenhuma realidade anterior para ser explicada, sendo, por isso, segundo Danièle Hervieu-Léger (1997), na visão deste autor, o momento em que são mais puras, ricas e fortes dentro da sociedade, havendo um decréscimo das mesmas com o processo de institucionalização, já que passariam a assumir um papel atestativo da ordem social (HERVIEU-LEGER, 1997).

Através deste método, Durkheim pretendia conhecer a verdade natural e, portanto, universal das religiões. Este seria, pois, o papel da ciência, ou seja, conhecer a verdadeira significação dos ritos religiosos, considerando falsas aquelas justificações que o próprio fiel os concede. A importância em conhecê-las está em que as religiões, todas elas, correspondem a condições dadas da existência humana, sendo comuns em seus substratos e respondendo a necessidades humanas semelhantes, existindo, portanto, uma essência comum a todas as religiões, de forma que, conhecendo as religiões conhece-se a sociedade.

De acordo com Durkheim (1996), o homem se define em sua coletividade, uma vez que só é homem enquanto parte de uma sociedade. Uma vez reunido em sociedade possui formas de interpretar o mundo ao seu redor, formas de se comunicar com os outros homens, o que faz através de conceitos. Os conceitos são dados coletivamente, ou seja, para que existam é preciso que todos os entendam e compartilhem deles como códigos, e precisam ser parte da vida cotidiana, da vida ativa. A religião é um destes códigos que fazem a sociedade possível.

Da mesma forma, vivendo em sociedade as pessoas têm necessidade de explicar o mundo que as cerca. A religião, segundo Durkheim (1996), surgiu como forma primária de explicação do mundo e em satisfação à necessidade especulativa dos homens. Sendo a

“língua” e a explicação/justificação da sociedade, a religião traz em si as características e anseios básicos das sociedades; quase todas as grandes instituições sociais nasceram da religião, ela é a forma resumida da vida coletiva inteira e, se possui tudo que há de essencial na sociedade, pode-se dizer, segundo Durkheim, que “a idéia da sociedade é a alma da religião”. (DURKHEIM, 1996, p.462).

Por outro lado, a religião não está fundada na mentira, pois se não estivesse fundada na natureza das coisas ela teria encontrado resistências insuperáveis, antes disso, elas pertencem ao real e o exprimem e correspondem a condições dadas da existência humana, é, portanto, eminentemente social, e, como diz: “longe de ignorar a sociedade real e de não levá-la em conta, é a imagem dela, reflete todos os seus aspectos, mesmo os mais vulgares e repulsivos” (DURKHEIM, 1996, p.464).

O homem, para Durkheim, é capaz de conhecer apenas um mundo, que é aquele produzido pela experiência tanto externa quanto interna, somente ele possui a faculdade de conceber o ideal e, desta forma, ampliar o real fazendo do real e do ideal uma coisa só. A sociedade para manter-se e para adquirir consciência de si precisa de um esforço de concentração que determinará uma exaltação da vida moral, produzindo, por sua vez, um conjunto de concepções ideais, que a faz sobrepor-se às forças que dispõe para as tarefas do cotidiano. Assim, para Durkheim, estas concepções ideais do mundo não seriam um complemento para uma sociedade, mas corresponderiam ao ato pelo qual esta se faz e se refaz periodicamente, e, assim, para ele, a sociedade ideal, conforme idealizada pela sociedade real, não está fora desta mas faz parte dela. Ela, ao mesmo tempo em que constitui e determina o comportamento social, é constituída por ele e por isso continua a lhe responder, e a isso deve sua sobrevivência. A sociedade ideal serve para a superação das difíceis condições da sociedade real.



Desta forma, a religião não determina somente o conhecimento acerca do mundo como também a forma de conhecer o mundo. A religião, apesar de ter compromisso lógico, ao contrário da ciência, não tem problemas em especular, em criar realidades ideais, e por isso é, defende Durkheim, a única capaz de acompanhar os questionamentos humanos, uma vez que parte da ação, da vida cotidiana dos indivíduos. Desta maneira, os homens não devem à religião apenas a matéria de seus conhecimentos, mas igualmente a forma segundo a qual esses conhecimentos são elaborados (DURKHEIM, 1996).

De acordo com esta perspectiva, a religião é uma necessidade humana, pois permite ao homem superar as limitações reais e vislumbrar um mundo real que jamais alcançaria. O contato com a divindade através do culto permite ao homem ganhar as características sobrenaturais de seus deuses e, só através da religião o homem consegue ir além. É através dela que o homem consegue criar e recriar, ou seja, superar-se. A ciência, por exemplo, jamais daria isso ao homem, uma vez que o mantém preso ao mundo real. Segundo Durkheim, ainda que os deuses não existam e nem outra vida além desta, é a fé que move a sociedade. Mas esta é, sobretudo, uma manifestação social, ressalva Durkheim, pois por mais que pareça estar inteiramente no foro interior do indivíduo, é “na sociedade que se encontra a fonte viva da qual ela se alimenta”. (DURKHEIM, 1996, p.470).

Portanto, para Durkheim, há uma intrínseca relação entre a vivência cotidiana das pessoas e seus credos religiosos, que tanto são determinados pelo contexto social como o determinam, e não apenas existe na sociedade mas a torna possível pois funciona como um dos códigos que permitem a convivência entre os homens. Além disso, ela não é exterior a esta sociedade mas é feita por ela, constituindo um reflexo da mesma por mais que pareça pertencer a outro mundo ou a um mundo particular dos indivíduos.

A partir da mesma consideração de que a religião é um artifício social, Karl Marx (1964), no artigo *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*, irá tratar a religião

como mera criação imaginária, uma vez que inverte o mundo, à medida que dá ao mundo uma qualidade fantástica, e coloca em Deus o que não passa de mero reflexo humano. Segundo Marx, o homem não possui uma essência separada da base material/natural dos homens concretos, e neste sentido, não possui uma essência, ele não pode ter nada de abstrato que esteja fora do mundo, mas este mundo o constitui e o delimita. À medida que separa o homem dos homens concretos, ou seja, do mundo do homem (que, para Marx, é o próprio homem), a religião torna-se uma projeção fantasiosa, criada pelo Estado e pela sociedade. Desta forma, o mundo produz a religião, que se torna seu resumo, ou seja, que é feita de tudo o que é constituído este mundo, ao mesmo tempo em que se torna sua lógica e sua justificação.

A religião, para Marx, cumpre duas funções: é ao mesmo tempo a expressão da miséria real do povo como também o seu protesto, pois ao mesmo tempo em que é sua ilusão, portanto, o que os aprisiona, é o que os consola, como uma forma de alívio das classes oprimidas, sendo “alma de situações sem alma” (MARX, 1964, p. 78). Quanto mais se afasta da perspectiva ilusória, ou melhor, quanto mais aproxima os homens do mundo concreto pode ser uma dimensão de protesto, dada ao oprimido, segundo Marx, na medida em que se refere a uma dimensão não meramente objetiva do humano, mas a uma dignidade especial que é projetada em Deus. Porém, ao projetar num mundo fantasioso a emancipação, a religião constitui-se como uma barreira real da objetivação e, assim, “a abolição da religião enquanto felicidade ilusória dos homens é a exigência de sua felicidade real. O apelo para que abandonem as ilusões a respeito da sua condição é o apelo para abandonarem uma condição que precisa de ilusões. A crítica da religião é, pois, em germe, a crítica do vale de lágrimas de que a religião é a auréola”(MARX, 1964, p.78).

Superar a crença religiosa, desta forma, é superar a condição de alienação e reconquistar a razão, sair da situação de falsa consciência, é libertar-se da dominação. A crítica da religião, segundo ele, liberta o homem da ilusão e recupera-lhe a razão, faz dele

novamente dono de si. Esta é, segundo Marx, a tarefa da história que irá, superando a religião, estabelecer a verdade deste mundo.

Entretanto, é importante deixar claro que para Marx a religião não é apenas um fruto natural da vida em sociedade, como defende Durkheim, mas é instrumento da luta de classes, é mecanismo de dominação, resultante das condições materiais e está a serviço da classe dominante. À medida que ajuda a manter a estrutura econômico-política que fundamenta a sociedade, a religião acaba preservando as estruturas da opressão. A classe oprimida vê-se, assim, obrigada a reconhecer e admitir o fato de ser dominada, governada e possuída, como uma concessão do céu. A religião é “instrumento do carrasco” (MARX, 1964), uma vez que incorpora uma conservação e celebração da insignificância. Desta forma, segundo Marx, cabe abandonar a crítica da religião e voltar-se para a crítica da economia e da política para se alcançar a emancipação da miséria real, contra qual a religião protesta e perpetua. A partir da superação das condições que geram a objetivação dos indivíduos, ou seja, na medida em que for superada a exploração do homem na sociedade burguesa capitalista, a religião também deixará de ter razão de ser (MARX, 1964).

Michael Löwy (1998) ressalta, entretanto, que esta perspectiva de puro reflexo de Marx com relação à religião, só pode ser atribuída a um Marx ainda jovem em suas teorias. Segundo ele, em *A ideologia alemã*, de 1846, Marx começa a considerar os fatos religiosos, como todas as outras formas de ideologia, condicionados pela produção material e pelas relações sociais delas resultantes, mas também considera seu papel no processo de desenvolvimento de um sistema econômico, como importante para dar sustentação para o aprofundamento desse sistema. Desta forma, Marx irá considerar a gênese das diversas formas da consciência a partir das relações sociais, trazendo assim uma visão mais ampla da produção de idéias e representação, numa perspectiva muito mais dialética do que de reflexo, mostrando uma complementaridade entre estrutura econômica e estrutura religiosa.

Segundo Procópio Camargo (*apud* PIERUCCI, 1996), Marx teria percebido uma consciência profética, aberta à superação do existente e mesmo do possível, pois quando a religião separa e exalta em relação ao mundo existente valores humanos extremos, ela tende a suscitar motivações, expectativas e orientações no mínimo deslegitimadoras da sociedade vigente. Mesmo assim, não se pode dizer que considere esta a única e última função de todo tipo de religião, uma vez que mantém claramente o ideal de superação de todo tipo de manifestação religiosa, tratados em todo tempo por ele, como as outras formas de consciência, obstáculos a serem superados, possuindo a religião uma essência permanentemente conservadora, reproduzindo a lógica do modelo capitalista e sendo resultado e base do sistema moderno.

Segundo Löwy (1998), a principal contribuição de Marx à sociologia da religião foi a de tratá-la como mais uma das formas de “produção espiritual”, cuja história não pode ser desvinculada do desenvolvimento econômico social global da sociedade. Através de análises históricas, que não tratam diretamente sobre a religião, Marx reconhecerá a religião como uma das causas importantes das transformações econômicas que conduzem ao estabelecimento do sistema moderno (LÖWY, 1998).

Como os demais, considerando a religião como inteiramente ligada à conduta da vida em sociedade, Max Weber (2004) irá tratar da religião a partir da construção de uma individualidade histórica, onde parte de uma perspectiva do indivíduo localizado num complexo de conexões do ponto de vista de sua significação cultural, tendo a religião este papel formativo do indivíduo. A religião compõe, juntamente com outras esferas sociais, um importante fator de elaboração interpretativa e discursiva sobre a vida e a sociedade pelo qual os homens vivenciam e organizam a vida social, não natural, mas histórico. Porém, não pretende que sua análise seja simplesmente histórica, mas “tipológica” no sentido em que pretende examinar o que é tipicamente importante nas realizações históricas da ética religiosa.

A religião está, assim, completamente ligada à ação, os dogmas religiosos estão completamente ligados às atividades e práticas sociais. Por sua vez, a teoria da ação deve considerar, segundo ele, fatores internos e externos para a explicação de um fenômeno social e identificar entre eles um tipo específico de relação (WEBER, 2004).

Em um contraponto claro com o pensamento de Marx<sup>7</sup>, Weber (2004) diz ser a situação econômica gerada por idéias. O capitalismo, por exemplo, para finalmente se estabelecer teria travado uma luta contra o tradicionalismo, sendo necessário antes construir um espírito capitalista como fenômeno de massa, para que o modo de produção capitalista se estabelecesse materialmente. Dessa maneira, semelhantes formas de organização econômicas podem concordar com éticas econômicas muito diferentes, de forma que uma ética econômica não é simples função de uma forma de organização econômica e nem vice-versa. A influência religiosa na conduta da vida é apenas um dos determinantes da ética econômica e por isso, defende Weber (1982), só pretende retirar os elementos diretivos que influenciam mais fortemente a ética prática. Da mesma forma, a religião não é apenas um reflexo da situação de interesse material ou ideal.

Sua tese nega que a natureza da religião seja a de ideologia de uma camada social, ou resultado de um interesse material ou ideal. De acordo com Weber (1982) por mais incisivas que as influências sociais, determinadas econômica e politicamente, possam ter sido sobre uma ética religiosa em determinado caso, ela recebe sua marca principalmente das próprias fontes religiosas, que de tempos em tempos reinterpretem esta ética se ajustando às necessidades religiosas, que podem sofrer influências decisivas de outras esferas de interesse. Desta maneira, um estamento social pode exercer uma grande influência na construção de diferentes éticas religiosas, porém, “o tipo de uma religião, uma vez marcado, exerceu

---

<sup>7</sup> Embora, como ressalta Francisco Cartaxo Rolim (1986), Weber não tenha escrito sua obra como confronto às teses de Marx, nem como resposta ao materialismo histórico, mas isto tenha acontecido porque a postura metodológica weberiana tenha necessariamente que cruzar os caminhos do marxismo.

habitualmente uma influência de amplas conseqüências sobre o modo de vida de camadas muito heterogêneas” (WEBER, 1982, p.312). A religião prepara o caminho de um modelo econômico mas não é determinada exclusivamente por ele.

Segundo Reinhard Bendix (1986), Weber acreditava que as idéias a respeito da conduta econômica poderiam ter força por si só, além da indiscutível importância do interesse econômico em conjunção com ela. Segundo Bendix, a revisão das primeiras pesquisas econômicas e sociais de Weber deixa claro que ele afirmou a importância das idéias e do indivíduo, que para ele tinha relativa autonomia criativa, contra o coletivismo dos marxistas e dos evolucionistas sociais, mas que também destacou as bases sociais da ação individual, como fizeram os marxistas.

As idéias seriam pra Weber, diz Bendix, tanto causas como conseqüências. Em seu ensaio sobre a ética protestante, Weber visava demonstrar que a lógica inerente nas doutrinas teológicas e nos textos pastorais e os conselhos nelas baseados encorajavam, direta e indiretamente, o planejamento e a autonegação da busca do ganho econômico. Entretanto, não deixa de admitir que a ética protestante era apenas um dentre diversos fenômenos que apontavam na direção de um maior racionalismo nas várias fases da vida social, que apresentava um desenvolvimento muito peculiar na civilização ocidental, ligado de maneira mais ou menos direta ao desenvolvimento do capitalismo. Assim, o estudo da ética protestante simplesmente explorou uma fase dessa emancipação com respeito ao mágico, um “desencantamento do mundo” que Weber encarava como a peculiaridade distintiva da cultura ocidental (BENDIX, 1986).

De acordo com Weber (1982), as religiões encontram-se em diferentes fases de desenvolvimento, caminhando para um processo de racionalização. Em um momento mais inicial a atitude para com o sofrimento ganha um certo relevo, onde é tratado como sintoma de desagrado dos deuses e como um sinal de culpa secreta. Os afortunados carregavam a

culpa de serem afortunados e sentiam a necessidade de justificar e dar-lhes o direito à sua fortuna, desejavam ser convencidos de que a merecem em comparação com os outros, e este foi o serviço mais geral da religião. Por uma via diferente, porém, caminhou a avaliação do sofrimento como glorificação, como forma de alcançar poderes supra-humanos, acontecendo depois que o indivíduo, a fim de evitar ou eliminar os males relacionados com ele, passa agora a não se voltar para o culto em comunidade, mas procura o feiticeiro como conselheiro espiritual pessoal.

Essa individualização gerou, segundo Weber, com o prestígio dado aos mágicos, a formação de uma “comunidade” religiosa independente. Aliado a isso surge a anunciação e promessa de salvação dirigidas à massa, com mágicos e sacerdotes sendo responsáveis pela cura da alma. Outro passo foi dado quando desenvolveu-se a religiosidade de um redentor, que pressupunha o mito de um salvador, e daí uma visão “racional” do mundo. Esse salvador teria um caráter individual e universal, pois ao mesmo tempo que garantia a salvação do indivíduo, garante a todos os que se voltam para ele. Até aqui as promessas religiosas estão ligadas às condições ritualísticas e não às éticas, ou seja, não identificação necessária entre o profeta e as classes desfavorecidas. Porém, os oprimidos ou os ameaçados é que necessitam de um redentor, por isso a religião de redenção teve seu centro permanente entre as camadas sociais menos favorecidas, sendo um substituto racional da massa.

Conforme crescia a racionalidade das concepções de mundo, segundo Weber, crescia também a necessidade de uma interpretação ética do significado da distribuição das fortunas entre os homens, e a concepção metafísica de Deus e do mundo, por sua vez, dá respostas racionalmente satisfatórias às indagações quanto à base da incongruência entre o destino e o mérito. Ao mesmo tempo, a evolução de uma ética religiosa racional teve raízes positivas e primárias nas condições íntimas das camadas sociais que eram menos valiosas socialmente. Segundo Weber, mas do que valores do além, o homem em busca da salvação se preocupa

principalmente com atitudes ligadas ao aqui e agora, pois não são as idéias mas os interesses material e ideal que governam diretamente a conduta do homem. Esse ascetismo religioso, observado principalmente entre os puritanos, faria com que os bens materiais ganhassem um poder crescente e finalmente inexorável sobre as vidas humanas como em nenhum período anterior da história. Mas, segundo Weber (1982), com o passar do tempo, com o capitalismo repousando em bases mecânicas, a religião se tornaria cada vez mais dispensável para dar sentido à conduta de vida capitalista.

Por fim, Weber (1982) aponta que na modernidade, através do progresso científico, chegamos ao ponto em que não há forças misteriosas incalculáveis, mas que podemos em princípio dominar todas as coisas pelo cálculo. O processo de intelectualização teria como efeito o “desencantamento do mundo”, e as respostas mágicas religiosas não seriam mais suficientes. Em suas palavras: “O destino dos nossos tempos é caracterizado pela racionalização e intelectualização e, acima de tudo, pelo ‘desencantamento do mundo’. Precisamente os valores últimos e mais sublimes retiraram-se da vida pública, seja pelo reino transcendental da vida mística seja pela fraternidade das relações humanas diretas e pessoais” (WEBER, 1982, p.182). Por essa perspectiva, a religião estaria condenada, na modernidade, à reclusão da esfera privada, com um espaço cada vez mais diminuído na vida dos indivíduos. Esta seria, em resumo, sua teoria de secularização do mundo.

Weber, portanto, considerando a religião diretamente ligada à vida em sociedade, irá procurar, nas diferentes religiões que estudou, os típicos comportamentos religiosos resultantes da formação econômica e social da sociedade, apontando para um processo de intelectualização das religiões, quando ganham força explicativa do mundo mas perdem em termos mágicos, e para um conseqüente processo de racionalização e secularização do mundo, que aos vai dispensando as formulações religiosas para se explicar e justificar suas ações, processos esse que acompanham a atomização dos indivíduos e a assimilação cada vez maior



da lógica capitalista advindas da modernização das sociedades. Implícito a esta explicação está o fato de considerar a existência de um papel de acomodação do mundo realizado pela religião no início do processo de modernização das sociedades, apesar de não servir somente para isso, por ter suas fontes próprias, mas pode ser fonte de explicação do que acontece no mundo, por estar tão marcada por ele, até quando não tiver mais significado neste mundo.

Apesar das críticas que serão apresentadas a estes autores, é impossível negar a contribuição que oferecem para a reflexão do tema da relação entre religião e política. A reflexão de Durkheim sobre a importância das práticas e pensamentos religiosos na formação dos grupos sociais, mostrando seu caráter político e social, ressaltando que pertencem a este mundo. As considerações de Marx que nos fazem refletir sobre a relação que têm as religiões com a estrutura econômica do mundo, mostrando que não são esferas completamente autônomas mas que acompanham e participam das lutas entre as classes. E as contribuições de Weber, que nos fazem ver que as religiões são marcadas por seu tempo e construídas a partir de um lugar no mundo, são colaborações destes autores que constituem os pressupostos de onde partimos nessa pesquisa. Entretanto, muitas considerações podem ser feitas sobre as implicações destas leituras do campo religioso, sobretudo no debate acadêmico, onde serve de inspiração para frutíferas discussões, como veremos a seguir.

## **1.2. O lugar da Religião no mundo moderno: a perspectiva contemporânea dos defensores da secularização.**

O debate contemporâneo gira em torno principalmente dos efeitos da modernidade no comportamento religioso das sociedades ocidentais, e as implicações sociais disso, partindo freqüentemente da teoria da secularização weberiana. Essa reflexão é importante porque dela derivam quase todas as perspectivas de análise, contrárias ou favoráveis a ela, que discutiremos aqui. A teoria da secularização, entretanto, não está dada ou não é adotada de

uma mesma forma por aqueles que a usam, antes é fruto de diferentes interpretações e muitas críticas como veremos a seguir. Os debates sobre esta teoria têm como raiz discursiva as reflexões de pesquisadores norte-americanos do tema, entretanto, já provocou amplíssima reflexão na sociologia da religião brasileira com posições claramente marcadas e situadas no contexto internacional.

Uma das mais importantes leituras que inspirou outras muitas reflexões, se tornando referencial da sociologia da religião norte-americana, foi aquela feita pelo americano Peter Berger (1985). Este autor definia a secularização como o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos. A secularização, segundo ele, afeta a totalidade da vida cultural e simbólica e pode ser observada no declínio dos conteúdos religiosos nas artes, na filosofia, na literatura e, sobretudo, na ascensão da ciência, como uma perspectiva autônoma e inteiramente secular, do mundo, e não só isso, mas um número crescente de indivíduos passa a encarar o mundo e suas próprias vidas sem recurso às interpretações religiosas. Símbolo maior deste processo, o protestantismo, segundo Berger (1985), despiu-se tanto quanto possível dos três mais antigos e poderosos elementos concomitantes do sagrado: “o mistério, o milagre e a magia”, atestando o “desencantamento do mundo” em si.

O protestantismo, ao abolir as mediações entre o mundo e o sagrado, funcionou como um prelúdio historicamente decisivo para a secularização, qualquer que tenha sido a importância de outros fatores, “já que nada restou ‘entre’ um Deus radicalmente transcendente e um mundo humano radicalmente imanente [e, depois disso,] verdadeiramente, ‘Deus está morto’”(BERGER, 1985, p.124). Apesar de o catolicismo ter barrado o processo de racionalização ética, as legitimações religiosas do mundo perderam sua plausibilidade não apenas para uns poucos intelectuais e outros indivíduos marginais, mas para amplas massas de

sociedades inteiras, liberando movimentos de pensamento crítico que radicalmente desalienaram e humanizaram a realidade social.

Segundo Ricardo Mariano<sup>8</sup>, a perspectiva de Berger sustenta que o pluralismo religioso possui caráter secularizador por multiplicar o número de estruturas de plausibilidade, relativizar o conteúdo dos discursos religiosos concorrentes, torná-los assunto privado, subjetivá-los e, em razão disso, gerar ceticismo e descrença. Segundo Danièle Hervieu-Léger (1997), para Peter Berger a tradição religiosa é ao mesmo tempo um lembrança permanente da experiência fundadora e uma proteção contra os efeitos desestruturadores que ela comporta também. Herdeiro da tradição durkeimiana, defende que quanto mais a tradição se elabora intelectualmente, mais ela se endurece e mais se afasta da extrema riqueza da experiência que ela mantém presa na rede dos conceitos filosóficos e teológicos. Diante dos renascimentos religiosos atuais, como diz Hervieu-Léger (1997), sobretudo diante do surgimento dos chamados “novos movimentos religiosos”, os defensores desta teoria diriam haver um reinvestimento da religião na sociedade moderna, e esta estaria, assim recuperando sua força.

Outras interpretações, entretanto, foram dadas à tese de secularização do mundo. Segundo Danièle Hervieu-Léger (1997), outra é a interpretação weberiana, pois, defende ela, a experiência emocional primitiva apresenta-se em Weber como experiência pobre, tendo poucos efeitos na vida quotidiana, uma vez que se tratam de experiências individuais e episódicas. A institucionalização ao invés de esvaziar a experiência primitiva de sua substância, inaugura um processo de sistematização e racionalização das representações e práticas religiosas, o que produz um universo simbólico cada vez mais rico e complexo, com maior potencial explicativo do mundo. Esse processo, ressalta Hervieu-Léger, decorre das transformações e complexificações do universo social e econômico, ao mesmo tempo que expressa a necessidade de sentido deste universo.

---

<sup>8</sup> Disponível no sítio: [http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/ricardo\\_mariano.htm](http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/ricardo_mariano.htm), último acesso no dia 04/01/2008

Segundo Ricardo Mariano, em releitura da teoria weberiana, a separação Estado-Igreja teria impulsionado o processo de secularização, pois o Estado, além de adquirir autonomia em relação ao grupo religioso ao qual se aliava, amplia ainda mais sua dominação jurídica e política sobre a esfera religiosa. Esta separação teria acabado com as pretensões dos grupos religiosos em impor suas normas ao conjunto da sociedade. “Mais que isso, a secularização do aparato jurídico-político, além de tornar o direito a um só tempo autônomo e supremo em relação às outras formas de ordens normativas, relativiza, relega a segundo plano e, em grande parte, desqualifica as outras fontes de normatividade”, subordinando todos grupos da sociedade, inclusive os religiosos, à dominação racional-legal do Estado moderno.

Essa ruptura entre Estado e Igreja, entretanto, se dá inserida no processo de modernização das sociedades ocidentais. Essa modernização, como destaca Rodrigo Portella (2006), se caracteriza pela “colocação do indivíduo como medida e como fim”. A individualização e racionalização dá ao ser humano o lugar central na constituição da norma e do sentido, que antes pertencia a um cosmo sagrado externo e superior ao homem gerido por instituições religiosas que a davam coesão social e cultural. “Já não seria mais o cimento da coesão cultural-social ditado pela religião o que daria o sentido ordenador da realidade e do social, com suas mediações, mas doravante a própria racionalidade, a própria independência de escolha racional centrada no indivíduo autônomo” (PORTELLA, 2006).

O processo de secularização, acompanhado dessa nova concepção do indivíduo, dará um novo sentido à religião que passará a ser compreendida como sendo de importância secundária nas questões referentes à significação e ordenação do mundo, não apenas no campo político como também no campo cultural. Isto fez com que a religião fosse sendo limitada cada vez mais à esfera privada da vida dos indivíduos, “mais que nunca o indivíduo torna-se livre, autônomo também na esfera simbólica, tornando a identidade social (inclusive

religiosa) algo privado” (PORTELLA, 2006), e, mesmo na esfera privada, com poucas influências sobre as escolhas éticas e cognitivas dos indivíduos.

Assim, mesmo que o processo de secularização não represente o fim da religião, ele a altera profundamente, pois ainda que apareça sob novas formas não modifica o todo social. Tanto os indivíduos quanto o Estado não precisam esperar mais a opinião das instituições religiosas para gerir a sociedade e a vida, e se consideram esta opinião, o fazem como a outra qualquer, como defende Rodrigo Portella,

“Os indivíduos até buscam nas tradições/instituições esses elementos, mas o fazem a partir da subjetividade de suas experiências, sem fidelidades a identidades fixas, ultrapassando fronteiras antes bem delimitadas e borrando-as. Cada vez mais estes (micro) cosmos - de sínteses ou fragmentos - nomizadores não dependem de regulações institucionais e adesões de fé e sentido unívocas e lineares, mesmo que construções independentes de sentido e fé, isto é, de religião, tomem por empréstimo elementos das tradições religiosas já existentes, numa seletiva escolha daquilo que funciona e faz sentido.”(PORTELLA, 2006, p.101).

A “saída” para a religião, se ainda quiser ser aceita racionalmente no mundo, como constata Marcelo Camurça (2003), é se afirmar na esfera dos valores, não mais central, mas com o fim de estruturar suas “imagens do mundo”, sobrevivendo na esfera do privado, como instância de produção de sentido em nível subjetivo.

Juntamente com este processo, o Estado liberal republicano irá assegurar o direito à liberdade religiosa e o direito ao livre exercício dos cultos e, como causa e consequência ao mesmo tempo, permitirá a pluralização do espaço religioso. “A proteção estatal à liberdade religiosa possibilita tanto a apostasia, ou a mudança de religião conforme as preferências pessoais dos indivíduos, quanto o ingresso e a formação de novos grupos e movimentos religiosos” (MARIANO, 2008).

Com isso, os intérpretes da teoria da secularização weberiana, sobretudo os de matriz norte-americana, irão defender que a desmonopolização religiosa do Estado e a consequente liberdade religiosa provocaram o surgimento de novas manifestações religiosas ou o

reavivamento de religiões antes marginalizadas ou discriminadas. A explicação se faz com o argumento de que se agora o Estado já não responde aos interesses de uma instituição religiosa em particular, levantada a bandeira da liberdade religiosa, e mesmo protege religiões outrora excluídas, há um aumento da oferta religiosa e da concorrência por seguidores acompanhado por aumento da adesão e trânsito religioso, da maneira em que ocorre nos mercados econômicos. Em ambientes de liberdade religiosa e crescente pluralização, chega-se a pensar, inclusive, um modelo de “defesa do consumidor religioso” para proteger as vítimas da mercantilização religiosa, como defende Pierucci (1996, p.p.284).

Desta forma, na explicação dos defensores da teoria da secularização, com o processo de modernização das sociedades ocidentais, responsável pela atomização dos indivíduos, distanciando-o sempre mais das tradições religiosas, na sociedade ocidental moderna e secular, onde as instituições religiosas pouco representam para a construção das estruturas sociais, e o Estado toma suas decisões independente delas, as religiões, cada vez mais plurais, são tidas como mercadorias e os indivíduos, ao invés de um todo de significação herdado de um dogma religioso, constroem suas explicações do mundo sobre um mosaico onde só uma das partes corresponde a valores religiosos, que podem ter diversas origens, dependendo de suas escolhas enquanto consumidor.

Além das características apresentadas até aqui pelos defensores da tese de secularização, há ainda, como aponta Weber, uma etapa importante para que o processo de secularização aconteça, a saber, o processo de “desencantamento do mundo”, que constitui, na contemporaneidade, um outro “nó” de discussão sobre a secularização. Segundo Marcelo Camurça (2003), interpretando Weber, o “desencantamento do mundo” é produto do avanço do conhecimento científico sobre a natureza e o processo de desmistificação dos mistérios sobre os fenômenos naturais, transforma as “imagens religiosas do mundo” tornando-as mais sistematizadas e abstratas e menos dependentes de seres mágicos. Com este processo as

religiões buscariam explicações do mundo mais racionalizadas, sistematizadas logicamente, resistindo sempre mais às manifestações mágicas do sagrado por seu caráter irracional.

Nesse ponto específico as leituras do processo de secularização se dividem. Para alguns autores, que se dizem mais próximos à interpretação weberiana, a racionalização das religiões e a perda de seu caráter mágico representaria sua maneira de se estabelecer no mundo de maneira mais duradoura, uma vez que se torna capaz de dar explicações lógicas a este mundo, fazendo parte das interpretações e justificações dadas pelos indivíduos, ultrapassando as barreiras da esfera privada. Já para outros, a racionalização apontaria para o enfraquecimento das religiões, para sua necessidade de adequação ao mundo, perdendo o que a fazia original, caminhando, como previa Weber, para seu desaparecimento.

No cenário atual, diante do surgimento de movimentos religiosos de caráter emocional e popular, alguns estudiosos, inspirados nessa segunda interpretação, apostam numa volta revanchista da religião, já que ela volta a se apresentar segundo o que elas interpretam como sendo sua forma mais pura e forte, ou seja, de forma mágica e simples, ganhando adesão e ocupando o lugar deixado pelas religiões tradicionais. Reginaldo Prandi (1996) irá constatar, seguindo esta perspectiva, que apesar de vivermos hoje em cidade modernas, portanto, profanas e desencantadas, algumas religiões voltadas para práticas de caráter mágico vêm experimentando grande sucesso no Brasil. Segundo ele, as frações pobres das cidades, que viram ou se sentiram abandonadas por suas religiões originais, foram buscar outra forma de crer, outros meios de ter contato com o sagrado. Em suas palavras,

“Mas a presença massiva da religião na cidade, uma aparente contradição , mostra bem como se constitui hoje o leque de possibilidades de sentido: a cidade não precisa mais de deus, mas, para aqueles que a própria cidade deserda e desampara, deuses de todo tipo e rito podem ser fartamente encontrados. A cada culto se agregará um ou outro culto, até que extravasem todas as formas de combinação capazes de responder à criatividade do homem e da mulher, criatividade que a cidade, em todas as esferas, incentiva, premia e dela se alimenta.” (PRANDI, 1996, p.28)

Segundo Daniele Hervieu-Léger (1997), a corrente dos Novos Movimentos Religiosos, como chama, que associam os surtos emocionais contemporâneos a um processo mais amplo de “dessecularização”, fazem uma crítica explícita ou implícita da “frieza” das instituições religiosas e da pouca atenção que dão às necessidades emocionais de seus fiéis, justificando com isso a adequação destas instituições ao modelo moderno que as torna um campo separado e especializado, atribuem assim um protagonismo nesse processo às instituições sendo elas as causadoras como também quem pode reverter o processo de secularização.

Para a autora, partindo da visão da racionalidade instrumental weberiana, poderíamos dar uma resposta diferente e melhor que essa, concluindo que os novos surtos emocionais, uma vez que nada representam para a construção de um universo simbólico, acompanham o processo de perda do poder explicativo das religiões. Mesmo que não se possa dizer que a necessidade de significação e de identidade desapareceram no mundo moderno, como propõe esta perspectiva, seria enganoso, diz ela, pensar que estas “procuras de sentido” oferecem aos aparelhos simbólicos herdados do passado uma chance de reconquistar um lugar central na cultura contemporânea. E explica:

“A orientação puramente emocional de sua procura religiosa do sentido decorreria então *precisamente* do pleno êxito de sua integração no universo da racionalidade moderna, integração tão perfeita que despoja de qualquer plausibilidade, inclusive para eles próprios, a linguagem que, tradicionalmente, serve para dizer a sua experiência religiosa. Resta então o recurso a uma linguagem inarticulada, cuja capacidade de comunicação é essencialmente expressiva e poética: uma metalinguagem que evita, por definição, a confrontação direta com a linguagem da modernidade, confrontação da qual a linguagem religiosa saiu desqualificada” (HERVIEU-LEGER, 1997, p.43).

Defensor assumido da teoria weberiana da secularização Antônio Flávio Pierucci (1997), em uma reflexão que fez do “estado da arte” da sociologia da religião no Brasil, aponta para a existência de uma forte corrente, não só no Brasil como em todo contexto internacional, defensora de que estaríamos passando por um processo de “retorno do sagrado”



ou de “revanche de Deus” a despeito do processo de secularização das sociedades modernas apontado por Max Weber. Contra o velho paradigma hegemônico que descrevia o inevitável “eclipse do sagrado” começaram a convergir para essa atitude de desconfiança ou descaso em relação à tese da secularização pesquisas de todo formato sobre todo o tipo de religião e formas de religiosidade, concebendo um “dom da salvação” à própria sociologia da religião.

Essa euforia, segundo Pierucci (1998), deve-se ao fato de que, com efeito, as religiões têm-se revitalizado, expandido e multiplicado consideravelmente. Entre os claros fenômenos de “dessecularização” está a proliferação de formas de vida religiosa que a literatura sociológica tem agrupado sob o nome de “*Novos Movimentos Religiosos*”, essa multiplicidade crescente de manifestações e formações religiosas extra-eclesiais, para-eclesiais e não-eclesiais que as sociedades mais modernas do ocidente têm visto surgir e proliferar a partir dos anos setenta. A atual visibilidade midiática da religião massivamente professada, casada com o *marketing* religioso propriamente dito, tende a tornar o fenômeno ainda mais impactante, mais impressionante, mais irrefutável. Tudo passa agora, diz Pierucci (1998), como se a evidência bruta dos fatos significasse já, em si, uma radical falsificação da teoria da secularização, superando o paradigma da secularização atribuído a Max Weber.

O que acontece, segundo Pierucci (1998), é que, na maioria dos casos, falta a tais sociólogos da religião saber do que se está falando quando se fala de secularização. Estariam eles, de acordo com Pierucci, simplificando a teoria da secularização weberiana à medida que lhe atribuem um cunho evolucionista, supondo que de acordo com esta teoria a religião estaria fadada a morrer no capítulo final da “grande narrativa” weberiana do macroprocesso de racionalização ocidental, uma vez racionalizado o cristianismo por força de seu próprio desenvolvimento histórico. E, diante desta leitura “rala e tola”, como chama Pierucci, comemoram o fato desta profecia não estar se cumprindo.

Na mesma linha, Danièle Hervieu-Léger (1997), a aposta da falência da teoria da secularização seria feita sobre o erro de considerar a perspectiva weberiana como um esquema linear. Segundo ela, “desencantamento do mundo” e “racionalização” não passam de conceitos-limite, assim, lógicas secundárias podem vir a enxertar-se na lógica primeira da ‘desmocialização’ do religioso, produzindo efeitos em sentido contrário. Assim,

“A orientação puramente emocional de sua procura religiosa do sentido decorreria então precisamente do pleno êxito de sua integração no universo da racionalidade moderna, integração tão perfeita que despoja de qualquer plausibilidade, inclusive para eles próprios, a linguagem que, tradicionalmente, serve para dizer a sua experiência religiosa. Resta então o recurso a uma linguagem inarticulada, cuja capacidade de comunicação é essencialmente expressiva e poética: uma metalinguagem que evita, por definição, a confrontação direta com a linguagem da modernidade, confrontação da qual a linguagem religiosa saiu desqualificada”. (HERVIEU-LÉGER, 1997, p.43).

Segundo Pierucci (1997), é importante lembrar que Max Weber sempre foi metateoricamente avesso a previsões fechadas com pretensão nomológica no formato teleológico-hegeliano tipo filosofia da história. “A experiência de secularização é a de alguém poder sentir-se construindo uma comunidade política sobre os próprios e mundanos pés da política, com leis racionais, discutíveis e, portanto, revisáveis” (PIERUCCI,1997), e nas sociedades contemporâneas ocidentais isto é um dado, afirma Pierucci (1998). E, no ‘frigor dos ovos’, diz ele, trata-se mesmo de declínio da religião, de algo que já aconteceu e não apenas do que vai acontecer com a religião no Ocidente, pela perda estrutural da posição axial que ela ocupava nas sociedades tradicionais. E em reação às teses de defesa da força da presença religiosa, diz:

“Que não a tenha suprimido ou extirpado, vá lá, nem era o caso; mas...não a expulsou de onde? – pergunto eu. Havê-la banido do centro mesmo que articula arquitetonicamente a coesão do corpo social, pergunto eu, é pouco? Desbancá-la do seu papel de matriz cultural totalizante, insisto, é pouco? Terem abandonado o “dossel sagrado”, num processo altamente dinâmico e generalizado de especialização institucional, as esferas normativas do direito positivo moderno e da ética racional, as esferas expressivas da arte moderna e do entretenimento e, *last but not the least*, as esferas cognitivas intelectuais da filosofia e da ciência, é pouco? Pois me parece que foi assim, contentando-se com o pouco que sobrou para

a religião na moderna civilização ocidental – a saber, a esfera privado íntima, e olhe lá! -, que começou a tomar forma entre os cientistas sociais da religião essa atitude mental de valorização simpaticizante do “retorno ao sagrado (...)”(PIERUCCI, 1997, p.103).

Quanto à eclosão dos fenômenos religiosos ou dos “novos movimentos religiosos”, Pierucci (1997) aponta para o fato de que não põem em risco a tese da secularização. Segundo ele, na era dos fluxos globais se produzem, com maior frequência do que antigamente, processos locais mistos de “secularização-com-intensificada-mobilização-religiosa”. E vai além, o próprio processo de secularização da sociedade é a explicação da emergência atual de expressões religiosas não-tradicionais. Segundo Bryan Wilson, autor que Pierucci (1997) diz ter dado a explicação mais sofisticada a respeito do assunto, o crescimento dos novos movimentos religiosos encontra sua condição de possibilidade na perda de posição estrutural da religião (cristã) estabelecida ou hegemônica e, antes que sinal de reversão ou desmentido desse processo de declínio, constitui uma de suas melhores expressões.

Segundo esta perspectiva, com o aumento do número e da variedade de movimentos religiosos estaria crescendo também, sob o impacto da secularização, a falta de compromissos religiosos, sendo a religião incapaz de transformar a sociedade e a cultura. O consumidor religioso ficaria livre pra escolher até mais de uma experiência mística, mas cada compra feita pelo consumidor religioso não tem conseqüências reais para outras instituições ou para a estrutura do poder político. “Secularização tem que ser vista como desenraizamento dos indivíduos e, só enquanto tal, dessacralização da cultura. (...) E, doa a quem doer, a secularização é irrefreável e irreversível” (PIERUCCI, 1997, p.258). Segundo Camurça (2003), “inexiste, nessa (pseudo)pertença, a idéia de obrigação estável para com o grupo. Entra-se e sai-se de qualquer um deles com facilidade. A participação é marcada pelo desejo de auto-aperfeiçoamento de seus participantes” (CAMURÇA, 2003, p.57).

Assim, segundo Portella (2006), a relação entre secularização e sincretismo ou bricolagem evidencia que as escolhas e montagens religiosas subjetivas dos sujeitos já não

influenciam o todo social, já não definem uma ordem cultural e ética pela qual a sociedade poder-se-ia orientar. O aspecto religioso, portanto, tem, sob esta perspectiva, pouca ou nenhuma implicação sobre o campo social e político, pois corresponderia ou a uma igreja racional institucionalizada, cada vez mais fraca e sem explicações satisfatórias do mundo e por isso mais longe da construção de um universo simbólico, ou a um mercado religioso concorrencial de produtos religiosos que correspondem a pequenas possibilidades diante do universo de escolhas que podem fazer os indivíduos.

As explicações que apostam no ressurgimento da religião e nas vantagens que esse processo pode representar têm crescido na sociologia da religião no Brasil junto com o número de pesquisadores que professam ou praticam crenças religiosas, o que poderia explicar, segundo ele, o viés de tais interpretações do fenômeno. Ressaltam a vantagens da participação religiosa mas esquecem, diz ele, “que toda a forma de religião é uma forma histórica de dominação; que toda religião ética é, basicamente, repreensão das nossas melhores energias vitais e que a sociologia da religião só é possível porque tem na crítica moderna da religião sua condição pós-tradicional de possibilidade enquanto ciência” (PIERUCCI, 1997, p.257).

Assim, além de considerar como pouco relevante o papel da religião no mundo moderno, Pierucci ainda considera que, quando e onde existe, a religião é conservadora de uma situação de dominação e alienação do mundo. Neste momento Pierucci (1997) deixa claro a influência que tem dos pensamentos de Pierre Bourdieu sobre o campo religioso, que no que diz respeito a essa perspectiva da religião enquanto conservação tem sido importante marco inspirador de interpretações, valendo aqui uma rápida passagem sobre seus argumentos.

Pierre Bourdieu (1974) parte das concepções clássicas, discutidas anteriormente, para construir seu pensamento social da religião. Segundo ele, a tradição representada por

Durkheim, trata a religião como uma língua, como um instrumento de comunicação e enquanto “um veículo simbólico a um tempo estruturado e estruturante” (BOURDIEU, 1974, p.28), e a vê como necessária para a construção de um consenso social quanto ao sentido dos signos e quanto ao sentido do mundo, sendo responsável pela interação lógica e social das representações coletivas. Esta tradição tem bases assumidamente estruturalistas e sua principal contribuição, segundo ele, consiste em fornecer os instrumentos teóricos e metodológicos que permitem descobrir a lógica imanente do mito ou do rito.

Segundo Bourdieu, apesar de suas contribuições, esta perspectiva teórica é perigosa porque, além de deixar de lado a questão das funções econômicas e sociais dos sistemas míticos, esvazia a análise da sua dimensão simbólica, tratando a religião, assim como a língua, como produto do trabalho anônimo e coletivo de sucessivas gerações, abstraindo “tanto a posição dos produtores no campo de produção como as funções que estes objetos simbólicos cumprem para os produtores e para as diferentes categorias de consumidores” (BOURDIEU, 1974, p.30). O que Durkheim não consegue perceber, segundo Bourdieu, é que as “funções sociais”, como as que cumpre a religião, tendem sempre a se transformarem em funções políticas na medida em que têm a função lógica de ordenação do mundo, sendo portanto arbitrária, e legitimando diferenças.

De acordo com Bourdieu (1974), as transformações tecnológicas, econômicas e sociais, correlatas ao nascimento e ao desenvolvimento das cidades e aos progressos na divisão do trabalho e à aparição da separação do trabalho intelectual do trabalho material, conforme descrito por Marx, contribuíram para a racionalização e moralização das necessidades religiosas. Entretanto, para Bourdieu, elas não são as únicas responsáveis pela gênese e explicação do comportamento religioso. Tentar compreender o processo de sistematização e de moralização como efeito direto e imediato das transformações econômicas

e sociais, como faz Marx, é ignorar que a eficácia própria destas transformações limita-se a tornar possível a constituição progressiva de um campo religioso relativamente autônomo.

Os limites da percepção de Marx, para Bourdieu (1974), estão em que não teria considerado que a religião, apesar de profundamente marcada pela luta de classes, não pode ser entendida somente a partir dela, como uma dimensão desta luta, mas tem seus mecanismos próprios de luta, ainda que totalmente imersa na sociedade de classes. Neste sentido, diz ele, quando trata de explicar o poder simbólico, o pensamento marxista é muito mais obstáculo do que auxílio, pois tende a omitir a existência de agentes especializados de produção.

Já Weber, que segundo Bourdieu (1974), da mesma forma que Durkheim, ressalta a dimensão mundana da vida religiosa, porém, não a vê como simples produto de operações intelectuais, mas correlaciona o conteúdo do discurso mítico com os interesses religiosos daqueles que o produzem, que o difundem e que o recebem. Weber escapa, segundo Bourdieu (1974) tanto da leitura de autonomia absoluta do discurso religioso como da teoria reducionista que torna este discurso o reflexo direto das estruturas sociais. Mas aproxima-se de Marx ao afirmar que a religião cumpre uma função de conservação da ordem social, contribuindo para a legitimação do poder. Ele vê, para além de Marx e Durkheim, diz Bourdieu, a gênese histórica de um corpo de agentes especializados, que serão produtores da mensagem religiosa, privilegiando em suas análises os interesses específicos que os animam e as estratégias que empregam em suas lutas.

No campo religioso a dominação simbólica ocorre, segundo Bourdieu, a partir dos processos de sistematização e moralização das práticas e das representações religiosas. Segundo ele, o resultado desse processo de racionalização é a monopolização por um grupo de especialistas religiosos dos bens de salvação, sendo estes reconhecidamente detentores exclusivos de tal poder. Assim, a constituição de todo campo religioso acompanha a desapropriação objetiva de todos os que dele são excluídos e que se transformam por essa

razão em leigos destituídos do capital religioso e reconhecendo a legitimidade desta desapropriação pelo simples fato de que a desconhecem enquanto tal. Desta forma, na medida em que exclui e que provoca uma aceitação desta dominação, o processo de construção do campo religioso é violento, pelo menos simbolicamente.

Na medida em que constrói a experiência, uma vez que delimita o que merece ser discutido e o que está fora de discussão, e consagra a experiência pelo simples fato de explicitação, a religião está predisposta a assumir uma “função ideológica, função prática e política de absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário” (BOURDIEU, 1974, p.46), o que só irá conseguir, segundo ele, quando mobilizar a força material ou simbólica possível de ser mobilizada por um grupo ou uma classe, assegurando a legitimação de tudo que define socialmente este grupo ou esta classe. A este respeito, Bourdieu (1974) faz uma ressalva importante, segundo ele, é importante distinguir o efeito de consagração que todo o sistema de práticas e de representações religiosas tende a exercer do efeito de conhecimento-desconhecimento. Para ele, a objetividade dos esquemas de pensamento religioso fundamenta-se na produção do desconhecimento dos limites do conhecimento que tornam possível e com base em um verdadeiro sistema de questões que não é questionado. Assim, mesmo as guerras religiosas e os movimentos contestatórios fazem parte da luta de classes, uma vez que o esquema é o mesmo tanto para as religiões das classes dominantes quanto para as classes dominadas.

Neste instante Bourdieu começa a aproximar-se progressivamente da análise marxista, à medida que começa a analisar o fenômeno religioso político e estruturalmente. A importância sociológica que tem a religião, segundo Bourdieu, assim como para Weber, reside no interesse embutido em suas práticas, ou melhor, como o interesse de um grupo ou de uma classe encontra em determinado tipo de crença ou prática religiosa e na produção, reprodução, difusão e consumo de um determinado bem de salvação, a forma de reforçar o

poder de legitimação do arbitrário, sendo capaz de mobilizar a força material e simbólica possível de ser mobilizada por este grupo ou classe ao legitimar as propriedades materiais ou simbólicas associadas a uma posição determinada na estrutura social. Há dentro do campo religioso, segundo Bourdieu, uma luta pelo poder na qual diferentes instâncias religiosas, indivíduos ou instituições lançam mão do “capital religioso” na concorrência pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e do exercício legítimo do poder de modificar em bases duradouras as representações e práticas dos leigos, ou seja, o *habitus* religioso. Este capital religioso irá depender, sobretudo, da demanda e da oferta religiosa do momento e contexto.

Para Bourdieu, a função social da religião não é outra se não a de fornecer aos leigos justificações de existir em uma posição social determinada, de existir como de fato existem, ou seja, com todas as capacidades que lhes são socialmente inerentes, além das justificações aos seus sofrimentos e angustias existenciais, e por outro lado, justificando a hegemonia das classes dominantes. Observando o fato religioso de uma perspectiva puramente sociológica, diz Bourdieu, ou seja, como a expressão legitimadora de uma classe social, percebe-se que as experiências religiosas estão limitadas pelas posições de classe, sendo esta a condição social que deve ser preenchida para que seja possível esta experiência vivida. Assim, conclui Bourdieu,

“(…) tendo em vista que o interesse religioso tem por princípio a necessidade de legitimação das propriedades vinculadas a um tipo determinado de condições de existência e de posição na estrutura social, as funções sociais desempenhadas pela religião em favor de um grupo ou de uma classe, diferenciam-se necessariamente de acordo com a posição que este grupo ou classe ocupa a) na estrutura das relações de classe e b) na divisão do trabalho religioso” (BOURDIEU, 1974, p.50).

Neste contexto, a mensagem mais capaz, segundo Bourdieu, de satisfazer o interesse religioso de um grupo determinado de leigos, e de exercer sobre ele o efeito propriamente simbólico de mobilização que resulta do poder de absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário, é aquela que lhe fornece um sistema de justificação das propriedades que estão



objetivamente ligadas ao grupo na medida em que ocupa uma determinada posição na estrutura social. A maior prova disso é a espantável harmonia observável entre as práticas religiosas em uma dada sociedade em um dado tempo, os interesses propriamente religiosos e a clientela privilegiada neste momento, resultado, segundo ele, de recepção seletiva e de uma reinterpretação da mensagem religiosa, de forma que, como se pode observar, a mensagem original das religiões nunca permanece única.

A luta política se dá assim na dimensão simbólica, e é a luta para que uma visão seja considerada legítima no mundo social, ou seja, que seja reconhecida, que acumule capital simbólico. Isso não quer dizer, entretanto, que a violência simbólica possa ser vencida apenas com as armas da consciência e da vontade, ou que a transformação das relações de dominação vá resultar somente por uma tomada de decisão religiosa, ética ou política, mas que qualquer transformação deste tipo tem que passar pela luta simbólica.

A luta simbólica não se dá, para ele, em nível de Estado, mas em vários sistemas simbólicos, que derivam sua estrutura da divisão do mundo em classes antagônicas e constroem um consenso em torno do sentido da lógica de inclusão e exclusão, cumprindo um papel de integração e distinção. E estas “funções sociais” tendem a se transformarem em funções políticas, à medida que se encarregam da tarefa de diferenciação social e legitimação das diferenças. Para Bourdieu, portanto, o sistema religioso, enquanto sistema simbólico, é um veículo de poder e de política, “a religião cumpre um papel em favor do ‘corpo social’ como um todo em termos da questão das funções que a religião cumpre em favor das diferentes classes sociais de uma determinada formação social, em virtude de sua eficácia propriamente simbólica” (1974, p.33).

A religião assume o poder de legitimar as propriedades materiais ou simbólicas associadas a uma posição determinada na estrutura social, poder, portanto, de legitimar o arbitrário. Com ela contam os leigos para livrá-los da angústia existencial da contingência e

da solidão e também para lhes dá justificações de existir em uma classe social determinada, com todas as propriedades que lhes são socialmente inerentes. Estas funções sociais são desenvolvidas, entretanto, em favor de uma classe de acordo com a posição que esta classe ocupa na estrutura das relações de classe e na divisão do trabalho religioso.

Desta forma, para Bourdieu, a função externa do campo religioso é a de “legitimação da ordem estabelecida na medida em que a manutenção da ordem simbólica contribui diretamente para a manutenção da ordem política”. Para ele, para cada relação entre as forças materiais e simbólicas constitui-se o campo religioso correspondente, há, portanto, uma forte relação entre estrutura material e ordem simbólica, entre *habitus* e campo.

Como vimos, apesar da crítica aberta a Marx, que segundo Bourdieu, teria feito uma análise muito voltada á função da religião, e uma declarada aproximação a Weber, que teria ido mais fundo neste processo de construção do dogma religioso, Bourdieu não escapa à análise marxista segundo a qual a religião funciona apenas como instrumento de dominação, sempre ligada e voltada aos interesses da classe dominante. Apesar de inegavelmente escapar da simples dedução estrutura-superestrutura, e enxergar a religião como ela mesma resultante de uma luta simbólica pelo reconhecimento, Bourdieu parece apontar para um constante serviço deste campo à classe dominante, como se fosse esta a razão própria de sua existência e sua inevitável constituição.

Como vimos, as interpretações clássicas sobre o papel desempenhado pela religião no mundo, incluindo o campo político, são referenciais que pautam a visão que se tem sobre as religiões ainda hoje. Durkheim, Marx e Weber teriam por diferentes caminhos construído um escopo teórico revisitado cada vez que pretende falar de religião. Na produção acadêmica brasileira, entretanto, se recorre mais frequentemente às considerações weberianas da religião na modernidade, prevalecendo dentre as diferentes interpretações, aqueles argumentos que apontam para um crescente esvaziamento da religião de seu papel de baliza ao

comportamento dos indivíduos e sistemas, e sua resignação cada vez maior a uma esfera privada. Além disso, no bojo do projeto de busca da essência da religião, e referenciados pelas considerações de Pierre Bourdieu, apontam para um papel conservador que ela teria, no sentido de sempre servir à ordenação do mundo, à sua condição de aceitação de estatutos e supressão de conteúdos críticos.

### **1.3. Religião e Política: perspectivas alternativas.**

Muitos são os trabalhos dedicados à leitura do campo religioso brasileiro baseados no conjunto de idéias acima descritos, sobretudo aqueles dedicados ao estudo do surgimento dos novos movimentos religiosos e, em particular, do rápido crescimento do movimento evangélico pentecostal no Brasil. Entretanto, um bom número de críticas, acompanhadas de pesquisas acadêmicas, também foram feitas à tese da secularização, colocando em questão os apontados efeitos da modernidade e da secularização sobre a religião, como a privatização da esfera religiosa, o desencantamento do mundo, a mercantilização do campo religioso e a leitura do homem moderno, como também à própria construção do conceito, sua generalização e simplificação. Vejamos agora sobre quais argumentos se faz a crítica.

Jose Casanova (1994), diante de manifestações religiosas na esfera pública na década de 80 como a revolução islâmica no Irã, o movimento Solidariedade na Polônia e a emergência pública do protestantismo fundamentalista na política americana, dentre outros exemplos, considerou o aspecto público de tais movimentos e apontou para um processo que chamou de “desprivatização” das religiões no mundo moderno. Segundo ele, as religiões tradicionais espalhadas no mundo não estão mais aceitando a posição marginal e privatizada que as teorias da modernidade bem como as teorias da secularização reservaram para elas. Isso fica patente, diz ele, na natureza religiosa de muitos movimentos sociais que cada vez

mais cobram um lugar na esfera secular, no Estado e no mercado econômico. Similarmente, instituições e organizações religiosas têm se recusado a restringirem-se ao cuidado pastoral individual das almas e continuam a levantar questões referentes à moralidade da esfera pública exigindo uma “renormativização” desta esfera, resultando em uma “repolitização” das religiões privadas e a “renormativização” das esferas pública e privada (CASANOVA, 1994).

A emergência de novos desenvolvimentos históricos mostram, segundo Casanova (1994) que a tese da secularização precisa ser repensada, não necessariamente abandonada, mas tratada como um conceito. A defesa da tese da secularização é feita, diz ele, por três diferentes proposições: secularização como declínio da religião; secularização como diferenciação e secularização como privatização. A afirmação de que a religião irá desaparecer com a progressiva modernização é uma noção que tem se mostrado empiricamente falsa, como ele aponta, e deriva genealógicamente da crítica iluminista da religião. Já a tese de diferenciação das esferas política e religiosa é ainda possível de ser definida através da teoria da secularização. Mas sustentar a tese de que a diferenciação moderna necessariamente implica na marginalização e privatização da religião, não pode, segundo ele, ser defendida por muito tempo.

O problema desta teoria se dá, segundo Paula Montero (2003), desde a sua construção, já que, como coloca Casanova (1994), ela não seria discutida como um conceito mas já como uma teoria. Segundo Montero (2003), Weber fixa a noção de secularização como “categoria sociológica” para designar a perda do peso político do religioso, e não como um “processo político”, assumindo assim uma postura prescritiva, uma vez que na sua composição tipológica do processo o coloca no bojo da modernização, como fruto esperado e certo desta, e não como um compósito histórico e localizado de lutas, que nem sempre terão o mesmo caminho e destino. Assim, “mesmo antes de se tornar um processo empiricamente observável,

a idéia da secularização já se constituía em fundamento da emancipação de um tipo de pensamento que torna a religião seu objeto” (MONTERO, 2003, p.38).

Segundo Bendix (1986), apesar de considerar toda generalização uma vitória precária sobre a infinita complexidade dos fatos e de não deixar claro em nenhum momento uma relação causal quanto ao fenômeno religioso, Weber propõe para cada religião um modelo não-histórico ou, como colocamos anteriormente, uma simplificação tipológica. Para Weber, observa Bendix, todas as religiões procuram dar orientação ética às atividades mundanas de seus seguidores, quer essa orientação inclua uma ética econômica explícita ou não. A análise de Weber concentrou-se nas relações entre crenças religiosas, o status e a estrutura de poder dos grupos que compõem uma sociedade. O objetivo específico de Weber era analisar as condições sociais sobre as quais a inspiração carismática de uma minoria se tornou primeiramente o “estilo de vida” de um estamento distinto e, com o tempo, a orientação dominante de toda uma civilização. Para cada estamento dominante em uma sociedade há, segundo Weber, valores e idéias também dominantes, valendo também o contrário, para determinada idéia ou valor que observamos deveríamos procurar o estamento cujo estilo de vida material e ideal estes tendem acentuar.

Ainda segundo Bendix (1986), para Weber as religiões seriam transmissores de cultura que emprestariam grande estabilidade a uma sociedade. A orientação religiosa dos grupos dominantes torna-se o ideal convencional que o povo em geral, com o tempo, aceita como consequência da dominação. Uma vez estabelecido o domínio dessas crenças convencionais, pode ser ele explicado em termos da “expressão de aprovação e desaprovação” que induz os homens a se conformarem.

Por essas conclusões, apesar de suas ressalvas, o método weberiano, diz Bendix (1986), é baseado em generalizações indutivas. Além disso, à medida que faz afirmações

sobre quais tipos de reações correspondem a quais condições da existência humana, dá explicações causais funcionais. Diante disso, Bendix (1986) assim resume seu método:

“Sociedades diferentes enfrentam problemas semelhantes, como, por exemplo, a ameaça às autoridades seculares implícita na profecia religiosa. Uma vez que tal problema seja definido, torna-se produtivo examinar como ele foi abordado em diferentes sociedades e as diferentes abordagens desse modo reveladas podem ser relacionadas a outros aspectos das respectivas sociedades” (BENDIX, 1986, 223).

O problema desse método, segundo Bendix (1986), é que a ênfase nos princípios e na inevitável oposição entre valores supremos tende a minimizar as divergências internas que caracterizam todo grande sistema de crenças, ou seja, no momento em que dá considerável destaque a algumas características de determinadas religiões, a faz parecer homogêneas, escondendo os conflitos internos a estas religiões, que podem dizer muito a seu respeito. Outra crítica que Bendix (1986) faz a Weber é que ele teria negligenciado as modificações através das quais os homens práticos e também os intelectuais desenvolvem até suas crenças mais sagradas em relação às exigências das circunstâncias históricas, ele teria deixado de perceber, quando parte diretamente das doutrinas teológicas, qual o grau de importância do contexto histórico na formulação do dogma religioso. Por fim, Bendix diz que ao passo que tem como objetivo mais amplo comparar as grandes religiões do mundo sistematicamente e relacioná-las às estruturas sociais complexas e ao clima de opinião dominante, ele deixa escapar outros tipos de acomodação religiosa, como aqueles que se contrapõem às opiniões dominantes.

Desta maneira, os paradigmas da teoria social, como é o da secularização, quando se propõem a uma verdade explicadora do mundo acabam sendo excludentes em relação a outras perspectivas, já que não levam em conta a diversidade dos fenômenos sociais mas, principalmente, sua generalidade.

Isso pode acontecer porque os paradigmas da teoria social inspiradores da teoria da secularização, como defende Burity (2001), foram também construídos com a expansão da modernidade e estavam preocupados com a fundação de uma nova ordem que se seguiria ao mundo medieval, preocupados, portanto, em romper com a antiga ordem, fundando e justificando uma nova ordem. E, assim, “os paradigmas da teoria social opuseram uma sociedade natural a uma civilizada, o caos à ordem, a tradição à modernidade, a fixação num universo hierárquico e estático à autonomia num mundo aberto e em constante mutação” (BURITY, 2001, p.44). Diante da descoberta dos novos mundos se viam no dever de explicar o mundo através dos conceitos e realizar a tarefa de modernização dos novos povos, à moda de um “messianismo da razão”, como chama Burity (2001). “A religião seria institucionalizada e racionalizada no ocidente em contraste com a dos povos primitivos, mas estaria progressivamente reservada ao domínio privado enquanto os outros ainda a mantinham como espaço público e base da linguagem cotidiana” (BURITY, 2001, p.44).

Burity (2001) chama a atenção, entretanto, para a existência de uma “política do saber”<sup>9</sup>, para relação de poder e, portanto, de luta que existe na construção de saberes, o que quer dizer que mais do que a relação que têm com a realidade, ou com uma “verdade”, as teorias são ou não consideradas verdadeiras de acordo com a ordenação de poderes de sua época. Assim,

“a definição de religião com que trabalha cada paradigma é relativizada não tanto em função de uma outra, melhor e mais verdadeira, encontrada em outra parte – quer noutra teoria social da religião, quer em um dos discursos teológicos ou ‘práticos’ da religião – mas em termos da possibilidade de estabilizar um significado universal, transcendental sob o significante ‘religião’” (BURITY, 2001, p.46).

Este caráter generalista revestiu-se, entretanto, sempre mais do rótulo científico encontrando neste mais um artifício de diferenciação e legitimação, e também de exclusão. Um exemplo disso, segundo Leonildo Campos (2004), seria o campo acadêmico para os

---

<sup>9</sup> Idéia melhor desenvolvida por Michel Foucault em “*A microfísica do Poder*”.

estudos dos problemas religiosos no Brasil, onde haveria uma disputa entre os adeptos de uma abordagem acadêmica do fenômeno religioso que se pretende “puramente científica”, em posição a uma outra forma de conhecer a religião tida e aceita como um conhecimento de “segunda linha” ou “impuro”, que estaria circulando no mercado de bens culturais mais por causa das origens e comprometimento religiosos desses pesquisadores (CAMPOS, 2004).

Além de excludente a teoria da secularização corre o risco de ser reducionista. Segundo Campos (2004), esse paradigma pode ser simplista à medida que valoriza mais a causalidade linear, o impacto externo em um determinado dinamismo interno, a homogeneidade de seu sistema ou a idéia de ordem, em que o equilíbrio das partes deveria se manter graças ao controle quase mecânico de suas funções ou objetivos. Isso acontece quando se inclui a secularização no bojo de qualquer processo de modernização (CAMPOS, 2004). A riqueza da diversidade e a complexidade dos conflitos internos à estrutura social escapariam a este tipo de interpretações do fenômeno religioso. Assim, completa Montero (2003), “a idéia weberiana de racionalidade representaria um terreno pouco firme para fundar um modelo explicativo geral de conversão religiosa, dado que ‘o regime social que suporta cada sistema de verdades é específico’” (MONTERO, 2003, p.41).

O problema das leituras estruturalistas e de pura visibilidade do fenômeno, segundo Burity (1998), é que se encanta facilmente diante de um reduzido número de fenômenos, generaliza de forma livre e discutível, e ainda não procura dimensionar com precisão o caráter dos vínculos entre a trajetória da religião e da sociedade, subordinando-o, em muitos casos, a um modelo normativo. Um exemplo que dá é a redução, na literatura brasileira, do segmento protestante pentecostal brasileiro à denominação da Igreja Universal do Reino de Deus, quando não se estendem as pesquisas dessa denominação a todo o conjunto dos evangélicos contemporâneos.



Segundo Burity (1998), ressaltar a fragilidade do conceito se faz importante com vistas a fazer frente a dois problemas recentes no âmbito de análise da religião, a saber, as reduções de tipo politicista e mercadológica da religião. A redução politicista consiste, de acordo com Burity (1998), em definir que o sentido dos fenômenos religiosos está em sua função de legitimação da ordem vigente ou como tradução de interesses dos grupos dominantes (legitimando-os) e dominados (compensando-os por sua posição desfavorável), neste caso a religião é intrinsecamente conservadora e cumpre as funções de sancionar as estruturas de poder vigentes e justificar o lugar social ocupado pelos indivíduos. Também consiste em uma redução deste tipo aquela que no extremo oposto defende que a religião seria intrinsecamente transformadora.

Outro tipo de redução é a mercadológica que, segundo Burity (1998), utilizou o funcionamento do mercado como um espelho em que a religião se refletiria, ou seja, a idéia de que o campo religioso é organizado de modo análogo ou homólogo ao da economia. O problema desses dois tipos de reducionismo não é o fato de falarem e verem a partir de uma determinada perspectiva, mas, segundo Burity (1998), o fato de confundirem o lugar que ocupam com a definição mesma de lugar, “de modo que aquele que ocupa outro só pode estar errado ou constituir uma ameaça”. A historicidade é, diz ele, a prova contra a perpetuação ou caráter absoluto de uma explicação. Não é preciso, defende Burity, dar respostas categóricas quando se lida com a complexidade de um domínio em que interagem elementos diversos e heterogêneos entre si.

Próxima a estas analogias é aquela que faz, como vimos, Pierre Bourdieu (1987), que considerando o campo religioso como qualquer outro, defende que a religião, em qualquer lugar, leva os indivíduos a seguirem regras que, por fim, servem à conservação de estruturas de dominação que já existem na sociedade, como aquelas derivadas do campo econômico. Além disso, as competições internas a este campo lhe daria padrões muito próximos aos

seguidos no campo político, por exemplo, padrões estes violentos e conservadores. A este respeito, como recomenda Burity (1998), vale considerar a historicidade das religiões, pois isto nos abre espaço para existência de contra-exemplos.

Mesmo importantes marxistas como Engels e Rosa Luxemburgo teriam visto em algumas comunidades cristãs a possibilidade de outros formatos religiosos. Segundo Michael Löwy (1998), Friedrich Engels teria mostrado maior interesse do que Marx pelos fenômenos religiosos e seu papel histórico. Ainda que nunca tenha abandonado suas fortes opções materialistas e atéias, Engels teria analisado com mais cuidado a relação entre as representações religiosas e as classes sociais, considerando a religião como forma cultural que se transforma no curso da história, e como espaço simbólico de forças sociais antagônicas. Apesar de permanente e irreconciliável adversário da religião, reconhece que há um duplo papel que pode ser desenvolvido pela religião: o papel de sacralização da ordem estabelecida, ou um papel crítico, contestatório e até revolucionário.

Engels teria, segundo Löwy (1998), dedicado-se ao estudo do cristianismo original e ao puritanismo revolucionário inglês e observado a forte presença de um conteúdo contestatório. Engels teria percebido ainda que o cristianismo estava presente em todos os movimentos populares e revolucionários, das heresias medievais ao comunismo operário do séc. XIX. Tanto quanto o socialismo, o cristianismo original trata-se de movimentos de massa oprimida, cujos membros eram banidos e perseguidos pelos poderes públicos que pregavam uma iminente libertação da escravidão e do desespero, apesar de, segundo Engels, na proposta socialista, este ideal realizar-se neste mundo, enquanto os cristãos a empurravam para o além.

Segundo Löwy, Engels teria assim sugerido não apenas a função contestatória e até revolucionária de um movimento religioso como também sua função utópica, bem distante, portanto, da teoria do “reflexo” do jovem Marx. Para Engels, longe de ser a simples expressão das condições vigentes, o cristianismo primitivo surge como antecipação das aspirações

comunistas. Engels reconhece que a luta entre materialismo e religião não corresponde necessariamente àquela entre revolução e contra-revolução, entre progresso e regressão, liberdade e despotismo, classes dominadas e classes dominantes, a relação pode ser até entre religião revolucionária e materialismo absolutista.

Segundo Rosa Luxemburgo (1905), as primeiras comunidades cristãs pertencentes à classe oprimida, em meio a grande exclusão e concentração de renda, pregavam a igualdade entre os homens e a coletivização da propriedade, desejavam apenas que os que possuíam a riqueza abraçassem a religião cristã e fizessem das suas riquezas propriedade comum, para que todos pudessem gozar dos benefícios da igualdade. Por esta razão, sofreram severas perseguições, inclusive, na medida que foram crescendo em número e em estrutura, da própria Igreja, que já não apoiava tais ideais. Muitos desses exemplos se repetiram ao longo da história da igreja.

Um desses é o movimento dos Valdenses, surgido em Lyon na França na segunda metade do século XII, momento histórico marcado por considerável aumento populacional, associado à acentuação da urbanização que, por sua vez, gerava um conseqüente incremento do comércio. Como conseqüência desses fatores, observa-se o aumento da acumulação de riquezas provocando simultâneos enriquecimento e miséria, o dinheiro assume cada vez mais importância nas relações humanas, o trabalho passa a ser supervalorizado e o pobre cada vez mais marginalizado (THOMÉ, 2004).

Em meio a este contexto, os Valdenses posicionavam-se contrários ao acúmulo material, denunciando tanto o luxo e riquezas da Igreja quanto dos cristãos em geral. O movimento surge a partir do exemplo de Pedro Valdo, um comerciante de relativo êxito, que teria, inspirado nas palavras bíblicas, abandonado seus bens, distribuindo-os, em busca de uma vida simples e de identificação com a classe oprimida, levando consigo uma série de outras pessoas, que formariam juntas o movimento dos Valdenses. Os Valdenses defendiam

um estilo de vida simples, andando como mendigos e não possuindo riquezas; traduziram a Bíblia para as línguas populares, defendiam a liberdade para pregação do evangelho, incluindo as mulheres, que são consideradas iguais em seu meio. Por suas idéias e práticas, provocaram várias discussões internas a Igreja (Concílio de Latrão III e IV), demonstrando a necessidade de reatualização do discurso religioso. Geraram uma série de incômodos entre a classe dominante da época que sentia-se ameaçada tanto pela classe oprimida quanto pelo fato de que pessoas de sua classe eram levadas pelo exemplo de Pedro Valdo e de outros ex-proprietários. A consequência deste incômodo foi primeiro a expulsão do grupo da cidade de Lyon e depois a condenação à morte de grande parte de seus membros (THOMÉ, 2004).

Outro exemplo é o dos Anabatistas, surgidos na Suíça na metade do século XVI. O movimento surge no momento que sucedeu os primeiros reformadores, Lutero e Zwinglio, também marcado por revoltas camponesas por causa da apropriação das áreas comunais dos feudos e por causa das condições sociais e econômicas do feudalismo. Além disso, o momento é marcado pela ameaça turca à Europa e, por isso, situação de constante iminência de guerras (GONZÁLEZ, 1981).

Em meio a tudo isso, os Anabatistas defendiam que no Novo Testamento havia um contraste marcante entre a igreja e a sociedade, assim, consideravam que os primeiros reformadores, Lutero e Zwinglio, não se separaram totalmente da aristocracia. Interpretavam o evangelho de maneira a ser uma provocação radical à ordem social. No primeiro momento, diante da probabilidade de guerra, afirmavam que o amor ao próximo tinha que ser seguido radicalmente, eram, portanto, pacifistas radicais. Entretanto, a segunda etapa do movimento é marcada justamente pela luta armada. Consideravam que ser cristão era uma escolha, e a igreja não deveria se comportar como o Estado. Assim, defendiam que o verdadeiro batismo só acontece quando feito voluntariamente, e a isso se deve o nome que ganharam, uma vez que os consideravam pregadores de um re-batismo, um novo batismo. Além disso,

questionavam as estruturas hierárquicas da Igreja, valorizando também o papel da mulher nessa estrutura. Em sua maioria eram igualitários e pregavam o fim da propriedade privada. Em alguns lugares o movimento se tornou mais revolucionário. Na Alemanha, Thomas Münzer, líder do movimento anabatista na região, liderou também várias mobilizações do campesinato, que foram duramente reprimidas, com um saldo de 100 mil mortos e a decapitação de Thomas Münzer (GONZÁLEZ, 1981).

A este respeito, entretanto, Bourdieu (1987) poderia argumentar, como faz, que o profeta legitima sua ambição por poder pelo recalque, que justifica, por exemplo, a renúncia aos bens materiais, devendo-se assim “indagar se o desinteresse não estaria cumprindo uma função interessada enquanto componente do investimento inicial exigido por toda empresa profética” (BOURDIEU, 1987, p.61). Porém, não parece tão óbvio assim, o interesse pelo poder, dos participantes destes movimentos, uma vez que saíam de sua condição de classe dominante para unir-se à classe dominada, perdendo com isso não apenas sua condição material e simbólica, como até mesmo, em muitos casos, suas próprias vidas.

Além disso, e da mesma forma, não é tão automática a dedução que se pode fazer entre a identificação destes movimentos e os interesses imediatos de uma classe, uma vez que os movimentos religiosos exemplificados são compostos por representantes de diferentes classes, o que até poderia representar uma luta interna de classes, mas não uma religião exclusiva de uma classe, seguindo a regra “a cada classe uma religião que lhe caiba”, uma vez que pode provocar nos indivíduos ao invés de conforto e resignação, incômodo e revolta, nem sempre expressando uma harmonização de conflitos.

Vemos que, mesmo em Bourdieu, autor pós-moderno de muitas contribuições para a perspectiva que aqui iremos assumir, nota-se uma tentativa de explicação geral do fenômeno religioso como um todo, através das contribuições dos demais autores à questão, e, por esse

motivo, simplificando, à medida que tem que desconsiderar alguns aspectos da luta política nas manifestações religiosas.

No contexto atual, confirma-se a diversidade que o campo religioso pode ter, pois o religioso tem se apresentado em variadas formas e atrelado a diferentes contextos políticos e sociais. De acordo com Burity (2000), desde o início da década de 90 vêm-se tornando mais perceptível um descompasso entre a agenda das reformas institucionais e da reestruturação da economia, de um lado, e a falta de prioridade para a agenda das reformas sociais. Tal descompasso gerou, segundo Burity (2000) ao longo da última década, uma retração nas expectativas postas no processo de democratização, a qual, por sua vez, produziu efeitos deslegitimadores da política da democracia. De várias maneiras, a nova situação provocou uma forte, porém descoordenada, reação de um grande número de organizações populares e não-governamentais, norteadas por valores distintos da luta por representação política ou pela competitividade com vistas ao lucro – reciprocidade, solidariedade, altruísmo, cidadania e justiça, pluralismo e diferença, cultura e identidade. E é sobre este pano de fundo que paulatinamente se vai constituindo um campo de intervenção social das religiões.

Diante deste cenário, Burity (2000) aponta para uma heterogeneidade de práticas religiosas ocorrendo na sociedade, que se vincula à própria heterogeneidade interna das tradições e instituições religiosas, em decorrência disso, haveria resultados ambíguos das incursões da religião no campo social e político. Pouco se compreenderá, entretanto, o sentido dessas ações deduzindo-os de uma procedência social, como se o destino das mudanças estivesse subordinado a atributos intrínsecos dos seus agentes, pois ninguém, segundo Burity (2000), é em si próprio conservador ou mudancista. “O caráter das articulações construídas é fundamental para avaliar o sentido e o impacto dessas ações”(BURITY, 2000, 33).

Para fugir de tais simplificações é preciso, segundo Burity (2001), dar a religião um sobrenome, ou seja, dizer do que se está falando, “de qual religião? De quem? Onde?

Relacionada a quê?” e, sempre mais, “denunciar o nome, mostrar sua inadequação e questionar-lhe a justiça” (BURITY, 2001, p.36), e vê a cada novo contexto uma nova religião, permitindo assim o surgimento de discursos alternativos.

Segundo Campos (2004), “os paradigmas da complexidade valorizam a multicausalidade, a complexidade interna das instituições e movimentos religiosos, as relações dialéticas entre agentes e organização, seus recursos humanos e entorno, dentro de uma abordagem que valoriza tanto o aspecto sincrônico como diacrônico”. Da mesma forma, para Maria das Dores Machado (2006), as pesquisas acadêmicas sobre religião têm muito mais a ganhar quando procuram examinar as múltiplas possibilidades de articulação do *ethos* religioso com o comportamento político do que quando tratam os grupos religiosos como “coletivos monolíticos politicamente” (MACHADO, 2006, p.18).

De acordo com Paula Montero (2003), sob esta perspectiva o foco de análise passa dos sistemas religiosos e suas instituições para os processos sociais de construção de sentido, nos deixando bem mais situados se quisermos compreender como categorias, sentimentos e valores religiosos são ativados e processados nessas construções, sem deduzi-los mecanicamente dos sistemas doutrinários nem apenas qualificá-los em termos de sua maior ou menor racionalidade.

A idéia de mercado religioso, apontada por alguns dos defensores da pluralização do campo religioso, não permitiria assim compreender, do ponto de vista dos sujeitos, a lógica inerente aos mecanismos particulares de apropriação das crenças religiosas, já que “estaria subjacente a esse enquadramento da mudança religiosa a idéia de que a racionalização do sagrado no mundo moderno se realizaria pela transformação das crenças em mercadorias a serem consumidas pelos adeptos, que, volúveis, escolheriam os produtos segundo suas necessidades imediatas: a convicção se torna, pois, consumo” (MONTERO, 2003, p.43). A perspectiva de mercado religioso não leva, portanto, em consideração a identificação que

pode haver entre indivíduo e religião, bem como o fato de que a religião ainda pode ter um papel de construção de identidades. O pluralismo pode levar, entretanto, segundo Paula Montero (1994), a uma luta simbólica pela legitimidade de uma visão de mundo, fazendo existir grupos concretos que passam a manter entre si uma rede de solidariedade específica, construindo uma realidade social à sua volta.

Sob um paradigma da complexidade e da subjetivação a idéia de privatização da religião também caminha para perder seu sentido. Como apontamos anteriormente, uma das principais decorrências da separação entre as instituições do Estado e da Igreja, segundo a teoria da secularização, é a redução cada vez maior da religião na esfera pública, uma vez que esta passa a ter menos importância na ordenação do mundo sendo relegada a uma posição de importância secundária e subjetiva. Nesta perspectiva os dois processos se dão de forma complementar, de forma que falar em secularização não é apenas falar de separação jurídica e institucional entre Igreja e Estado, mas também de privatização do religioso.

Segundo Regina Novaes (2002), não resta dúvidas que religião e política são dimensões distintas da vida social e que com a modernização elas vieram a diversificar ainda mais os lugares de existência, entretanto, não há como dizer que tais fronteiras estão estanques ou impermeáveis. O desafio analítico maior, diz ela, é apreender os efeitos da religião sobre a política e vice-versa. Segundo ela,

“Não há como compreender as instituições religiosas hoje existentes sem localizá-la nas disputas históricas que conformaram o campo político. Contudo a força da religião não pode ser considerada apenas como uma ‘força política’ entre outras. É preciso levar em conta o específico simbolismo verbal e ritual que ela encerra justamente para compreender o peso e o lugar da religião na política. É da utopia, do mito das crenças partilhadas que as religiões retiram tanto a legitimidade para estar junto a grandes faixas da população quanto a sua própria convicção de competência. Ao mesmo tempo, as identidades e pertencimentos religiosos não são feitos apenas com argumentos de “foro íntimo”: a religião se inscreve na cultura e frequenta o espaço público é *locus* de agregação social” (NOVAES, 2002, p.64).



Paula Montero (2003), inspirada pela sociologia das significações de Bourdieu, diz que não se deve tratar as religiões como produtoras de comportamentos racionais ou não, mas tratá-las a partir do ponto de vista do sujeito e suas práticas, pois o que interessa é compreender as crenças religiosas no plano das significações que elas adquirem na experiência cotidiana. Partindo desta premissa considera que em vez de admitir como um pressuposto a privatização da prática religiosa, trata-se de identificar as configurações específicas que as formas religiosas assumem em cada sociedade em função de seus modos particulares de produzir historicamente a diferenciação dessas esferas e articulá-las.

Mesmo a separação entre igreja e Estado deve ser ponderada. Pesquisando a relação que haveria entre democracia e secularismo, Alfred Stepan (2000), em contraponto à idéia de que haveria sistemas religiosos incompatíveis com a democracia, irá defender que nas democracias desenvolvidas da Europa Ocidental não há uma rígida e hostil separação entre igreja e Estado. Segundo ele, a maioria dos países da Europa Ocidental chegou a uma liberdade religiosa negociada democraticamente com o Estado e todos permitem a liberdade dos grupos religiosos, não só para seus cultos privados, mas para organizar grupos na sociedade civil e política, o que mostra que a separação entre Estado e igreja é fruto de uma construção e reconstrução política da “tolerância mútua”.

Segundo Emerson Giumbelli (2003), religião e política são planos construídos na própria relação, há uma diferença, diz ele, entre se perguntar pelo papel da religião na política ou pela política da religião e buscar como política e religião, em certos contextos, se constituem mutuamente, não negando, portanto suas diferenças mas considerando que estas esferas se moldam, inferem uma na outra, e, afirma o autor, mesmo que a sociedade se apresente como secularizada a religião permanece sendo um foco de delimitações. De acordo com as pesquisas de Giumbelli (2001) sobre a relação entre Estado brasileiro e Igreja Católica no país, até mesmo a liberdade religiosa e a política secular no Brasil foi parte de um processo

que promoveu a esta igreja várias e sucessivas formas de reconhecimento, nunca chegando a se concretizar totalmente.

Segundo Stepan (2001), a melhor estratégia para estudar religião é a partir do ponto de vista que considera sua “múltipla vocação”. A partir de seus estudos sobre o Confucionismo, o Islamismo e o Cristianismo Ortodoxo, viu que mesmo que se considere seus problemas quanto à uma democracia interna, do ponto de vista histórico e das idéias estas religiões podem, em alguns momentos, oferecer contribuições à democracia. Assim, conclui, o secularismo não precisa ser parte intrínseca e necessária do processo de modernização e democratização.

De acordo com Burity (2001), a interpretação que designa a religião à esfera privada, com pouca ou nenhuma interferência na esfera pública, faz parte de uma episteme fundada no dualismo entre espaço privado e vida pública. Se consideramos que a política não está restrita à esfera institucional e que esta esfera não é todo o espaço público, como quer o modelo liberal, este tipo de afirmação não faz qualquer sentido na realidade. Mesmo que se parta deste pressuposto, segundo Burity (2001), contra as expectativas de um papel subordinado à religião na configuração da sociedade contemporânea, foram-se acumulando evidências contrárias às expectativas e à eficiência do marco conceitual e institucional liberal, apontando para uma configuração do religioso que opera segundo uma lógica de deslocamento de fronteiras e “ressignificação” ou “redescrição de práticas”, mostrando uma “desprivatização” ou “publicização do religioso”.

Essa publicização da religião, de acordo com Burity (2001), está ancorada em mudanças históricas que vêm desconstruindo a fronteira público/privado de forma a redefinir a relação entre religião e política. O deslocamento dessa fronteira se dá acompanhado, em primeiro lugar, pela a crescente atividade reguladora do Estado, que implicou na penetração de áreas onde valores e práticas antes consideradas privadas perderam sua invisibilidade,

passando a ser alvo de legislação e políticas públicas, mas também introduzindo sua lógica própria no espaço político (como nos casos das políticas de combate à desigualdades de gênero e de raça). E, em segundo lugar, pela competição entre as diferentes religiões que gerou a busca por assegurar espaços de representação política por parte dos grupos religiosos emergentes. E, por fim, o questionamento, por parte dos movimentos culturais e sociais do pós 68, quanto à posição do Estado enquanto espaço neutro e alheio a questões particulares, reconstruindo posições sociais e culturais antes ocultas na órbita do indivíduo (BURITY, 2001).

Mas, apesar de deslocar fronteiras e abrir espaços de diálogo já esquecidas, não se pode mesmo dizer que a atual conjuntura representa uma volta revanchista da religião que agora com força total reassumiria os lugares antes ocupado. Segundo Burity (2001), não é que ela esteja voltando, mas que ela nunca se foi, sempre esteve presente na esfera pública ainda que de forma diversa e descentralizada. Não se trata, diz Burity (2001), se há ou deve haver um vínculo entre religião e política, simplesmente ele está historicamente construído. O vínculo entre religião e política nunca se rompeu, mas foi construído de diferentes maneiras, sem obedecer a uma lógica linear ou ao ditame de leis irresistíveis do desenvolvimento histórico. Assim, mesmo que não desempenhe os mesmos papéis que desempenhava na era medieval, não quer dizer que ainda não tenha ainda implicações na esfera pública.

Além de lançar previsões sobre o futuro público das religiões, a proposta teoria da secularização ainda antevê o chamado “desencantamento do mundo”, processo segundo o qual as religiões tenderiam a racionalizar-se e perderiam cada vez mais o seu caráter mágico, emocional e irracional que, como diz Hervieu-Léger (1997), não resistem por muito tempo. A partir de um estudo sobre as lutas políticas travadas ao longo da história do Brasil pela necessidade que tinham de se estabelecerem as manifestações mágicas para se legitimarem como forma aceitável de culto, Paula Montero (2006) demonstra que “no Brasil o processo de

diferenciação das esferas sociais não implicou a erradicação da magia, mas uma forma de enquadramento daquilo que era percebido como ‘magia’ naquilo que se convencionava chamar de ‘religião’” (MONTERO, 2006, p.50). Perseguidas pelo Estado, ainda bastante católico, que procurava combater o que dizia crime e perigo à saúde das pessoas, as associações mágicas selecionavam estrategicamente os arranjos rituais que melhor funcionassem para livrá-los das acusações do poder público, e o principal desses arranjos foi buscar o estatuto de religião. Sendo assim, o processo de institucionalização religiosa no Brasil teria acontecido mais por lutas internas ao campo religioso e político brasileiro do que por uma determinação histórica. Assim, conclui ela, o compromisso normativo resultante do movimento de produção de novas institucionalidades religiosas nunca levou a uma desmistificação da experiência religiosa capaz de promover de maneira generalizada, formas religiosas subjetivadas.

Desta forma, diante da eclosão pública de movimentos religiosos dos últimos dias, defende Burity (2001), é preciso conferir maior atenção às motivações dos grupos religiosos, valorizando o tema da cultura e destacando o potencial conflitivo da religião. Assumindo, assim, maior distanciamento dos modelos normativos da modernização e da secularização, do enfoque classista, que situava a religião na superestrutura de um modelo de produção, no sentido marxista, e para além das ênfases integracionistas, que destacavam a função de legitimação social da religião. Novo olhar, pondera ele, que não substitui inteiramente os anteriores mas dialoga com eles, ora confrontando-os, ora suplementando-os. “Assim, não é preciso negar a modernidade, mas admitir que ela não possui uma única vertente, não engendrou uma única modalidade de relação com a religião e não deixou incólume a religiosidade e a institucionalidade religiosa oriundas do período medieval” (BURITY, 2001, p.??). Temos, então, diferentes religiões e não há entre elas um único denominador comum,

pela definição, pela caracterização, pelo destino, a modernidade abriga muitas religiões, ainda quando falamos de uma única delas (BURITY, 2001).

Como reforça Renato Janine (2002), sobre a importância de dar-se atenção à outras áreas da vida pública fora da instituição do Estado, como a religião, é essencial refletir sobre a possibilidade de encontrar vitalidade social em áreas que não são as tradicionais da política, pois a política mais enriquecedora nos dias atuais é a que se origina destes caminhos. A idéia aqui é de que não há limites preestabelecidos para a política, ela está difusa na sociedade.

O homem moderno aqui também não é aquele tão autônomo tal qual o “consumista racional” previsto pela teoria da secularização, ele ainda tem sua identidade construída por relações sociais que estão além de suas escolhas, e, no nos nossos dias, há todo um contexto propiciando uma busca maior por uma publicização de demandas e construção coletiva de identidades. E para lhe dar com esta identidade, segundo Burity (1997), é preciso ter o que ele chama de “sensibilidade teórica” que se traduz na “atenção para com a subjetividade, na impaciência ante a aridez do racionalismo, na valorização da ética, num certo esteticismo da vida como obra de arte, na experimentação com outros gêneros de discurso acadêmico e político, no redimensionamento do projeto global para pequenas narrativas de emancipação” (BURITY, 1997, p.139). Isso porque identidades não são dadas e nunca estão prontas, pelo contrário, estão sempre em um processo político de construção. Elas são eminentemente políticas, como explica Burity:

“Porque a afirmação ou o surgimento de toda identidade se dá num espaço ocupado por outras pretensões de identidade e porque a referida afirmação consiste em traçar uma fronteira que separa o que sou/somos, o campo de constituição das identidades é o campo da política. Mas aqui política já não designa apenas as instituições que pretendem delimitar o lugar e as formas legítimas da representação, da disputa e da negociação. A política, como tem insistido Laclau (1990) é constitutiva do que chamamos de objetividade. A objetividade se funda sobre relações de poder” (BURITY, 1997, p.141).

Ela é, assim, relacional, por isso, além de política, é histórica, social e cultural. Por essa perspectiva a cultura, vista como o processo constante de produção de sentido, passa a ser vista também como um processo político já que faz parte da construção de uma lógica simbólica que resultam em implicações em toda a vida do indivíduo. E é aí que a religião pode ser incluída como um grande campo político de formação e transformação de identidades, ocupando, portanto, lugar na formação e transformação do mundo.

Apesar das ressalvas já feitas sobre sua leitura do campo religioso, vale aqui considerar, a perspectiva assumida por Pierre Bourdieu (2001) sobre a formação das subjetividades. Segundo ele, a formação das subjetividades se dá a partir do espaço social, sendo o indivíduo formado exclusivamente a partir de seu meio social, de forma que o “eu” não apenas ocupa um lugar no meio social como é, ele próprio, este mundo. Isso se dá, principalmente, a partir da construção do *habitus*, ou seja, de um conjunto de disposições de ser e fazer, nos indivíduos, que, por sua vez, não são construídos por eles mesmos e sim pelo mundo que eles mesmos constroem.

Estas disposições, mais do que impostas por instituições de forma coercitiva, estão *incorporadas* nos agentes sociais, constituem o que são e as justificações que dão ao mundo. O *habitus* é inscrito nos corpos por experiências passadas, ou seja, durante toda a vida do indivíduo. Esta ligação é tão forte que o corpo, fortemente ajustado às regularidades do mundo, antecipa as condutas por ele esperadas, de forma quase natural. Em conseqüência, não há um “eu” essência ou fora do social, que o antecipe, mas mesmo a existência enquanto corpo no mundo já o faz social, moldando assim o seu querer e fazer. Por mais lúcido que seja, este agente nunca estará livre dos pressupostos do lugar que ocupa no mundo, “o agente nunca é por inteiro o sujeito de suas práticas” (BOURDIEU, 2001, p.169), mas suas práticas resultado de seu mundo. Desta forma, não se pode conceber uma religiosidade pura, sem influências mundanas, ou que não seja moldada pelo mundo, ao mesmo tempo em que é este

mundo também formado por estas concepções religiosas, à medida que esta cumpre um importante papel na formação do *habitus* dos indivíduos.

Desta maneira, entender os processos de constituição do *habitus* torna-se essencial para entenderem-se as práticas políticas, por exemplo. O *habitus*, segundo Bourdieu, desencadeia a ação, assim, diferentes processos históricos e mudanças objetivas produzem efeitos diferentes em agentes de campos diferentes. Esta, ou seja, a constituição do *habitus*, é uma das principais funções do campo religioso, uma vez que fornece justificações e conformações aos indivíduos, sendo assim, mais do que uma função social, o campo religioso desempenha uma função política, já que determina ações e posições no mundo. Entretanto, não é única, como parece fazer entender Bourdieu, a direção tomada pelo campo religioso na formação do *habitus*, mas diversa e complexa, podendo gerar relações de diferentes tipos.

O campo religioso não pode ser tomado como um todo coeso, como dissemos, e em nosso contexto, segundo Burity (1997), ele está em franco processo de reestruturação, resultando em várias transformações: “a emergência de novas formas de subjetividade; a expansão do horizonte pluralista caracterizada pela afirmação de diferenças e de um campo agonístico em que lutam por reconhecimento e/ou capacidade de influência; modulações políticas desta relação agonística; ressonâncias culturais das novas identidades religiosas e suas formas de se relacionar com o corpo e de descrever o mundo vis-à-vis a esfera espiritual” (BURITY, 1997, p.66). E para um novo cenário, cabem também novos estudos, novas reflexões que apontem as novas e inesperadas composições que podem assumir as religiões e suas dimensões políticas.

Partirei nos próximos capítulos, portanto, do conceito mais amplo de política, menos limitado às esferas institucionais do Estado, e mais ligado às lutas simbólicas por poder difundidas na sociedade. Assim, posso considerar que mesmo aquelas justificativas de foro íntimo que os indivíduos dão às suas crenças e práticas pode ser resultado de suas interações

sociais e políticas, estando, portanto, ligadas à uma esfera pública e dizendo muito sobre as relações entre política e religião em um determinado contexto. Considero, portanto, assim como Michel Foucault (2006),

“(que) o poder vem de baixo; isto é, não há, no princípio das relações de poder, e como matriz geral, uma oposição binária e global entre os dominadores e dominados, dualidade que repercute de alto a baixo e sobre os grupos cada vez mais restritos até as profundezas do corpo social. Deve-se, ao contrário, supor que as correlações de força múltiplas que se formam e atuam nos aparelhos de produção, nas famílias, nos grupos restritos e instituições, servem de suporte a amplos efeitos de clivagem que atravessam o conjunto do corpo social. Estes formam, então, uma linha de força geral que atravessa os afrontamentos locais e os liga entre si; evidentemente, em troca, procedem a redistribuições, alinhamentos, homogeneizações, arranjos de série, convergências desses afrouxamentos locais. As grandes dominações são efeitos hegemônicos continuamente sustentados pela intensidade de todos estes afrouxamentos” (FOUCAULT, 2006, p.105).

As religiões, assim, à medida que fazem parte das lutas locais de determinação de identidades e, portanto, das relações de poder a que estão imersos todos os indivíduos, ainda que num nível micro e localizadas, se assim se considerar, são parte da esfera pública, e as relações internas a elas podem possuir amplo grau de alcance, não podendo ser determinado seu limite, mas, sem dúvida, com efeitos sobre a sociedade em geral. Uma vez considerada esta perspectiva, não faz sentido buscar aquele que seria o comportamento geral de todo e qualquer movimento religioso na modernidade, ou tratar com generalizações, já que apesar de ter efeitos sociais as lutas políticas são pontuais e históricas. Por isso, como faremos nos seguintes capítulos, considerando o movimento evangélico no Brasil, deve-se estabelecê-lo dentro de um contexto, caracterizando as relações que têm as formulações religiosas com o comportamento político dos indivíduos, levando em consideração os conflitos estabelecidos especificamente no caso considerado.



## CAPÍTULO II – OS PENTECOSTAIS NO BRASIL.

Como já foi dito, no Movimento Sonho Real prevalece o número de congregações de origem evangélica, e apesar de não podermos comprovar se esse número significou ou significa uma maioria de seguidores em comparação com os outros grupos religiosos, pode-se afirmar a importância dessa presença quando se considera o protagonismo deste grupo dentro da comunidade, medido pelo número de grupos que lá se reúnem, pelo grau de envolvimento de seus membros nas atividades eclesiais e pela freqüente manifestação pública de sua fé nas reuniões do movimento. Na pesquisa de campo realizada para esse trabalho, entrevistamos membros ou líderes das seguintes congregações: Assembléia de Deus Caminhando para Cristo, Assembléia de Deus Nova Conquista, Assembléia de Deus Jardim Curitiba, Assembléia de Deus Nações para Cristo, Igreja “Jesus é Deus” e Fundação Luz da Vida, seis das supostas oito congregações do movimento. Estas congregações foram escolhidas levando em consideração três critérios: o número de membros, importando as maiores; diversidade de posição, de apoio ou oposição, em relação ao líder do movimento; e disponibilidade para entrevistas.

O interessante, entretanto, é perceber que, mesmo que este não fosse um critério pré-determinado, todas estas denominações podem ser identificadas com o grupo que se convencionou chamar de evangélicos “pentecostais” ou “neopentecostais”. Esta forte presença evangélica no movimento, entretanto, não se faz de maneira isolada, pois a rápida expansão deste movimento é, segundo José Bittencourt Filho (1996) ou Wilson Gomes (1996) e outros tantos, o grande fenômeno religioso brasileiro atual, sendo já objeto de estudo de muitos pesquisadores acadêmicos. Cabe, então, nos dedicarmos a conhecer um pouco melhor as proporções desse fenômeno no Brasil, um pouco de sua história e as interpretações que vêm fazendo dele os sociólogos brasileiros da religião, para, uma vez localizados em um

contexto religioso nacional, partirmos para a análise das entrevistas realizadas entre os evangélicos do Movimento Sonho Real.

Os evangélicos brasileiros geralmente são classificados em dois grupos: os evangélicos de origem histórica<sup>10</sup> e os evangélicos pentecostais. Segundo Regina Novaes (2002), esse classificação leva em consideração principalmente a origem geográfica e histórica destes grupos, sendo o primeiro de referência européia e reformista e o segundo marcado pela origem americana do início do século XX.

Geralmente costuma-se datar o início do movimento pentecostal brasileiro a partir da chegada ao Brasil daquelas que são suas primeiras denominações representantes: a Congregação Cristã (1910) e Assembléia de Deus (1911). Entretanto, segundo Paul Freston (1996), antes já havia aparecido por aqui pequenos movimentos de valorização das manifestações carismáticas, como a glossolalia e a profecia, que assumiam uma natureza popular e autônoma, lembrando o movimento pentecostal.

O motivo, entretanto, de considerar-se a data de 1910 e 1911 como marco do pentecostalismo no Brasil dá-se pela ligação que tinham aquelas duas congregações aqui chegadas com o movimento pentecostal dos EUA, berço deste movimento. Segundo Freston (1996), o segmento pentecostal surgiu de um movimento chamado “holiness”, fruto de um avivamento metodista do século XVIII, e alcançou seu ponto máximo através de um americano negro chamado W.J. Seymour em 1906, quando este adepto das idéias e práticas pentecostais ganhou muita aceitação na cidade de Los Angeles, onde alugou um velho armazém na rua Azusa, que depois virou um memorial entre os evangélicos, chegando assim ao seu momento de maior fervor. Com o passar do tempo, começam, entretanto, a surgir

---

<sup>10</sup> Segundo Gamaliel Carreiro (2003), os evangélicos históricos caracterizam-se um organização religiosa regida pelo sistema congregacional, principalmente em função de suas raízes históricas da Reforma e das classes a que se direcionam. São grupos que privilegiam uma conduta racional dos fiéis, são essencialmente democráticos e de espírito liberal. Subdividem-se em históricos de imigração, que compreendem as igrejas diretamente oriundas das Reforma (ex. Igreja Anglicana e Igreja Luterana); e históricos de missão, também de *ethos* reformista, têm origem no avanço missionário de igrejas norte-americanas, chegando ao Brasil na segunda metade do século XIX, com forte preocupação proselitista, mas conservadores do ponto de vista das manifestações mágicas do carisma (ex. Presbiterianas, Metodistas, Congregacionais e as Batistas (CARREIRO *apud* SERRA, 2004)

dissensões dentro movimento por questões doutrinárias, mas não só por isso, já que, seguindo as ondas do preconceito racial que marca este período histórico nos EUA, negros e brancos, que até então faziam parte de uma mesma igreja, separam-se. Os brancos dissidentes fundaram a igreja Assembléia de Deus que, como ressalta Freston (1996), mal nascia lá, já chegava ao Brasil, através de dois suecos Daniel Berger e Gunnar Vingre.

Daí pra frente, segundo Freston (1996), a história do pentecostalismo no Brasil divide-se em três “ondas de implementação de igrejas”: A primeira delas é a de fundação do movimento no Brasil a partir de 1910 e também de expansão desbravadora do movimento, tendo destaque especial a Igreja Assembléia de Deus que começava a ser vista como a representante pentecostal por excelência já nesta época. Esta fase caracteriza-se, segundo Sousa e Magalhães (2002), desde o começo por forte oposição ao catolicismo, pela ênfase na glossolalia (falar em línguas), ênfase na evangelização dos povos indígenas e conduta ascética ou de rejeição ao mundo.

A segunda fase é aquela iniciada nos anos 50 e 60, período de crescente urbanização, e caracteriza-se pela ênfase no dom de falar em línguas como sinal do batismo do Espírito Santo e na "cura divina". É neste período também que os missionários vão se emancipando das organizações estrangeiras e criando suas próprias organizações, caracterizando o momento como de fragmentação do grupo pentecostal. No Brasil, segundo Sousa e Magalhães (2002), este movimento se inicia com a chegada de dois missionários norte-americanos, Harold Williams e Raymond Botright, pertencentes à Igreja Internacional do Evangelho Quadrangular, que criam a Cruzada Nacional de Evangelização baseados na cura divina e logo fundam em São Paulo, no ano de 1951, a Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ) que, de forma peculiar, é predominantemente liderada por mulheres. São exemplos de igrejas surgidas deste movimento, ainda, a Igreja Brasil Para Cristo (1955, São Paulo), Deus É Amor (1962, São Paulo) e Casa da Bênção (1964, Minas Gerais).

A terceira onda, identificada por Freston (1996) é a que começa nos anos 70 e 80, período em que se sentem as conseqüências da desordenada urbanização do país, e marca o surgimento do modelo de pentecostalismo de grande expansão nas classes populares urbanas, de ênfase em um crescimento numérico e na concorrência religiosa, com constante prática do exorcismo e pregação da Teologia da Prosperidade, tendo assim uma relação específica com o sagrado/profano, e marcado por uma inserção social valendo-se da política partidária e dos meios de comunicação em massa, ficando conhecido como neopentecostalismo. Este movimento também é chamado de “pentecostalismo autônomo” (FILHO, 1996), por caracterizar-se pela grande fragmentação do movimento pentecostal e pela independência que têm as novas denominações com relação ao movimento pentecostal missionário de origem norte-americana.

Segundo Novaes (2002), vinte anos depois da terceira onda do pentecostalismo apontada por Freston (1996), o conjunto das igrejas evangélicas assemelhavam-se cada vez mais a um mosaico, onde além das denominações grandes e conhecidas, há um conjunto de “microdenominações independentes entre si”, o que faz deste um campo cada vez mais diverso.

Como foi dito, o movimento pentecostal tem sido considerado o grande fenômeno religioso do Brasil contemporâneo, e isso se dá, principalmente, pelo espantoso crescimento numérico que vem apresentando. No contexto nacional os dados dos três últimos Censos<sup>11</sup> (1980, 1991 e 2000) comprovam duas tendências importantes: o declínio progressivo do número de católicos e o rápido aumento do número de evangélicos. Mas não se pode deduzir rápida e simplesmente que o aumento do número de evangélicos se deu pela conversão de católicos a esta religião, pois também aumenta o número de pessoas sem religião. Para destacar as principais transformações, temos os números:

---

<sup>11</sup> Fonte: [www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br)

**Tabela 1: Distribuição da População Brasileira por Religião**

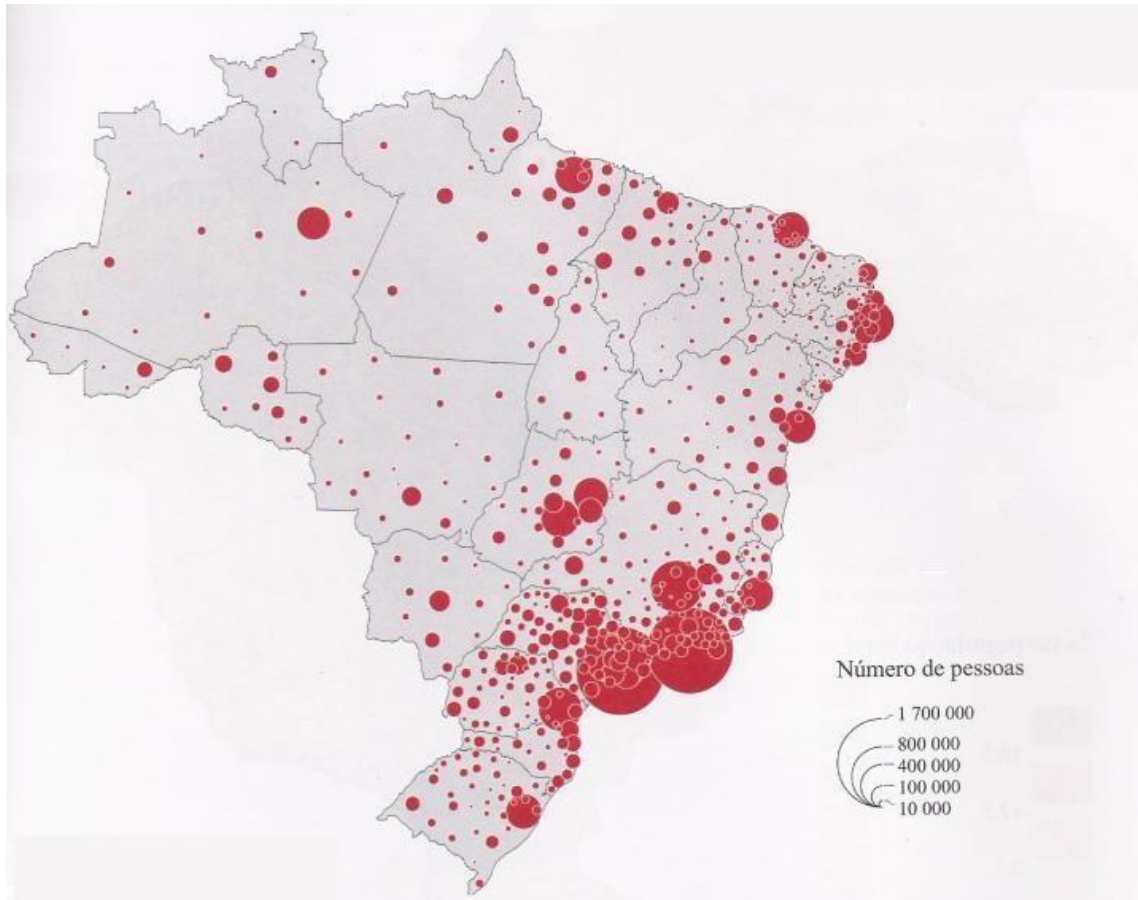
<b>Religião</b>	<b>1980 (%)</b>	<b>1991(%)</b>	<b>2000(%)</b>
Católicos	89,0	83,0	73,6
Evangélicos	6,6	9,0	15,4
Espíritas	1,3	1,6	1,6
Outras Religiões	1,2	1,4	1,8
Sem Religião	1,6	4,7	7,4
Sem Declaração	0,3	0,3	0,2

Fonte: IBGE, disponível no site [www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br)

Entretanto, pelo acelerado passo que dá o segmento evangélico no mundo moderno de promessas secularizantes, o que tem chamado a atenção dos pesquisadores no Brasil são as implicações que tem e a formas com que se dá este crescimento. Segundo o *Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil* (JACOB, et. al., 2003), esta expansão do número de evangélicos é o principal fator da diversificação religiosa que vem ocorrendo no Brasil desde os anos 80, apontando para uma pluralização do campo religioso no Brasil e, pelo menos por isso, uma conseqüente perda de monopólio do catolicismo.

Os evangélicos estão espalhados por toda área geográfica do país, mas concentram-se, principalmente, na região Sudeste, tendo nas micro-regiões de São Paulo e Rio de Janeiro seu maior contingente contanto com respectivamente 1,7 milhões e 1,6 milhões de fiéis, seguido da região metropolitana de Belo Horizonte, com 600.000 fiéis, e da região metropolitana do Recife com 400.000 (JACOB et. al., 2003).

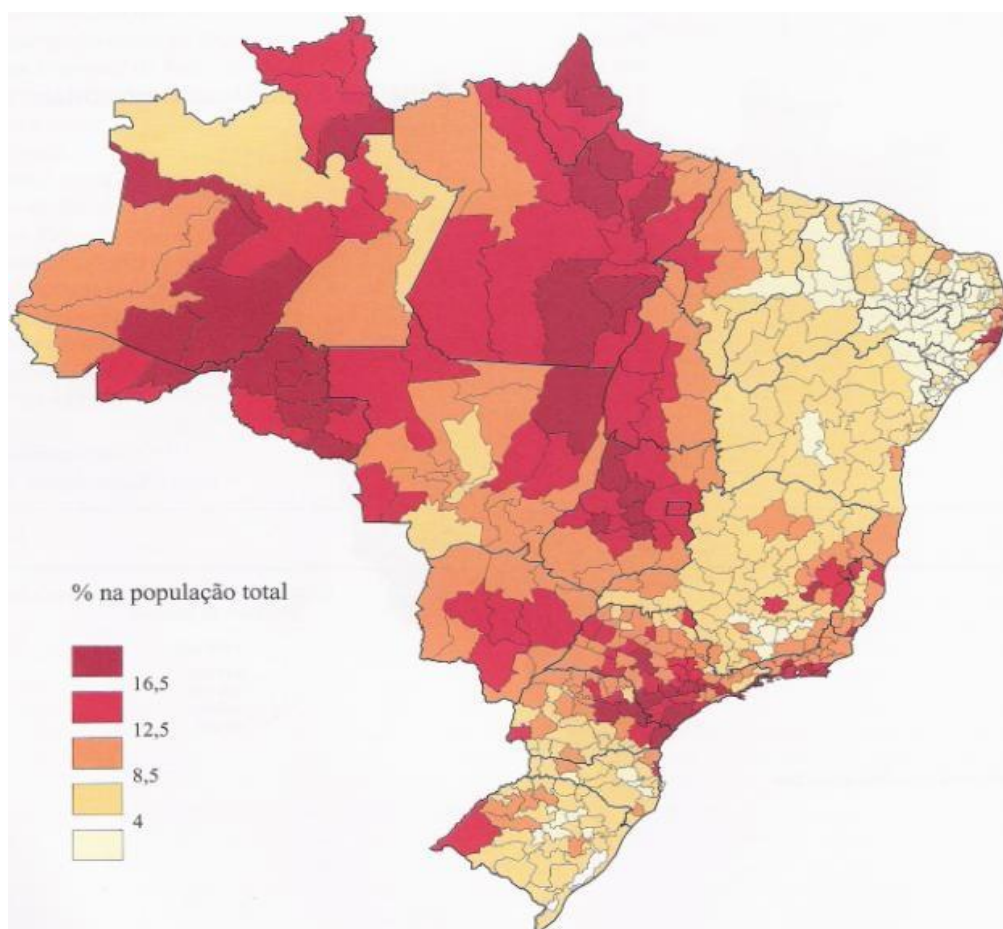
**Figura 1: Religiões Evangélicas Pentecostais**



Fonte: *Atlas de Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil* (JACOB et. al., 2003).

Vale ressaltar que este crescimento deve-se em grande parte ao aumento de um grupo específico dentro do grupo evangélico: os pentecostais. Segundo os dados do IBGE do Censo de 2000, do total de 26.112.941 de evangélicos, eles somam 17.617.307, contra 8.567.634 dos evangélicos de outras origens, formando uma ampla maioria, sendo, assim, o maior responsável pela expressividade numérica dos evangélicos pelo país. Como mostra bem a figura:

**Figura 2: Percentual na População total dos Estados de Evangélicos Pentecostais**



Fonte: *Atlas de Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil* (JACOB et. al., 2003).

Quanto ao perfil socioeconômico dos evangélicos revelado pelo Censo 2000, pode-se dizer que este é um movimento que tem se mostrado mais urbano que rural, já concentra a maioria de 22.736.910 fiéis nas cidades contra 3.448.031 de fiéis que residem na zona rural do país. E a proporção dos pentecostais também segue nas cidades, em que são ampla maioria se comparados a outros grupos evangélicos. Nas cidades, entretanto, ocupam geralmente as zonas periféricas. Além disso, entre os evangélicos, o número de mulheres é maior do que o de homens, e de negros, pardos e indígenas, maior que o de brancos. Apresentam também um

forte desvio positivo em relação aos “serviços pessoais<sup>12</sup>”, além de um baixo rendimento econômico mensal, sendo que mais da metade dos evangélicos não ultrapassa a quantia de dois salários mínimos em rendimentos mensais (JACOB et. al., 2003). Por tudo isso, considera-se que os pentecostais concentram-se, em sua maioria, nas camadas mais populares das cidades, fazendo parte, em sua maioria, da população que mais sofre com os problemas sócio-econômicos gerados pela desigualdade de renda.

O Censo 2000 comprova ainda que o campo evangélico é muito fragmentado pois só entre as de origem pentecostal foram identificadas 15 denominações diferentes, sem contar os evangélicos de missão. Somente três denominações religiosas entre as pentecostais conseguiram alcançar um percentual acima de 10% do total, sendo a Assembléia de Deus a maior delas, como mostra a tabela:

**Tabela 2: Igrejas Evangélicas Pentecostais no Brasil**

<b>Igrejas</b>	<b>População</b>	<b>% dos Pentecostais</b>
Assembléia de Deus	8.418.154	47,47
Congregação Cristã do Brasil	2.489.079	14,04
Igreja Universal do Reino de Deus	2.101.884	11,85
Evangelho Quadrangular	1.318.812	7,44
Deus é Amor	774.827	4,37
Maranata	277.352	1,56
O Brasil para Cristo	175.609	0,99
Casa da Bênção	128.680	0,73
Nova Vida	92.312	0,52
Comunidade Evangélica	77.797	0,44
Comunidade Cristã	76.730	0,43
Casa da Oração	68.587	0,39
Avivamento Bíblico	59.034	0,33
Igreja do Nazareno	47.384	0,27
Cadeia da Prece	3.076	0,02
Não determinada	1.266.211	7,14
Sem vínculo institucional	357.949	2,02
<b>Total</b>	<b>17.733.477</b>	<b>100</b>

Fonte: IBGE e JACOB, César R. et. al., “Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil”, 2003.

<sup>12</sup> Atividades ligadas a serviços domésticos.



Essa realidade foi percebida de certa forma entre os evangélicos estudados no Movimento Sonho Real, uma vez que, como os demais participantes do movimento, enfrentavam problemas como o da falta de moradia e baixa renda, além de ter percebido entre os entrevistados, baixo nível de escolaridade. Confirmou-se também a grande fragmentação religiosa já que, só para dar um exemplo, somente originárias da denominação Assembléia de Deus, encontrei quatro dissidências, podendo ser esta uma pista da diversidade deste movimento.

O fator mais importante, entretanto, para chamar a atenção tanto da mídia quanto do meio acadêmico para o fenômeno evangélico, pode ter sido o aparecimento de representantes (e não apenas membros) deste grupo em posições importantes de tomada de decisão resultantes de uma investida que cada vez vem gerando maiores resultados, como mostra a tabela:

**Tabela 3: Representantes da Assembléia de Deus e da Igreja Universal no Congresso Nacional (1987-2004)**

Denominações	Quantidade de Parlamentares por Legislaturas				
	1987-90	1991-94	1995-98	1999-2002	2003-04
Assembléia de Deus	13	13	10	12	22
Igreja Universal do Reino de Deus	1	3	6	16	18

Fonte: FONSECA, 2002.

Diante desse crescimento numérico e do progressivo interesse por cargos públicos, comprovado pelo menos no que diz respeito às posições de decisão legislativas, o movimento evangélico no Brasil tem despertado diversas tentativas de interpretação, que partem ou das tradicionais leituras sobre religião e modernidade, ou apontam para um novo momento da religião no cenário político, como veremos a seguir.

## **2.1. A tentativa acadêmica de construir o “perfil pentecostal brasileiro”.**

Em toda literatura que vem se produzindo sobre os pentecostais no Brasil, é recorrente a tentativa de traçar o que poderia ser o “núcleo duro”, ou comportamento recorrente e esperado deste movimento. Essas pesquisas baseiam-se normalmente em dados estatísticos resultantes de *surveys* de alcance nacional ou baseadas nos dados dos recenseamentos realizados pelo IBGE, como os acabamos de apresentar, consultas que não têm como objetivo levar em consideração a diversidade e sim a repetição. Outro instrumento comum desta tentativa de desenhar o evangélico típico é o acompanhamento do comportamento dos representantes deste grupo nas instituições de Estado para se subtrair sua concepção de política, estendendo isto às suas bases, ou ainda, procurando esta concepção no comportamento eleitoral de tal grupo. Por fim, também é recorrente a tentativa de deduzir este comportamento típico do contexto sócio-econômico em que geralmente estão inseridas as congregações pentecostais.

Segundo Simone Bohn (2004), existem três interpretações mais comuns sobre os evangélicos no campo da pesquisa acadêmica. A primeira seria aquela segundo a qual a opção pelo credo evangélico seria próprio das camadas mais pobres da sociedade. O fato de a grande maioria dos evangélicos pertencerem às classes mais pobres sociedade e do crescimento considerável das congregações pentecostais residirem nas regiões periféricas das grandes cidades poderia indicar que as difíceis condições sócio-econômicas são as principais responsáveis pelo impressionante crescimento deste segmento. Um exemplo de uma conhecida explicação deste tipo é aquela que dá Reginaldo Prandi (1996). Segundo ele, a condição de pobreza intelectual e material das massas no Brasil é a principal causa de não termos experimentado a modernização das religiões que nos emanciparia cada vez mais das explicações mágicas da vida. Com a situação da vida cada vez mais difícil nas grandes cidades, o grande contingente de excluídos das decisões e do usufruto das riquezas do país irá

procurar consolo nas religiões de tipo pentecostal que são as únicas a lhes dá promessas e protagonismo, atrasando, assim, o processo de racionalização da sociedade brasileira.

Associado a esta explicação também aparece o argumento de que os fiéis evangélicos seriam os órfãos da Igreja Católica que aos poucos foi se esvaziando de seu papel de pautar e acompanhar a vida cotidiana dos fiéis. Segundo Alberto Antoniazzi (1996), a igreja católica foi se afastando dos problemas imediatos das pessoas, suas práticas religiosas foram ficando mais racionais e menos abertas aos sentimentos e à emoção, e seus fiéis tendo mais dificuldade em estabelecer relações mais próximas e diretas com esta religião. Assim abandonados pela cidade e pela religião os ex-católicos encontram refúgio e refrigério nas igrejas evangélicas pentecostais. Não importa muito se os males de fato desaparecem, diz Filho (1996), mas vale o fato de pessoas terem sido acolhidas e dignificadas.

A reação política deste tipo de religião passa por dois momentos segundo estes autores: um primeiro momento em que o fiel é chamado a fugir deste mundo de sofrimento e de tudo que se remete a ele, e a se envolver cada vez mais em um mundo mágico e emocionante, se desfazendo de toda a identidade anterior, rompendo os laços com a comunidade mundana, com tudo que é diferente do meio evangélico; e, num segundo momento, como resultado disso, vêem que desse mundo mal devem tirar só o que precisam para a expansão da religião evangélica, tarefa essa realizada somente pelos líderes que passam a ocupar cargos políticos com este objetivo. Assim, diz Prandi (1996):

“Fazem política tão-somente para eleger seus representantes com a finalidade de garantir interesses e privilégios para uso da religião, pregando, ao mesmo tempo, que o fiel se mantenha longe da arena política enquanto terreno minado pelo pecado, posto tratar-se de um espaço não religioso, espaço, portanto, do mundo que tem que ser evitado sob o risco de perdição. O pentecostal participa da política apenas votando em seu pastor, o que representa uma forma de privatização do mundo público da política ou sua negação” (PRANDI, 1996, p.103).

Disso resulta a leitura, que Simone Bohn (2004) diz ser outra interpretação comum, de que a incursão de representantes evangélicos na arena político-institucional se dê de

maneira automática, ou seja, visando o interesse daquele grupo o voto dos evangélicos está totalmente atrelado ao fato de o candidato ser ou não evangélico, não havendo nenhuma sofisticação de suas escolhas, antes é apontado um “clientelismo religioso” próprio a este segmento.

Por produzir em seus fiéis uma indiferença em relação à vida política e assumir interesses corporativos na esfera pública, aos pentecostais é atribuída a categoria de politicamente conservadores. Partindo da análise do comportamento da bancada evangélica na Constituinte de 1988, momento em que costuma-se marcar a presença desse segmento na esfera pública<sup>13</sup>, Antonio Pierucci (1996) diz ter percebido forte conteúdo não apenas moralmente tradicional mas também conservador, já que a seus discursos moralizantes dos costumes uniam um conservadorismo econômico e anticomunismo, contrapondo-se explicitamente à esquerda e compondo assim uma “nova direita”. Mas Pierucci (1996) amplia esta análise a todo conjunto dos evangélicos dizendo que este conservadorismo cultural e político se ancora numa base igualmente conservadora, e mesmo que considere a existência de minoria de esquerda evangélica, ela continua sendo minoria. E esta é outra das mais difundidas interpretações segundo Simone Bohn (2004).

Baseada em dados mais atualizados (Censo de 2000 e ESEB 2002) e num trabalho mais apurado dos dados, Simone Bohn (2004) irá tentar ratificar as três afirmações comumente feitas a respeito dos evangélicos: que a opção pelo evangelismo seria característica de segmentos desprovidos de recursos financeiros; que os evangélicos têm posicionamentos morais e políticos que nos permitem classificá-los como parte de uma “nova direita” brasileira; e que o voto evangélico é do tipo clientelista, ou seja, resultante de lealdades políticas automáticas. A primeira das interpretações pode ser logo falseada, como mostra Bohn (2004), quando se compara a quantidade de fiéis de baixa renda que têm o

---

<sup>13</sup> O que já é, segundo Giumbelli (2002), uma interpretação própria do modelo liberal de separação religião e Estado, pois coloca como o momento político aquele inserido em suas instituições.

catolicismo e as religiões afro-descendentes, mostrando que religiões de outro tipo também encontram amplo espaço entre os pobres. Quanto à segunda questão também observou que apesar do caráter tradicionalista com relação a questões como o aborto e ao homossexualismo, não se pode confirmar um conservadorismo político visto que em questões como a greve quanto ao governo os evangélicos mostraram considerável aceitação, assim mesmo que se considere que são, em sua maioria, tradicionalistas, não se pode afirmar que sejam conservadores politicamente. Quanto à sofisticação do voto evangélico a única coisa que se pode supor é que, uma vez que é alta a frequência dos evangélicos nas atividades eclesiais e baixa a sua exposição aos meios de comunicação, mais influenciados podem ser pelas orientações de sua liderança.

Como já dissemos, entretanto, não interessa a pesquisas que partem de dados estatísticos encontrar em contextos sociais específicos a diversidade dos movimentos, suas relações internas e singulares de luta pelo estabelecimento de verdades e projetos, antes o seu comportamento padrão, que se repete, mas nem sempre tem maior importância para entender a complexidade dos fenômenos sociais. Não constitui, portanto, nosso objetivo aqui partir destas leituras aqui colocadas, já que são outras as perspectivas de análise aqui assumidas, conforme esclareci no capítulo anterior, nem mesmo contrapô-las ou negá-las, já que são outros os meus objetivos, assim, não dizer o que é e o que não é o pentecostalismo no Brasil, mas mostrar que em diferentes contextos são inúmeras as possibilidades de existência desse movimento.

Entretanto, mesmo partindo da definição geral do movimento pentecostal, irei procurar a seguir as particularidades que pode ter este movimento em um contexto determinado, a partir da interação com novos atores externos, como é o caso do movimento de sem-tetos Sonho Real e da Igreja Católica, quanto com o próprio grupo, num cenário de luta por direitos junto ao Estado.

Segundo Burity (2000), num contexto de crise do estado reformista, tem crescido as pressões vindas dos movimentos sociais e da sociedade civil organizada, que têm se unido em torno de objetivos comuns a curto prazo em vista de algum desafio ou problema, sob o Estado. Essas alianças ou redes, como chama, têm surgido em muitos contextos entre os mais diversos grupos, inclusive entre grupos religiosos e não-religiosos, e tem provocado uma ampliação das reflexões que antes eram discutidas somente no âmbito intra-institucional, gerando efeitos mútuos.

Assim, de agora em diante nos interessará saber que efeitos provocou convivência das igrejas evangélicas pentecostais no Sonho Real com o movimento de luta pelo direito à moradia, a fim de procurar entender em que medida tanto os conceitos religiosos naquele contexto puderam ser moldados, conforme o andar do movimento, e de que forma o movimento foi marcado pela participação dos evangélicos. Entretanto, não desprezamos que pode ser encontrado um padrão de comportamento entre os evangélicos, mas partindo deste estudo de caso, pretendemos fugir da armadilha essencialista, apontando para as múltiplas possibilidades de comportamentos políticos esperados do grupo.

### CAPÍTULO III: RELIGIÃO E POLÍTICA NO MOVIMENTO SONHO REAL.

Entendendo melhor os pressupostos teóricos de onde partimos e as leituras gerais que são feitas sobre o grupo evangélico no Brasil, partimos agora para o estudo do caso específico do grupo no movimento Sonho Real. Em primeiro lugar, iremos tentar construir o cenário em que nasceu o movimento, os principais atores envolvidos, as principais disputas em jogo e os desfechos da luta ali travada. Entendido este contexto, partiremos para a análise das relações que se estabeleceram entre igreja evangélica e movimento, considerando as interferências mútuas e construções conjuntas, baseados nas entrevistas coletadas.

#### **3.1 A cidade e o Movimento.**

Com o objetivo de entender melhor o contexto sócio-político do grupo evangélico no Sonho Real, pretendemos agora contar a história do movimento desde as primeiras ocupações ao terreno invadido até a data das entrevistas realizadas com os moradores do bairro Real Conquista. Para conhecer esta história por diversas perspectivas, foi necessário fazer algumas visitas à cidade de Goiânia. Dentre essas visitas, a segunda, feita de 25 de setembro a 02 de outubro de 2007, teve o objetivo de ouvir as diferentes versões da história do movimento contadas por todos os principais envolvidos no processo, que acompanharam a história desde o seu início. O propósito é reproduzir o mais próximo possível as relações que ali se estabeleceram, localizando o movimento dentro do contexto brasileiro, passando pelas questões internas do mesmo até chegar aos discursos dos evangélicos pentecostais que dele participaram. Priorizei nesta etapa a variedade de pontos de vista procurando ouvir todas as partes envolvidas no processo.

As pessoas ouvidas na segunda visita, etapa em que comecei as entrevistas e que servem de base para a construção deste capítulo, foram:

Américo Rodrigues Novaes (ouvido no dia 30 de setembro de 2007): pastor evangélico líder do movimento desde o acampamento no Parque Oeste;

Ozânia Ribeiro (ouvida no dia 29 de setembro de 2007): católica de criação evangélica (ex- Assembléia de Deus), conhecida como importante testemunha dos abusos que aconteceram na desocupação e que faz oposição à Américo dentro do movimento;

Enésio Mendes Arruda e Joana D'ark da Silva Arruda (ouvidos no dia 28 de setembro de 2007): casal evangélico da mesma denominação de Américo que oferecem apoio ao líder;

Alzira Ferreira da Silva e Gonzalo Cabral da Silva (ouvidos no dia 29 de setembro de 2007): católicos que trabalham com a pastoral da criança e também têm posições críticas à atuação de Américo;

Alessandra Paula Borges de Melo (ouvida no dia 28 de setembro de 2007): assistente social gerente do departamento social da Agência Goiânia de Habitação – AGEHAB, representando a posição do Governo do Estado.

Além disso, acompanhei as principais matérias sobre o movimento no jornal “O Popular”, principal jornal de circulação na cidade, e outras fontes de notícia na internet de âmbito nacional, como a página do jornal “O Globo” e “Folha de São Paulo”, além do sítio na internet do Centro de Mídia Independente ([www.midia independente.org](http://www.midia independente.org)), que também noticiaram os acontecimentos.

### *3.1.1. A Cidade.*

Com uma área de 340.086,698 Km<sup>2</sup>, o que corresponde a 21,17% da área do Centro-Oeste e 3,99% da área do Brasil, o estado de Goiás possuía em 2005 uma população de 5.628,592 habitantes resultando em uma densidade demográfica de 16,55 hab/km<sup>2</sup>. Como se vê, o estado de Goiás não apresenta um problema de densidade demográfica, uma vez que é considerada baixa e dentro dos limites aceitáveis a taxa de 16,55 hab/km<sup>2</sup>, como para o Brasil



também é considerada baixa a taxa de 19,3 hab/km<sup>2</sup>. Entretanto, o que faz a situação problemática é a alta taxa de concentração urbana do estado que chega a 87,54%, resultando, em 2005, em 4.927.120 habitantes na zona urbana contra 701.472 na zona rural, assemelhando-se à proporção do Brasil que possui 35% da população em apenas 0,1% do território (SEPLAN, 2007).

As taxas crescentes de urbanização podem refletir, entre outros possíveis motivos, uma situação problemática que ocorre no campo. O estado de Goiás é hoje o maior produtor do Brasil de Sorgo, uma espécie de gramínea que serve para fazer ração, e tem como elemento mais produzido a cana-de-açúcar, com uma produção de 18.915.324 toneladas no ano de 2006, além de ser o 4º produtor de soja do Brasil. O Goiás é destaque ainda por sua produção pecuária, é o 2º produtor brasileiro de vacas leiteiras e também 2º de leite, além de 4º produtor de bovinos do país. Essas culturas que fazem o estado destaque no Brasil, são culturas que se baseiam no cultivo em grandes extensões de terra, isso tanto para o caso do sorgo, da cana-de-açúcar e da soja como da pecuária, e na monocultura, para o caso da cana-de-açúcar, do sorgo e da soja, em geral atividades próprias de grandes proprietários rurais, ou seja, próprias de latifúndios. À medida em que, como revelam os dados, continua em expansão este tipo de produção é esperado que cada vez seja menor o espaço ao pequeno produtor rural, que se vê forçado a desistir da vida no campo e procurar emprego nas grandes cidades.

O resultado disso é que Goiânia, a exemplo das grandes cidades brasileiras e a despeito do planejamento inicial, cresce desordenadamente e, como consequência, tem vários problemas sociais, sendo um dos principais o habitacional. O Brasil possui, segundo os dados da PNAD/2005, um déficit habitacional de 7.902.699 moradias, e deste número 220.198 unidades habitacionais correspondem ao déficit do estado de Goiás, o maior da região Centro-Oeste, e 47.409 ao da Região Metropolitana de Goiânia, que tem, segundo os dados estimados

pelo IBGE para 2007, 1.244.645 de habitantes<sup>14</sup>. Pode-se supor, entretanto, que estes números sejam ainda maiores, uma vez que não levam em consideração palafitas, barracos e outros tipos de moradia sem infra-estrutura para habitação, consideradas moradias rústicas.

Ainda segundo a PNAD/2005, no Brasil a maior causa do déficit habitacional é a coabitação familiar, que responde por 56,8% dos casos, e, em segundo lugar, o ônus excessivo com aluguel, que corresponde a 23,5% dos casos, e, por fim, a habitação precária, que corresponde a 19,7% dos casos. Apesar dessa proporção ser seguida na maioria dos estados da federação, é possível perceber um peso maior do fator “ônus excessivo com aluguel” nas regiões Sudeste e Centro-Oeste, sobretudo no estado de Goiás. Do déficit de 220.198 moradias, a necessidade de 77.685 delas, ou seja, 38,1% do total, se dá pelo alto custo dos aluguéis no estado de Goiás. Assim, contribui para a crise as condições específicas da produção e comercialização capitalista da moradia que eleva o preço da mercadoria.

Para confirmar os dados, basta dar uma volta nos arredores da cidade, onde crescem favelas e invasões, novas e antigas, de forma rápida e problemática, sem condições mínimas de saúde e abastecimento. A saída encontrada por parte dos imigrantes do interior de Goiás e de outras partes do país para o problema da falta de moradia tem sido, em muitos casos, a ocupação de áreas a princípio vazias e improdutivas, que na cidade chegam a 120.000 terrenos, pertencentes ao governo ou de propriedade privada, amontoando-se em barracos de lona ou madeira na esperança da possibilidade de algum tipo de negociação, o que pode render-lhes o cumprimento do direito à moradia ou, como na maioria dos casos, a expulsão violenta sem acordos. Não são poucas as histórias de famílias que vivem de invasão em invasão, e assim também não são poucas as perdas sofridas nesse processo.

### *3.1.2. O Estado.*

---

<sup>14</sup> Fonte: [www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br)

O Governo do estado de Goiás, a fim de responder às demandas crescentes, criou, em 1999, a Agência Goiânia de Habitação – AGEHAB, segundo o site da agência, “com o objetivo de elaborar executar programas de habitação e desenvolvimento urbano de acordo com a política habitacional do Governo do Estado<sup>15</sup>”. Como resultado atual da política habitacional desta agência, tem-se buscado desenvolver os seguintes programas: Habitar Legal (regularização fundiária em parceria com prefeituras), PAR (Programa de Arrendamento Residencial, programa do Governo Federal semelhante a um leasing), PAI-H (Quitações do Programa de Ação Imediata para Habitação, um programa da Caixa Econômica Federal), Ordem na Casa (para refinanciamentos e renegociação de dívidas já existentes) e o Moradia e Renda (cursos de capacitação profissional e geração de renda). Estes programas, como vemos, são voltados para uma população que já possui residência, ainda que financiadas e com dívidas, não atingem, portanto, aquele contingente vindo do meio rural, geralmente de baixíssima renda e com lutas antigas por falta de moradia, ou aquela população de baixa renda que nunca teve onde morar mesmo vivendo nas cidades.

Entretanto, em resposta a esta necessidade, em outubro de 1999, o Governo do Estado criou o Programa “Cheque-Moradia”, que na verdade é uma adaptação para o Estado de Goiás do Programa de Subsídio à Habitação - PSH do Governo Federal, e que se tornou o carro-chefe da AGEHAB e seu principal mural de propagandas. O Cheque Moradia é um crédito de ICMS concedido às famílias com renda de até três salários mínimos e com vínculo com o município de Goiânia desde 2001 na forma de dois cheques pré-impresos que totalizam o valor de R\$ 5.000,00 (cinco mil reais). As famílias que recebem o cheque-moradia podem trocá-lo somente por materiais de construção comprados nas lojas da cidade, que por sua vez usam os cheques para desconto em seu ICMS ou, quando já não precisam, repassam a seus

---

<sup>15</sup> [www.agehab.go.gov.br](http://www.agehab.go.gov.br)

fornecedores. Além disso, quando necessário, as famílias têm direito também à um cheque-complemento no valor de R\$ 1.500,00 (mil e quinhentos reais).

Apesar de coordenado pela AGEHAB, o Cheque Moradia é uma parceria entre esta, a Prefeitura de Goiânia e os beneficiários das casas. O Estado doa o Cheque Moradia e também implanta as redes de água e energia. As prefeituras disponibilizam os terrenos, constroem os alicerces e orientam os serviços complementares. O beneficiário entra com a mão-de-obra. No projeto principal, garantido pelo programa, a casa construída tem 40,00m<sup>2</sup> com dois quartos, uma sala-cozinha e um banheiro. Segundo a AGEHAB, no manual do programa, a escolha das famílias que deverão ser beneficiadas com o cheque-moradia é feita por um computador programado para levar em consideração critérios sócio-econômicos, como a renda e a quantidade de filhos. O atual presidente da AGEHAB, o mesmo desde o início do movimento, é Álvaro César Lourenço. O poder executivo do estado era representado, na época do surgimento do movimento, por Marconi Perillo do PSDB.

Já a prefeitura parece estar mais atrasada nesse processo. A Secretaria de Habitação só foi criada em dezembro de 2006, antes disso as questões eram tratadas pela Companhia de Obras e Habitação do Estado de Goiânia – COMOB, ligada à Secretária Municipal de Obras. Em 2006 foi criada a Secretaria de Obras e Habitação, que em julho de 2007 deu origem à Secretaria Municipal de Habitação - SMHAB, como resultado das crescentes dificuldades enfrentadas no setor de habitação na cidade. Ainda assim, as ações parecem bem restritas, e as de maior expressividade são aquelas que desenvolvem como apoiadores dos projetos federais e estaduais. O atual secretário de habitação é Iram Saraiva Júnior, que acompanhou parte do processo, pois na época em que a secretaria era apenas parte da COMOB o processo era acompanhado por seu diretor, Francisco Edson Sampaio. O prefeito da cidade no início do movimento em 2004 era Pedro Wilson Guimarães do Partido dos Trabalhadores - PT.

### *3.1.3 O Parque Oeste Industrial*

A área conhecida como Parque Oeste Industrial é um bairro antigo da cidade de Goiânia, localizado em uma região próxima ao centro de Goiânia e caracterizado pela concentração de indústrias e comércio automobilístico, além de ser um importante bairro residencial de classe média da cidade. Por sua localização e importância comercial o bairro é alvo de crescente especulação imobiliária. Dentro do bairro existe uma área de 1,3 milhões de m<sup>2</sup>, pertencente a uma só família, conhecida como família Aguiar, avaliada, segundo a AGEHAB, em 38 milhões de reais. Desde 1957, entretanto, os impostos do terreno não eram pagos, resultando em uma dívida, até 2004, de 2,5 milhões de reais.

### *3.1.4. O Movimento.*

Como dissemos, os novos moradores da metrópole chegam, em sua maioria vindos do interior do estado, à cidade despreparada e vão, como que sem alternativas, morar de aluguel. Este cenário, entretanto, não consegue se sustentar por muito tempo, pois a situação social precária destas famílias as impossibilita de cumprir as obrigações do acordo de aluguel, abrindo a possibilidade de invasão indiscriminada e desorganizada de áreas não ocupadas na cidade.

E foi exatamente assim que surgiu a ocupação da área abandonada no bairro Parque Oeste Industrial da cidade de Goiânia, que depois viria se chamar Movimento Sonho Real. Casos como o Ozania Ribeiro, de Campo Verde, Alzira e Gonzalo da Silva, de Rio Verde, Maria do Carmo da Silva, de Martins Campos, Aguinaldo Alair, de Juçara, Cláudia Maestio, de Jaraguá, Maria Aparecida Pires, de Pinhais, Neusair Santana, de Uruana, e Maria José Godói, de Anápolis, ou seja, todos vindos do interior de Goiás, ouvidos em entrevistas durante a pesquisa, representam tipicamente o perfil dos moradores daquela ocupação.

Não se sabe exatamente como e quando nem por quem a ocupação no Parque Oeste começou, mas é provável que tenha surgido, como apontam os primeiros moradores, de forma espontânea e desorganizada a partir do dia 06 de maio de 2004, como afirma Ozânia Ribeiro, que diz ter chegado logo no primeiro dia da ocupação (ENTREVISTA, 29/09/2007). Entretanto, mesmo que não houvesse uma organização de divulgação da invasão, logo que os primeiros ocupantes armaram suas barracas no terreno, a notícia começou a se espalhar entre os moradores da cidade que enfrentavam o mesmo problema da falta de moradia, surgindo como uma forma de salvação para muitos deles. Como para Gonzalo Cabral, que em seu depoimento confessa:

*“ Já estávamos morando cinco anos em Goiânia quando surgiu o Parque Oeste, morávamos de aluguel no Urias Magalhães. Já tínhamos feito três inscrições para casas populares, duas pela prefeitura e outra pela AGEHAB, mas não conseguíamos porque tínhamos uma renda de R\$ 800,00 e, com isso, ou estávamos acima da renda permitida para receber uma casa ou a renda era insuficiente para financiar. Nessa luta, e já sem esperança, conheci um terreno público no Gentil Meireles cheio de retalhos desocupados, fui até a COMOB pedi o mapa da região e anunciei que iria invadir o terreno, pois sabia que a área não seria usada para nada, e que já tinha tentado comprar um terreno mas não conseguia pagar o aluguel ao mesmo tempo. Mas, nas vésperas de cumprir a promessa de invadir esse terreno, fiquei sabendo do Parque Oeste, que já tinha muita gente lá, e resolvi que iria pra lá também”*(ENTREVISTA, 29/09/2007).

E também para Enésio Arruda, natural de Alvorada do Goiás, que declarou:

*“Em 92 fui prum garimpo no Maranhão e lá eu conheci a Joana e tivemos sete filhos. A minha vontade sempre foi voltar pra cá, porque eu tinha epilepsia e tinha que ficar sempre vindo pra cá fazer tratamento. Nunca tinha dinheiro pra trazer a família toda e nem tinha lugar pra morar e, na época do Parque Oeste, minha prima me ligou e falou e eu vim e compramos um barracão por R\$ 2000,00 na terceira etapa”*. (ENTREVISTA, 28/09/2007)

Assim, em quatro dias a área de 35 alqueires estava tomada pelas barracas dos ocupantes do Parque Oeste. Impressionava, diz Ozânia Ribeiro, a quantidade de pessoas que chegavam ao local, tanto que no terceiro dia depois de começada a ocupação, quando seu Gonzalo e dona Alzira chegaram ao local, a área já estava quase toda tomada. Não havia nesta época, segundo os primeiros ocupantes, disputa por lotes, apenas sugeriam uma organização

dando espaço às ruas e cada uma escolhia seu lugar. “*Era assim: o que você quer é seu*”, conta seu Gonzalo.

No terceiro dia depois da ocupação sai a primeira notícia na mídia local:

“Surge mais uma grande ocupação em Goiânia. Dessa vez, a área fica entre o Bairro Goiá e o Parque Oeste Industrial. Os sem-teto começaram a chegar ao local na quarta-feira à noite e, ontem, três quadras vizinhas, localizadas na Rua Americano do Brasil, já estavam tomadas com milhares de barracos de lona preta, indicando que se trata de uma grande invasão. A ocupação fica na mesma região da cidade onde surgiu a última ocupação, no Setor Marques de Abreu, na saída para Guapó, em abril.

*‘A área já foi um pasto há anos’*, lembra uma das moradoras mais antigas da região, Iolanda Ferreira, que reside no Bairro Goiá há 20 anos. O clima no local ontem era tranquilo. Um cadastramento foi improvisado em meio aos barracos. A polícia não foi vista na área.

O diretor de Habitação da Companhia Municipal de Obras (Comob), Francisco Edson Sampaio, disse que foi informado ontem à tarde sobre a nova ocupação e que deve fazer um levantamento da situação no fim de semana. Ele ressaltou a preocupação com o período pré-eleitoral como estímulo às invasões que vêm ocorrendo na capital. *‘Ficamos cerca de três anos sem ocupações e, agora, que estamos num ano eleitoral, elas começam novamente, com mais intensidade’*, analisa.

Para o diretor, pessoas com interesses eleitoreiros estão incentivando a movimentação que ele considera impossível de prever. *‘Ninguém avisa que vai ocupar uma área’*, justifica. Francisco Sampaio garante que a Comob estará atenta para as invasões.

Carlos Roberto Alves, de 41 anos, uma das lideranças dos sem-teto, afirmou que não sabe a quem pertence a área invadida, mas garantiu que as famílias – cerca de 3 mil, segundo ele – não pensam em deixar o local. Disse que já teve início da demarcação de lotes e de ruas e que vai pedir à Prefeitura que providencie benefícios como água, energia elétrica e policiamento. *‘Esse terreno está sem nenhuma utilidade há anos. Todos que estão aqui são desempregados de Goiânia e do interior do Estado’*, falou”. (O POPULAR, 15/05/2004)

Começam a se formar o que chamavam de “etapas”, que seriam conjuntos de casas internos à ocupação, formando-se ao todo três etapas, e, junto com elas, pequenos grupos de líderes responsáveis por organizá-las. No dia 20 de maio foi expedida a primeira liminar de reintegração de posse aos donos do terreno, porém, a liminar não foi cumprida. Mais alguns meses se passam, os moradores continuam tentando se estabelecer no local e começam a trocar os barracos de lona por construções de alvenaria, sendo esta uma das estratégias de tornar menos provável a expulsão do local, como diz Gonzalo: *“se você não constrói é porque não tem segurança que aquilo vai ser seu”*. Especula-se que as obras de alvenaria no local até a desocupação somam um investimento de 10 milhões de reais e que até maio de 2004 aproximadamente 14 mil pessoas residiam no terreno.

Com a proximidade do período de eleições, começam a aparecer na ocupação candidatos aos cargos de prefeito e vereador com promessas de que, uma vez que diziam considerar a causa dos ocupantes justa, se eleitos lutariam para que o terreno fosse desapropriado e entregue aos novos moradores, além disso, estimulavam a resistência no local garantindo que não seria permitida a desocupação. Como revelam os relatos:

*“Políticos fazendo promessa era só o que tinha lá, o próprio governador e o prefeito, o próprio Íris Rezende, que estava concorrendo à prefeitura, dizia que agente podia construir que agente não ia sair de lá” (ENÉSIO, ENTREVISTA 28/09/2007).*

*“Na época da eleição vinham políticos e diziam: ‘Ninguém vai sair daqui, no dia três de fevereiro eu vou entrar com nossas criancinhas aqui para uma escola que nós vamos construir aqui’. Sândis Junior foi lá duas vezes”. (ALZIRA, ENTREVISTA 29/09/2007)*

*“Íris Rezende passou lá e falou: ‘Isso aqui é de vocês’; o primeiro a aparecer foi Pedro Wilson e mandou até asfaltar as ruas de lá’; Marconi marcou uma reunião e disse que não ia mandar nenhum policial lá, que se entrasse seria demitido e que iria dar um boi pro churrasco de inauguração. Todo mundo saiu fazendo festa e se abraçando” (OZÂNIA, ENTREVISTA 29/09/2007).*

As promessas não só enchiam de esperanças os moradores, que cada vez mais ficavam obstinados em lutar pelo terreno, como também acirrava as disputas internas por lotes na área já totalmente ocupada, levando até a morte, como registra o jornal de circulação nacional:

*“Um homem morreu e outro ficou ferido durante uma briga na manhã de ontem entre invasores de uma área particular no Parque Oeste Industrial, em Goiânia, próximo à rodovia BR-060, na saída para Guapó (GO).*

*Segundo testemunhas, por volta das 7h50, as vítimas foram atingidas por disparos feitos por dois invasores após uma discussão sobre a posse de um dos lotes. Os acusados não foram identificados ainda e estão foragidos. Um deles é conhecido como Alemão.*

*Álison Alves da Fonseca, 23, levou três tiros -dois no peito e um no rosto- e chegou morto ao Cais (Centro de Assistência Integral à Saúde) do bairro Goiá. O pai dele, Anésio Alves da Fonseca, 48, foi atingido no ombro esquerdo e na mão esquerda. Ele foi medicado e encaminhado ao hospital, mas está fora de perigo.*

*Marcelo Henrique Dias e Jonas do Lago, que acompanhavam os supostos autores dos disparos, foram presos no local e encaminhados à Delegacia de Homicídios para prestar declarações. Eles seriam liberados em seguida, mas a reportagem não conseguiu localizá-los ontem, por telefone, para que comentassem o episódio”. (FOLHA DE SÃO PAULO, 04/11/2004)*



Desde as primeiras semanas os moradores do terreno realizavam tanto reuniões por etapas como assembléias gerais que reuniam os moradores de todas as etapas. Segundo o relato dos entrevistados, a participação nessas reuniões era grande, pouquíssimos moradores faltavam, em todas elas eram passadas listas de presença que serviam de atualização para um cadastro improvisado, o que poderia explicar o alto quórum das reuniões. Entretanto, a liderança do grupo estava dividida, inclusive em interesses, existiam até cinco líderes por etapa, que pareciam não se entender quanto às medidas a serem tomadas, como declarou Alzira da Silva: *“a liderança do povo estava uma bagunça, pois os líderes viviam se desentendendo”* (ENTREVISTA, 29/09/2007).

Depois de 15 dias<sup>16</sup> do início da ocupação, Américo Rodrigues Novaes teria chegado ao Parque Oeste, segundo o mesmo, enviado pela igreja evangélica “Luz para os Povos” com o objetivo de começar uma célula, grupo pequeno que segue o modelo eclesial da “igreja-mãe”, e, segundo ele, *“não tinha intenção de morar, só queria ver a possibilidade de começar um trabalho”* (ENTREVISTA, 30/09/2007). Assim, Américo começou a visitar o acampamento e conhecer seus moradores, seu cotidiano, mas teria percebido que os líderes eram divididos, *“que faltava maturidade, não pensavam no movimento e só olhavam para seus interesses. Estavam mais preocupados em governar, uns até em extorquir. Quando eu vi que a coisa ‘tava preta’, resolvi intervir, participar das reuniões. E aí o povo simpatizou com a gente, porque eu vinha de uma experiência grande com transporte alternativo”* (ENTREVISTA, 30/09/2007). Passados três meses da ocupação, Américo diz ter ido morar no acampamento com a família, que antes disso moravam na casa de sua mãe.

Segundo Ozânia Ribeiro (ENTREVISTA, 29/09/2007), foi feita uma Assembléia Geral para substituir todos os outros líderes apenas por Américo Novaes, que dizia ter experiência na organização de movimento social e que tinha o apoio do Movimento Terra

---

<sup>16</sup> Este é um ponto de polêmica entre os moradores, alguns dizem que ele só chegou lá seis meses depois de começada a ocupação, outros que ele só chegou em janeiro de 2005. Aqui preferi reproduzir a versão de Américo Novaes.

Trabalho Liberdade – MTL, e assim ele foi eleito o líder do movimento, criando logo em seguida o que chamou de “Conselho de Luta Pró-Moradia do Setor Sonho Real”.

Por volta do mês de novembro de 2004, a AGEHAB, em resposta a uma solicitação do Ministério Público de Goiânia, iniciou as primeiras tentativas de cadastramento das famílias do Parque Oeste, recebendo em troca muita resistência por parte dos moradores. *“Nosso objetivo era traçar o perfil social das famílias, a AGEHAB não tinha nenhuma ordem de retirada, o cadastramento era só para conhecermos melhor aquela população, mas não fomos bem recebidos, pois eles achavam que estávamos tentando tirar eles de lá”* (ENTREVISTA DO DIA 28/09/2007), disse a gerente da AGEHAB, Alessandra de Melo. Segundo Gonzalo da Silva, Américo teria dado a orientação de que não fizessem o cadastro, pois isso significava abrir mão do que tinham ali, *“tínhamos muito medo, e achávamos que estavam querendo nos tirar dali, concordávamos com ele”* (ENTREVISTA, 29/09/2007).

O governo do estado de Goiás inicia uma negociação de compra do terreno junto à família Aguiar, e, ainda que, constitucionalmente, a área não cumprisse sua função social e as dívidas junto ao Estado continuassem sem ser pagas, foi dado o direito à família de dar um preço ao terreno. O governo do estado chegou a pensar, inclusive, que o custo poderia ser dividido por três partes, uma para o Governo, outra para a Prefeitura e outra para ser paga pelos moradores. Entretanto, neste ínterim, no dia 28 de janeiro de 2005, oito entidades dos setores imobiliário, de engenharia e empresarial divulgam uma “Carta Aberta à Sociedade” no Jornal “O Popular”, onde alarmam:

*“A ação ilegal dos invasores no Parque Oeste Industrial e os sucessivos adiamentos para a retirada, criaram uma desordem judicial, política e institucional. Tal situação coloca em risco a segurança e o bem estar de todo o povo goiano. Se a solução for a desapropriação da área, os cidadãos de bem, cumpridores de suas obrigações como contribuintes, acabarão por arcar com este ‘presente’ para os invasores. E dessa forma, estaríamos todos condenados a viver numa ‘terra-de-ninguém’. Com o passar dos meses, foi criado em Goiânia um núcleo paralelo ao Poder do Estado, Município e da Justiça”* (O POPULAR, 28/01/2005).

As pressões do setor imobiliário sobre a família foram aumentando e depois de janeiro eles decidiram não negociar mais a área. Com as ameaças do Ministério Público de até mandar prender o secretário segurança pública por descumprir repetidas vezes a ordem judicial de desocupação da área e a massiva propaganda da mídia contrária ao movimento, o governador Marconi Perillo descumpra a promessa feita aos moradores e resolve que a área será desocupada. E no dia 06 de fevereiro de 2005 deram início ao que chamaram de “Operação Inquietação”.

A operação consistia em ataques noturnos, mais especificamente nas madrugadas, com bombas de gás lacrimogêneo e balas de borracha, mas não só, pois projéteis letais serviam para intimidar a população, além disso, a entrada e saída na ocupação durante a operação era proibida. O documentário “*Sonho Real: Uma luta por direito a moradia*”<sup>17</sup> filmado durante a operação mostra o cenário de guerra vivido durante os dez dias seguintes, crianças gritando no meio da noite e moradores revidando com pedras e bombas caseiras aos ataques, criavam um ambiente de pânico que fugia da rotina daquela população, muitos deles se sentiam inseguros em sair de casa e por isso perderam o emprego durante a operação. O objetivo, segundo o secretário de segurança pública, no citado documentário, era criar terror psicológico, insegurança e instabilidade entre os moradores para facilitar e até antecipar o processo de desocupação.

Entretanto, em assembléia geral, Américo teria proposto a construção de uma barricada com pneus, trincheiras e arames farpados nos principais acessos da ocupação e, em meio a discordâncias decidiu-se que esta era a melhor opção de defesa. Essa decisão, entretanto, rendeu à Américo uma das principais queixas de seus críticos, pois, segundo Ozânia, Gonzalo e Alzira, a barricada foi responsável pelo desfecho violento que se seguiu. Um esquema de plantão foi criado dentro do acampamento, durante o dia trabalhavam na

---

<sup>17</sup> Disponível no sítio: [www.midiaindependente.org.br](http://www.midiaindependente.org.br)

produção de bombas caseiras para servir de defesa durante a noite. O resultado da “guerrilha” eram sempre muitos feridos e um movimento cada vez mais unido, arredo e resistente.

*“Nesse momento, todos estávamos juntos, defendíamos uns aos outros, éramos todos uma família”*, disse Ozânia. O clima de tensão das operações foi registrado pela mídia:

“A madrugada passada foi de terror na invasão do Parque Oeste Industrial, área ocupada há nove meses por quase 3 mil famílias. Desde que foram desencadeadas pela Polícia Militar (PM) as operações visando a desocupação do imóvel, este foi o mais grave confronto entre policiais e invasores. O embate deixou saldo de três feridos, entre eles um oficial da PM. Na troca de tiros, o tenente Ricardo Alves Mendes, de 32 anos, foi atingido na região abdominal e teve parte do intestino delgado extraído. Ele não corre risco de morte. Dois posseiros também foram atingidos de raspão e sofreram ferimentos leves.

O conflito começou depois que cerca de 15 policiais do Grupo de Ações Táticas Especiais (Gate) se posicionaram em frente à principal entrada da invasão, na Rua das Magnólias, por volta das 2 horas, após ter sido cortado o fornecimento de energia na região. Imagens da TV Anhanguera mostram o momento em que os policiais se aproximam da área com os faróis apagados e as sirenes dos veículos desligadas. Após os policiais arremessarem bombas de efeito moral para o interior da ocupação, a reação dos posseiros foi imediata. Eles revidaram com tiros, bombas e fogos de artifício.

O fogo cruzado durou aproximadamente meia hora. Os tiros e explosões puderam ser ouvidos a quilômetros de distância do local. Moradores das imediações da invasão, amedrontados, disseram que a terra chegava a tremer no momento do confronto. *‘Isso aqui até parecia o Iraque. Eu pensava que só fosse ver isso na televisão, mas aconteceu bem aqui do lado da minha casa’*, diz uma moradora. *‘Ninguém tem mais paz. Isso virou um horror total’*, afirma o funcionário público Pedro Matias, de 52 anos.

Além do saldo de feridos, o combate da madrugada deixou marcas, dentro e fora da invasão, nas árvores, paredes e nos veículos – foram alvejados um carro de uma entidade que dá assistência aos invasores e veículos da PM. Em uma empresa que funciona ao lado da entrada principal da invasão o resultado pôde ser verificado nas paredes e até no teto, que foi arrebentado por uma bomba.

O comando da Polícia Militar garantiu que não usou munição verdadeira nas pistolas e fuzis, mas são várias as marcas de buracos de projéteis que atravessaram até duas paredes de alvenaria. Do lado dos invasores também houve a garantia de que não existem armas dentro da invasão. No entanto, os buracos de bala que ficaram em um prédio em frente à entrada principal dizem o contrário. E, pelo ângulo, tais tiros não poderiam ter sido disparados pela PM.

(...)

Horas depois dos lances dramáticos da madrugada, quando um confronto deixou três feridos (um policial militar e dois posseiros), os invasores do Parque Oeste Industrial começaram a sentir a ação da Polícia Militar para fechar o cerco à invasão. Antes mesmo do final do dia, algumas famílias deixaram a área, impedidas de levar suas mudanças. Pela movimentação de policiais nas imediações no decorrer do dia (a chamada Operação Inquietação), é possível que uma tentativa de desocupação aconteça ainda hoje. Os posseiros continuam garantindo que vão resistir.

Os invasores denunciaram que ontem, por volta das 5 horas, policiais dispararam tiros de fuzil das margens do Córrego Macambira, que fica na fronteira norte da invasão. Para comprovar a denúncia, os posseiros apresentaram cápsulas de calibre 7.62 (fuzil) que teriam sido encontradas nas proximidades do córrego.

Em um barraco de madeira que fica a 100 metros do leito d'água, um projétil atravessou a parede, trespassou a geladeira, cortou novamente a parede e se perdeu. Marido e mulher, que estavam dormindo no chão, não se feriram, mas ficaram assustados. *'Não morremos por sorte'*, constata Mônica Barreira, de 35 anos.

Às 9h30, um helicóptero carregando policiais militares aproximou-se da invasão. Houve intensa agitação na entrada principal da área, na Rua das Magnólias. Os posseiros se juntaram no meio da rua, gritaram e agitaram bandeiras brancas. O helicóptero ficou meia hora sobrevoando o local, fazendo reconhecimento. Na porta da aeronave, um policial exibia uma metralhadora. Os invasores ficaram apreensivos e um grupo saiu para rezar em um altar improvisado na frente de uma trincheira.

Um pouco mais tarde, a PM mostrou-se novamente. Por volta das 10h30, oito veículos do Batalhão de Trânsito percorreram toda a extensão da invasão às margens da BR-060. Houve intensa gritaria e correria na entrada principal da área. O comboio militar fez rápida parada em um posto de gasolina e deixou as imediações.

Às 15h30, o helicóptero voltou a sobrevoar a invasão. Desta vez, a aeronave ficou mais de uma hora percorrendo o espaço aéreo sobre a área invadida. Era possível observar a presença de um policial do Batalhão de Choque munido de uma câmera filmadora. Um PM do serviço de inteligência confirmou ao POPULAR que a equipe estava estudando os últimos detalhes da estratégia de desocupação. *'Estamos identificando os pontos mais frágeis da invasão'*, disse.

Durante todo o dia, principalmente à tarde, policiais militares à paisana ou em carros descaracterizados circularam pelo perímetro da invasão, observando o posicionamento dos invasores nas principais barricadas. No final da tarde, uma casa comercial, que fica próxima à entrada principal, recebeu recomendação da PM para recolher todo o material que fica em um galpão e se preparar para, caso seja necessário, não abrir as portas.

No início da noite, o clima era de tranquilidade na área invadida. No entanto, no 7º Batalhão da PM – que está sendo usado como base das operações –, no Jardim Europa, a menos de três quilômetros da invasão, O POPULAR verificou a presença de vários ônibus da PM enfileirados no pátio. Um policial ressaltou que os PMs receberam a recomendação para ficar de prontidão. Ontem, carros de polícia de outras cidades goianas (como Iporá, por exemplo) foram vistos rondando a invasão, indicando que policiais do interior podem ter sido direcionados para a capital. (O POPULAR, 16/02/2005)

A situação perdurou, mesmo com as tentativas de intervenção de organismos de defesa de direitos humanos que defendiam a negociação pacífica, como noticia o jornal na mesma matéria:

“Uma comissão de parlamentares e representantes dos invasores do Parque Oeste Industrial esteve ontem no Ministério da Justiça e na Secretaria Especial de Direitos Humanos (SEDH) para pedir a intervenção do governo federal. Membro da comissão, o deputado estadual Mauro Rubem (PT) diz que a expectativa é de que representantes do ministério e da secretaria venham a Goiânia para tentar intermediar uma negociação.

O arcebispo metropolitano de Goiânia, dom Washington Cruz, divulgou ontem uma nova nota, na qual faz um apelo pela não violência. Dom Washington argumenta que não se pode permitir que ocorra um espetáculo de terror na desocupação do Parque Oeste Industrial. O arcebispo insiste na possibilidade de negociação, reforçando a posição da Igreja Católica, que pede a retomada do diálogo, a revisão dos posicionamentos e a suspensão da desocupação”.

Apesar disso, como parecia anunciar a matéria, no mesmo 16 de fevereiro de 2005, aconteceu a desocupação ou, como foi chamada, “Operação Triunfo”. A operação contou com o montante de 2.500 policiais, custou 1 milhão de reais e gastou menos de duas horas para despejar aproximadamente 14 mil pessoas, sendo a maior operação policial realizada na história do estado de Goiás. Antes da retirada o secretário de segurança pública anunciou na televisão que não seriam usadas na Operação Triunfo armas letais, mas que seria proibida a entrada da mídia e de autoridades públicas. Entretanto, Wagner da Silva Moreira, de 21 anos, e Pedro Nascimento da Silva, de 27 anos, foram mortos por armas de fogo de propriedade da polícia, o primeiro sendo assassinado fora da área da ocupação, em uma fila organizada pela polícia. Além disso, 148 pessoas ficaram feridas, 11 delas à bala, entre elas Marcelo Henrique Dias que ficou tetraplégico em razão do ferimento, e 132 pessoas foram detidas no 7º Batalhão da PM, *“para averiguação ou por crime de resistência, desobediência à lei e incitação ao crime”*, explicou o tenente-coronel Antonio Carlos Elias (JORNAL DO TOCANTINS, 17/02/2007). Vários moradores asseguram que os números divulgados pela polícia não são verdadeiros, pois muitas pessoas teriam desaparecido depois da desocupação e outros dizem ter testemunhado outros assassinatos não divulgados.

São inúmeras as histórias particulares de terror vividas na desocupação, cada entrevistado tem sua dor particular quanto ao ocorrido, como Ozânia que foi testemunha dos dois assassinatos confirmados:

*“Quando tentava localizar meu irmão, que estava do lado de fora da ocupação, vi Pedro, que agente chamava de “Lugar”, ser baleado (...). Vimos aquele batalhão vindo em nossa direção, pareciam tratores, vinham chutando quem tivesse na frente e cantavam: ‘faca na caveira, vou beber teu sangue’. Atiravam em tudo. Corríamos em grupos de pessoas mas eu*

*não conseguia sair pois tinha muita gente ficando pra trás, mulheres que não queriam deixar suas casas, mães com filhos feridos ou perdidos, pessoas escondidas dentro de casa, muita gente estava ficando (...). A gente já estava fora do acampamento e eles continuavam atirando. Corríamos em grupo e o Wagner e sua mãe estavam com a gente, nos escondemos atrás de uma casa pra nos protegermos dos tiros, mas a mãe do Wagner desmaiou e a polícia chegou, mandou a gente fazer uma fila mas eu não levantei pois não podia deixar a mãe dele jogada no chão, um dos policiais começou a me chutar e me chamava de vagabunda, ele tinha uma 765 cromada e deu um tiro num cachorro que estava ao meu lado, pensava que era meu. Quando olhei, o Wagner já estava agonizando e os policiais não deixaram que a gente socorresse ele e nos mandaram seguir. Olhei pra trás e o Wagner estava sendo espancado (...). Meu barraco foi todo queimado, eu perdi tudo. Fui para a delegacia junto com minhas filhas” (ENTREVISTA, 30/09/2007).*

Os moradores de oposição a Américo alegam que ele e sua família não estavam no Parque Oeste no momento da desocupação e se ressentem porque não teria passado pelo mesmo sofrimento que todos, e esse é também um dos principais motivos de queixa contra o líder, mas não só a ele, mas a todos os que os incentivavam antes da desocupação e não estavam lá no momento. Américo alega que, apesar disso, também foi preso, maltratado e ameaçado e é o que tem o maior número de processos em seu nome, só teria tirado seus filhos de lá porque corriam risco de vida durante a Operação Inquietação, mais que outros porque ele era visado.

No dia 17 de fevereiro, empresários de vários setores da cidade divulgam na mídia uma nota de cumprimento às ações da Operação Triunfo:

*“A Secretaria de Segurança Pública e Justiça devolve ao povo goiano a certeza de que em Goiás a lei prevalece ao anarquismo e o vandalismo não prospera (...). Merece elogio a ação da Polícia Militar, sob o comando firme e resoluto do Coronel Marciano Basílio de Queiroz(...) Nossa PM usou a força necessária que a ocasião requeria (...). A sociedade goiana respira aliviada com a retirada dos invasores, pois agora tem a certeza de que o Estado garante a lei. Para os signatários desta nota e de toda sociedade goiana fica a sensação de que a justiça tarda, mas não falta” (O POPULAR, 17/02/2007).*

Os inquéritos que seguiram à desocupação mostram que a operação foi abusiva, *“depoimentos presentes no inquérito civil público, já composto por 7 volumes e 2.071 páginas, indicam que cerca de 700 dos quase 2,5 mil policiais que participaram da operação no dia 16 de fevereiro portavam armas letais” (O POPULAR, 03/05/2005).* Também ficou

comprovada crueldade das mortes: “o juiz Ari de Queiroz disse que ‘a vítima (Pedro Nascimento) era um dos ocupantes, ao lado de outros milhares, não portava arma de fogo nem qualquer outra espécie de arma branca, e acabou morto por disparo de arma de fogo efetuado por policial militar, pelas costas, como consta do laudo cadavérico, o que indica que não teria enfrentado a polícia ou, se o tivesse, pelo menos estaria fugindo quando foi alvejado.”(O POPULAR, 27/06/2006). Foram indiciadas 19 policiais, entre eles o então comandante-geral da Polícia Militar, coronel Marciano Basílio de Queiroz, hoje deputado estadual.

Depois da desocupação as quase 4.000 famílias, cerca de 14.000 pessoas, foram desalojadas muitas delas tendo que buscar a casa de parentes e conhecidos, mas cerca de 2.500 pessoas ficaram sem ter para onde ir, saindo juntas da ocupação para procurar abrigo na catedral metropolitana de Goiânia, já que tinham o apoio de Dom Washington Cruz, e passaram a noite sob a acolhida da igreja. No outro dia seguiram em marcha para a AGEHAB e depois de recebidos foram mandados para dois ginásios da cidade, um no bairro Novo Horizonte e outro no Bairro Capuava. Segundo Américo, nesta conversa percebeu a intenção de enfraquecer o movimento já que pretendiam espalhá-los por vários outros ginásios da cidade, dificultando a articulação do movimento, e exigiu que eles ficassem em no máximo dois ginásios, como aconteceu. A expectativa e promessa da AGEHAB era que os sem-tetos ficassem poucos dias no ginásio, só enquanto procuravam outro local para instalá-los, entretanto, a espera durou quatro meses.

Durante o período em que ficaram no ginásio as condições eram as mais precárias possíveis, dormiam em colchões espalhados pelo chão e usavam todos o mesmo banheiro, insuficiente para o número de pessoas, as doenças e insetos se proliferavam facilmente. Devido a essas condições, três pessoas morreram: Sônia Chaves Santos, 36 anos, de infecção generalizada; Jorivê dos Santos, 77 anos, de pneumonia, e, da mesma família, Cristiano Reis



dos Santos, de 28 anos, que amanheceu morto e não se sabe o motivo exato de sua morte (O POPULAR, 23/05/2005). Além disso, os feridos da desocupação não contavam com os cuidados necessários para a recuperação e estavam vulneráveis a outras doenças o que aumentava a vulnerabilidade dos sem-teto. *“Aquilo era um teste de resistência”*, disse Enésio Arruda (ENTREVISTA, 28/09/08). Durante o período em que estavam no ginásio Américo Novaes foi preso algumas vezes, respondendo pelas ações da ocupação, e quem o substituíra era sua esposa, Kilse Novaes, apoiada pelo MTL. Como porta-voz do governador, a deputada estadual Isaura Lemos (PDT-GO), teria levado a proposta de que o governo pagaria R\$ 200,00 de aluguel para cada família por seis meses, período em que encontrariam um lugar para assentá-los. Mais uma vez, percebendo esta como uma estratégia de dispersar o grupo e assim enfraquecê-lo, Américo recusa a proposta.

Diante da situação, o governo do estado comprou um terreno no bairro Grajaú, periferia de Goiânia, instalou energia elétrica e lá assentou os moradores, que improvisaram barracas de lona e por muito tempo ficaram sem água encanada. O compromisso era de que ficariam lá até ser comprado outro terreno onde seria construído um condomínio habitacional. De acordo com uma pesquisa realizada em agosto de 2005 no Grajaú pela FIAN Brasil, *“o despejo forçado dos sem-teto do Parque Oeste contribuiu decisivamente para marginalizá-los perante o resto da sociedade. Por isso, 82,3% avaliam que atualmente possuem maiores dificuldades em conseguir emprego, principalmente pela discriminação que foi criada contra os sem-teto”*<sup>18</sup>, desta forma, era uma população marginalizada, sem a menor infra-estrutura de habitação e vulnerável a muitos tipos de doenças. Na noite de passagem do ano de 2005 para 2006 aconteceu um incêndio em um dos barracos do assentamento e o dia primeiro de janeiro amanheceu com 29 barracos completamente destruídos. Essa situação permaneceu até

---

<sup>18</sup> Pesquisa realizada por Clóvis Zimmermann e disponível no sítio: [www.midiaindependente.org](http://www.midiaindependente.org)

o dia 10 de dezembro, quando foram entregues as primeiras casas do Condomínio Real Conquista, mas para muitas famílias perdura até hoje.

Vendo que não podiam mais confiar nas promessas do poder público, como disse Enésio (ENTREVISTA, 28/09/2007), no Grajaú o movimento se articulou ainda mais. Foi feita uma nova assembléia geral e Américo Novaes novamente foi escolhido como interlocutor do movimento junto com o Conselho de Luta e Moradia que, segundo ele, “*era de gente de mente mais avançada*” (ENTREVISTA, 30/09/2008). Um dos mais importantes instrumentos de mobilização do movimento nesta época foi a rádio comunitária, que foi possível graças a doação no valor de R\$ 3.000,00 (três mil reais) por irmã Gertrudes, uma senhora católica apoiadora do movimento. A rádio foi responsável por grande parte do sucesso das muitas mobilizações que foram feitas para acompanhar e pressionar o processo de construção das casas junto à AGEHAB.

Ainda no Grajaú, Américo Novaes, que era filiado ao PSOL, resolveu candidatar-se a deputado estadual para levantar, segundo ele, a bandeira da moradia, “*sou do PSOL mas o partido do movimento é a luta pela moradia. (...) Já ajudar muito se tivéssemos alguém lá, lutando pelos nossos interesses*” (ENTREVISTA, 30/09/2007). Para decidir sobre sua candidatura, Américo convocou uma assembléia, nesta teve o apoio da maioria, mas algumas pessoas se colocaram contrárias à proposta, pois achavam que aquele não era o momento, e como ele persistiu na decisão, acabaram concluindo que durante todo o tempo a motivação de Américo teria sido de se promover: “*com isso eu fui abrindo os olhos e vi que ele não estava lutando por lote, mas ele era um político tentando se eleger, queria se aproveitar da situação*”, disse Ozânia Ribeiro (ENTREVISTA, 29/09/2007); “*depois que ele resolveu ser candidato é que as pessoas ficaram pé-atrás com ele. Ele dizia: ‘As pessoas que tiverem bom senso aqui, votem em mim’. Mas não é assim que as coisas funcionam, é por isso que estamos numa democracia, numa falsa democracia, mas uma democracia*”, concorda Alzira da Silva.

Assim, sua candidatura se constituiu em mais uma brecha que separa o movimento. Américo conseguiu 2.546 votos e não foi eleito.

As casas do Condomínio Real Conquista foram construídas por meio do programa Cheque-Moradia da AGEHAB, mas a maior parte dos recursos veio do Governo Federal e a menor parcela de contribuição foi da prefeitura de Goiânia. A inovação do programa no caso do Real Conquista foi que os trabalhadores contratados para trabalhar na “Fábrica de Casas”, uma fábrica de paredes pré-moldadas, foram os próprios beneficiários, que foram contratados temporariamente. Para que o contrato pudesse ser feito, entretanto, era necessário que os trabalhadores da fábrica estivessem reunidos em uma associação, que ficaria responsável por intermediar os contratos juntos à AGEHAB. Assim, a Associação dos Beneficiários do Condomínio Real Conquista foi criada e tem como presidente Américo Novaes. Uma parcela dos salários dos empregados da fábrica é descontada para manutenção da Associação, que tem como um dos gastos o pagamento de funcionários, dentre eles Américo, que agora tem esta como sua única ocupação.

Depois de construídas 500 casas os primeiros moradores foram transferidos do assentamento no Grajaú para o novo condomínio. Segundo Alessandra de Melo, assistente social da AGEHAB, o critério de seleção para a ordem das mudanças era, em primeiro lugar, estar morando no assentamento e, dentre estes, critérios como idade, deficiência física e número de membros por família, só depois que todos os moradores do Grajaú se mudassem para o condomínio é que seriam chamados aqueles ex-ocupantes do Parque Oeste que agora estivessem morando de aluguel ou em situação semelhante. Entretanto, Américo, que nunca morou no Grajaú, pois desde a desocupação voltara a morar com sua mãe, foi morar no Real Conquista com o segundo grupo a ser chamado, o que provocou a desconfiança de favorecimento entre aqueles que fazem oposição a ele. Américo responde à acusação dizendo que foi feita uma assembléia onde ele colocou a proposta de antecipar sua ida para o

condomínio porque assim poderia acompanhar mais de perto os trabalhos da Associação, e o pedido teria sido aceito por todos os presentes.

Hoje grande parte das famílias já está no Condomínio Real Conquista, mesmo que ainda 60 famílias continuem esperando no assentamento do Grajaú. As assembléias do movimento acontecem na Associação dos Beneficiários, e não contam mais com a participação de antes, segundo Américo, porque este seria um fenômeno natural, uma vez que as pessoas já conseguiram o que queriam e não percebem que a luta tem que continuar, mas, segundo Alzira da Silva, este é um reflexo da desconfiança de muitos moradores sobre as intenções de Américo depois de sua candidatura. Este é, assim, o quadro político do movimento, resultante de todos os conflitos pelos quais passaram e ainda passam.

### 3.1.5. O líder.

É importante, entretanto, conhecer a trajetória de vida de Américo Novaes que não por acaso tinha “um jeito especial” para lidar com o povo, como disseram muitos dos entrevistados.

*“Eu sou o líder do movimento, sou eu quem coordena o movimento”*, assim se apresentou Américo Novaes em nossa primeira conversa no dia 29 de setembro de 2007, depois de uma passeata de conscientização ecológica pelas ruas do condomínio Real Conquista, em que o acompanhei, enquanto acenava para os moradores do bairro que apareciam por onde passávamos. Logo percebi que, além do jeito carismático de um pastor, Américo também lembrava um político em época de eleição.

Nascido em Goiânia-GO no dia primeiro de maio do ano de 1967, filho de uma técnica de enfermagem, só ele dentre os quatro irmãos seguiu *“essa carreira custosa que é a política”*, em suas palavras. Trabalhou cinco anos no ramo dos transportes alternativos, antes de ir para o “Sonho Real”, e, neste período, fez parte ativamente da liderança do Sindicato dos

Transportes Alternativos de Goiânia, o SINTRAGO. Participou de um dos mais difíceis momentos do sindicato, a proibição da circulação dos transportes alternativos em Goiânia, e por isso, realizou várias manifestações públicas e participou de reuniões de negociação como governo do estado. Neste período conheceu o Movimento Terra, Trabalho e Liberdade –MTL, de quem o sindicato recebeu apoio e assessoria. Tudo isso, inegavelmente, acrescentou à Américo um aprendizado na organização de ações coletivas e trato com as instituições do Estado, sendo um diferencial crucial para que fosse escolhido líder do movimento.

Américo também não esconde o desejo de candidatar-se e este é, como vimos, um dos motivos que divide o grupo, pois muitos apostam que ele trabalha em causa própria, o que ele nega dizendo que faz isso pelo movimento e pela luta por moradia. Américo tem uma percepção profética a seu próprio respeito e enxerga a luta do movimento como parte de missão que foi escolhido para realizar. A seu próprio respeito diz:

*“Aproximadamente seis anos atrás Deus me deu uma visão em sonhos. Eu estava dentro de um apartamento num prédio muito feio, e neste apartamento tinha uma família e um homem de terno na minha frente, a face deste homem que estava do lado da família era uma face normal e a outra, que eu via, era um espírito maligno que enganava a família, e eu repreendi em nome de Jesus e ele sumiu. E eu estendi a mão sobre uma terra vermelha fora da janela do apartamento e começava a brotar uma cidade do chão. Eu nunca tinha conseguido entender, até que há uns seis meses atrás o espírito de Deus me mostrou que aquele sonho era essa luta, porque não teria condição de por força humana tocar isso pra frente com tanta pressão. No Parque Oeste eram quase 15 mil pessoas, todo tipo de gente, pressão da mídia, pressão do setor imobiliário, da polícia, tudo para arrancar a gente de lá, mas Deus me deu um equilíbrio tão grande que eu nunca senti medo, mesmo algemado indo ser preso pela terceira vez mas nada disso me intimidou. Quantas propostas financeiras para abandonar as famílias, quantas tentativas de engano, mas em todas elas nós perseveramos porque Deus deu sabedoria para dirigir esse movimento e chegar onde nós chegamos. Então certamente o que me fortalecia era a palavra de Deus o espírito de Deus, porque a Palavra diz que o amor lança fora todo medo” (ENTREVISTA 16/12/07).*

### 3.1.6. As igrejas no movimento.

Seguindo à tendência nacional, o movimento evangélico em Goiânia apresenta um rápido crescimento no número de fiéis, sendo o segundo maior crescimento da região Centro-Oeste, conforme mostra a tabela:

**Tabela 4: Proporção da População Residente por religião na Região Centro Oeste**

Estados da Região Centro Oeste	Católicos			Evangélicos			Sem Religião		
	1980	1991	2000	1980	1991	2000	1980	1991	2000
Mato Grosso do Sul	86	81	69,5	9,0	10,8	18,2	1,7	4,6	8,0
Mato Grosso	87	82,9	73,4	8,6	11,1	16,7	1,6	3,9	7,0
Goiás	86,6	79,3	68,1	7,6	11,7	20,0	2,0	5,2	7,9
Distrito Federal	84,3	77,7	66,2	7,6	10,1	19,5	2,8	6,3	8,6

Fonte: IBGE, disponível no sítio [www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br)

Esse crescimento fica evidenciado quando se considera o movimento Sonho Real, não só porque os evangélicos teriam um bom número de fiéis entre eles, mas porque eram muitos os grupos que lá se reuniam. No início da ocupação, pelas condições precárias do acampamento, segundo os entrevistados, não haviam templos construídos no Parque Oeste, entretanto, com o passar dos dias, conforme os moradores iam se conhecendo, iam também se reconhecendo por suas identificações religiosas, de forma que antes do primeiro mês os evangélicos já se reuniam informalmente em seus barracos. Entretanto, mesmo os evangélicos, não formavam um grupo coeso, mas se distribuía conforme as denominações religiosas que freqüentavam antes dali. Quanto à congregação católica do acampamento, segundo Alzira da Silva (ENTREVISTA, 29/09/07), recebia visitas não periódicas mas freqüentes de Frei Marcos, principal representante da igreja católica que acompanha o movimento até hoje. Já quanto às outras reuniões religiosas que aconteciam no movimento não tive fontes de informação.

Como Américo Novaes, que diz ter sido enviado ao acampamento para iniciar lá um trabalho religioso, existem outros líderes religiosos, entretanto, dos entrevistados todos disseram que o motivo principal que os levou ao Parque Oeste teria sido a falta de moradia. Não construíram templos no acampamento no Parque Oeste e à medida que o movimento foi se organizando e a participação das pessoas aumentando cresciam também os cultos

ecumênicos, celebrados por Américo e Frei Marcos, tratando, sobretudo, das questões do movimento, das dificuldades que estavam enfrentando, sendo este o principal motivo de súplicas a Deus, como disse o pastor Paulo Roberto Chagas (ENTREVISTA 14/12/07).

Depois que foram transferidos para o acampamento no Grajaú, já com a promessa de receberem suas casas, diminuíram as reuniões ecumênicas, e, mesmo em barracos de lona, as diferentes denominações construíram lugares separados de reunião e culto. Apesar disso, usavam em comum a rádio comunitária que, segundo Américo, servia a todos.

Já no condomínio Real Conquista em uma volta rápida se contam meia dúzia de estabelecimentos religiosos. Dentre estes entrevistei os líderes das maiores congregações em número de membros, a saber, a igreja Assembléia de Deus Ministério Nações Para Cristo, Assembléia de Deus Ministério Nova Conquista, Assembléia de Deus Caminhando para Cristo, Assembléia de Deus Jardim Curitiba, Igreja “Jesus é Deus” e Igreja Luz da Vida (igreja em que Américo é pastor), ou seja, todas igrejas de origem pentecostal, se considerarmos sua origem, ou neopentecostal, se considerarmos seu caráter independente.

No projeto de construção do condomínio nenhuma aérea estava destinada à construção de igrejas, de forma que todos os templos que existem no condomínio estão construídos dentro do terreno das casas dos líderes da congregação ou de algum de seus membros, exceto em dois casos, o da igreja católica, que ainda aguarda a destinação do local para a construção de seu templo, e a igreja “Luz da Vida”, igreja pastoreada por Américo, que tem um templo construído em terreno separado na região central do bairro.

Quando chegou ao Parque Oeste, Américo diz ter sido enviado como um missionário da igreja “Luz para os Povos”, congregação pentecostal que se separou da igreja Cristã Evangélica, igreja de tradição histórica e descendência presbiteriana, em 1973, mas, desde que chegou ao movimento desempenha as duas atividades ao mesmo tempo: pastor e coordenador do movimento. Entretanto, depois que mudou-se para o condomínio Real

Conquista a igreja “Luz para os Povos” do bairro mudou de nome para igreja “Luz da Vida”, segundo Américo porque parou de receber apoio da igreja “Luz para os Povos”, *“paramos de receber estrutura, só tínhamos cobertura espiritual e nada de estrutura”* (ENTREVISTA 14/12/07), fazendo entender que o apoio de estrutura seria um apoio em forma de recursos materiais. A igreja “Luz da Vida” faz suas reuniões em um galpão que fica na região central do condomínio e que tem o nome de “Fundação Luz da Vida”, onde, em parceria com a AGEHAB e o Sebrai, são realizados trabalhos sociais, como os cursos de capacitação profissional da associação, mas não só isso, já que os cultos da igreja pastoreada por Américo também são realizados lá.

A situação tem causado uma insatisfação entre a comunidade católica do bairro. Segundo Alzira da Silva (ENTREVISTA, 29/09/07), a igreja de Américo foi privilegiada em detrimento das demais. Américo alega que o galpão está à disposição para qualquer organização que quiser usá-la, desde que siga a agenda de ocupação do lugar, Alzira responde dizendo que nunca tem espaço disponível e o verdadeiro motivo é porque eles não aceitam que os católicos pratiquem seus rituais litúrgicos dentro do espaço que usam para fazer seus cultos.

Entendida assim a história do movimento e o contexto político em que se insere o que se denomina evangélico, objeto da presente pesquisa, pode-se partir para a tentativa de entender melhor como se deu a interação entre religião e espaço público neste movimento.

### **3.2. Os evangélicos pentecostais no Movimento Sonho Real.**

Conforme apresentamos anteriormente, do dia 11 a 16 de dezembro foi feita a última viagem da pesquisa à cidade de Goiânia, esta com o objetivo de entrevistar membros e líderes das diferentes denominações que compunham o segmento evangélico da antiga ocupação Sonho Real e hoje Condomínio Real Conquista. Além dos requisitos já citados, para esta pesquisa dei preferência por entrevistar pessoas que fizeram parte do movimento desde o seu



início no Parque Oeste passando por todas as fases do movimento. Ao todo dez (10) pessoas de seis diferentes denominações evangélicas foram entrevistadas nesta etapa. O grupo de entrevistados é formado por:

- Paulo Roberto Chagas Oliveira (ouvido no dia 12 de dezembro de 2007), 53 anos, natural de Porto Velho – Rondônia, segurança da fábrica de casas e pastor da Igreja “Jesus é Deus”, antes de ser evangélico era católico não-praticante; chegou ao Parque Oeste uma semana depois de começada a ocupação (no dia 12/05) vindo do Setor Sudoeste onde morava de aluguel. Nunca tinha participado de qualquer outro movimento social.

- Neusair Josefa (ouvida no dia 13 de dezembro de 2007), 45 anos, natural de Uruana – GO, é costureira e membro da Igreja Assembléia de Deus desde que nasceu. Nunca tinha participado de outro movimento social antes do Sonho Real;

- Maria José Godoi Pereira, de 30 anos, e Célio Augusto Galiza, de 22 anos, (ouvidos no dia 12 de dezembro de 2007), nascidos em Anápolis e Goiânia, respectivamente, ela dona de casa e ele trabalha na Associação de Moradores como auxiliar de Américo, os dois são obreiros da igreja “Fundação Luz da Vida” e eram católicos antes de ser evangélicos. Nunca tinham participado de outro movimento social antes;

- Cláudia Modesto de Araújo Oliveira (ouvida no dia 13 de dezembro de 2007), 62 anos, natural de Jaraguá-GO, é dona de casa e é evangélica desde os 19 anos quando abandonou o catolicismo, é esposa do pastor da Igreja “Jesus é Deus”. Antes do Sonho Real não tinha participado de nenhum outro movimento social ;

- Maria Aparecida Pires da Silva Fernandes (ouvida no dia 13 de dezembro de 2007), 35 anos, natural de Piranhas-GO, é diarista, era católica e hoje é diaconiza<sup>19</sup> da igreja Assembléia de Deus Caminhando para Cristo. O Sonho Real foi o primeiro movimento social de que participou;

---

<sup>19</sup> Função de auxílio pastoral, geralmente é a pessoa responsável por fazer visitas aos membros e cuidar da organização do templo.

- Valdelize Rodrigues de Brito (ouvida no dia 14 de dezembro de 2007), 48 anos, veio de Itambé-BA, é costureira, foi católica e depois tornou-se evangélica, deixou a igreja e voltou de novo, presidente do grupo de senhoras e de jovens da igreja Assembléia de Deus Caminhando para Cristo. Chegou ao Parque Oeste dois dias depois que começou a ocupação, vinha do bairro Jardim Primavera e morava de aluguel. Já tinha participado de um acampamento do MST.

- Alzira Ferreira da Silva (entrevistada pela segunda vez, agora para responder sobre as igrejas no movimento, no dia 14 de dezembro de 2007), mais forte representante da Igreja Católica dentro do movimento, é responsável por cuidar dos trabalhos da Pastoral Infantil. Nunca tinha participado de outro movimento social antes do Sonho Real;

- Ricardo Soares da Cruz (ouvido no dia 14 de dezembro de 2007), 33 anos, natural de Goiânia, pintor e pastor da Igreja Assembléia de Deus Ministério Nova Conquista, “filho de macumbeira”, conforme declarou sobre sua religião anterior, chegou ao acampamento no primeiro dia, morava em uma casa que havia financiado, mas já devia mais de noventa prestações. O pastor, entre os evangélicos é o que se declara mais abertamente contrário à coordenação do movimento. O Sonho Real foi o primeiro e, segundo ele, o “último” que já participou;

- Maria do Carmo da Silva (ouvida no dia 15 de dezembro de 2007), 52 anos, natural de Martins Campos – MG, é dona de casa e diaconiza da igreja Assembléia de Deus Ministério Jardim Curitiba, era católica não praticante. Chegou acampamento do Parque Oeste quando já estavam para ser despejados, antes de lá morava nos fundos da igreja. Essa foi a primeira vez que participou de um movimento social.

- Aguinaldo Alair José Costa (ouvido no dia 15 de dezembro de 2007), 45 anos, natural de Juçara-GO, era jardineiro e hoje é pastor da Igreja Assembléia de Deus Nações para Cristo, não tinha religião, se converteu a esta igreja em 2003 e não demorou muito para

se tornar pastor. Chegou ao Parque Oeste depois de um mês que a ocupação começou, antes morava nos fundos da casa da mãe. Nunca participara de um movimento social antes.

- Américo Rodrigues de Novaes (ouvido novamente no dia 16 de dezembro de 2007), pastor presidente da “Fundação Luz da Vida” e líder do movimento Sonho Real. Já tinha liderado a luta dos transportes alternativos através do Sindicato dos Transportes Alternativos de Goiânia - SINTRAGO.

Cada um dos entrevistados evangélicos diz participar das atividades da igreja pelo menos quatro vezes por semana, tendo, portanto, um alto nível de envolvimento com a mesma, sendo representativos de um modo de pensar comum entre os membros de uma congregação, já que esta convivência não é nula na construção das identidades destes sujeitos. Entretanto, não consideramos que as pessoas entrevistadas sejam tudo o que pensa sua congregação, já que encontramos pensamentos divergentes entre membros de uma mesma igreja, mostrando que nem a estrutura eclesial é essencial, além do que, as pessoas têm sua própria história, seus percursos de vida que lhe constituem o *habitus*, conforme explicado por Bourdieu (1974), que não é determinado única e exclusivamente pela religião.

Desta forma, também não podemos dizer especificamente no que as lutas acontecidas no decorrer da história do movimento alterou as concepções religiosas deste grupo, ou mesmo acrescentou de visão crítica do mundo a este, ou, da mesma maneira, não podemos dizer o que especificamente constitui a contribuição religiosa do grupo evangélico ao movimento, uma vez que não sabemos como seria a luta se este grupo não fizesse parte do movimento. Como não temos um momento anterior ao movimento que nos permita comparar um momento anterior e com um posterior, e ainda que tivéssemos, não nos permitimos fazer qualquer inferência do comportamento religioso ou político das pessoas causados pela filiação religiosa, visto que antes disso não eram um “livro em branco”, ou seja, já traziam em suas próprias histórias as marcas que as fazem singulares. Assim, o que queremos fazer é tentar

entender como, neste contexto específico, se deu o entrelaçamento entre as questões públicas e mundanas, como é a luta por direito a moradia, e a concepção religiosa do mundo que tinham os evangélicos entrevistados.

As perguntas realizadas durante as entrevistas, que serviram de roteiro para a pesquisa giravam em torno de dois eixos principais de busca: conhecer as justificativas religiosas do envolvimento na luta política, e como as relações de poder, ou seja, as relações políticas, ajudavam a construir o pensamento religioso. Para isso, passamos por cinco grupos de perguntas, que no total somavam vinte e cinco questões abertas. O primeiro grupo de perguntas, que vai da primeira a quinta questão, referem-se a questões de localização do entrevistado dentro do campo religioso, como congregação a qual pertence, grau de envolvimento na congregação, cargos ocupados, trajetória religiosa e razões dadas para a pertença ao grupo evangélico. O segundo grupo de questões (6 a 11) tem como objetivo confirmar a presença do grupo evangélico como um todo nas ações do movimento, analisar que tipo de participação tinham e como ela foi se dando no decorrer da história do movimento. O terceiro grupo de perguntas (12 a 15) tenta descobrir de que forma a luta política passou a fazer parte da pauta dos cultos, ou seja, como a igreja foi influenciada pelo contexto da luta por moradia, e de que forma, nos diferentes momentos em passou o movimento, se deram as relações entre a Igreja Católica e o grupo evangélico. O quarto bloco (da questão 16 à 22) tentou nos fazer conhecer de que forma os entrevistados concebem a política e qual a posição da Bíblia, segundo eles, sobre a luta que estavam travando, como consideravam o enfrentamento com os poderes do Estado, legítimo ou ilegítimo, justiça ou pecado? E, por fim, as questões 24 e 25 tentam investigar se haveria por parte da liderança do movimento algum favorecimento aos evangélicos que indicasse um corporativismo político.

Ressalto, mais uma vez, que as questões serviam apenas de roteiro para as entrevistas que muitas vezes tocavam em muitos outros assuntos não previstos no questionário<sup>20</sup>.

### 3.2.1. *Evangélicos no Sonho Real: igreja e identificação.*

Como vimos da breve apresentação dos entrevistados todos os evangélicos eram ex-católicos, mas a maioria diz que eram do tipo não-praticante. Diversas são as justificativas para a conversão às igrejas evangélicas, desde aquela que atribui à igreja católica uma ausência, como declara Valdelize Rodrigues:

*“Eu passei a ser evangélica não porque a igreja católica é ruim mas porque a igreja evangélica tem mais culto, é o que eu acho que os padres deviam fazer, mais missas, porque assim as pessoas quando passam por lutas em casa com bebidas e drogas e precisam pedir ajuda pra Deus, têm como estar mais perto de Deus pedindo ajuda, como a missa só tem no domingo as pessoas acabam se apegando na igreja evangélica, porque ali todo dia passa alguém evangelizando, te dando a mão que você precisa naquela hora, você sabe que na hora do desespero você precisa de um ombro amigo e o crente faz muito isso, Deus responde na igreja católica também mas agente tem menos amparo. A procissão, por exemplo, tem mais na época de Natal, já evangelização na igreja evangélica agente faz todo dia. Fui para a igreja evangélica porque meus pais bebiam muito e eu via que aquela vida não tinha futuro, e os evangélicos sempre passavam convidando para ir para a igreja e eu comecei a ir e me tornei evangélica” (ENTREVISTA 14/12/07).*

Como aquelas que a consideram um erro, do qual “pela verdade do evangelho” foram libertas, como é para o pastor Paulo Roberto, evangélico desde 1988, que diz:

*“resolvi me tornar evangélico porque alguém pregou pra mim e me mostrou a verdade, eu conheci Jesus que é a verdade. [O que era mentira lá que o fez mudar de religião?] Tudo era mentira, mas primeiro a questão das imagens de escultura, que Deus condena, isso foi uma coisa que abriu meus olhos, me esclareceu” (ENTREVISTA 12/12/07).*

E para Cláudia Modesto:

*“Resolvi ser evangélica porque achei maior fundamento, e eu achava que tava certa e vi que estava errada, conheci a verdadeira salvação. A idolatria é o principal problema eles adoram vários deuses” (ENTREVISTA 13/12/07).*

Para outros, entretanto, isso se deu como qualquer outra escolha:

---

<sup>20</sup> Conferir ANEXO I.

*“Mudei de igreja porque comecei a freqüentar os cultos e achei mais interessante. Temos o mesmo Deus, mas eu gostei mais da igreja evangélica, daquele povo”*, como disse Maria Aparecida Pires (ENTREVISTA, 13/12/07). Ou, como declarou Maria do Carmo da Silva, *“resolvi me tornar evangélica porque comecei a ler a Bíblia e via que eu precisava de salvação e a igreja evangélica é que falava na Bíblia e eu fui pra lá”* (ENTREVISTA 15/12/07).

Ou ainda, como um ato de profunda identificação a ponto de parecer que não houvessem escolhas a fazer, como declara Célio:

*“Num é que a gente se torna, é que se tira uma escama dos olhos e começa a enxergar o ‘porquê’, outra vida. Ser evangélico hoje é moda, mas o importante é ser cristão, seguir a vida de Cristo. Eu me considero além de evangélico, um cristão, porque eu tenho visto que é nesse caminho que eu tenho conseguido as portas abertas para o meu lar, para a minha família”*(ENTREVISTA 12/12/07)

E também Aguinaldo Alair e Américo Rodrigues, que respectivamente declaram:

*“Sou evangélico porque fui escolhido por Deus e não porque escolhi”* (ENTREVISTA 15/12/07).

*“Sou evangélico não porque me tornei, mas porque fui chamado por Deus e encontrei ele na igreja Assembléia de Deus”*(ENTREVISTA, 16/12/07).

É importante dizer que, apesar das diversas justificativas que dão para associação à igreja evangélica é alta a identificação destas pessoas com estas igrejas, já que nenhuma delas declarou ir menos de quatro vezes às reuniões religiosas. Supõe-se que a convivência com tamanha freqüência tenha importância significativa na construção do quadro valorativo e conceitual destas pessoas.

### *3.2.2. Evangélicos no Sonho Real: parte do grupo?*

O segundo bloco de perguntas, como dissemos, tinha o objetivo de saber se, mais do que ser parte da ocupação, os evangélicos eram parte do movimento. Durante as entrevistas ficou claro que o motivo maior de todos terem ido para o Parque Oeste era realmente a falta de moradia, a grande maioria, excluindo Américo e Valdelize, nunca havia participado de

outro tipo de movimento social, nem partido político, nem grupo de pressão ou qualquer outro tipo de organização política propriamente dita. Diante disso, a questão que restou foi saber se realmente, além de morar no lugar por não ter mais para onde ir, os evangélicos importavam-se com a luta pelo direito à moradia e quanto estavam dispostos por isso.

A questão de partida foi confirmar ou não a expressiva presença dos evangélicos na ocupação, como se organizavam enquanto congregação e enquanto grupo evangélico. Segundo as entrevistas, o número de evangélicos era mesmo expressivo, uns apontando quarenta outros cinquenta por cento, entretanto, estes evangélicos mesmo no começo da ocupação não desenvolveram laços de articulação enquanto grupo evangélico, mas reuniam-se nas casas e em lugares improvisados enquanto denominações a que estavam ligados antes da ocupação. Foram agregando-se a partir deste reconhecimento, recebendo apoio no início do acompanhamento de uma “igreja-sede” para que não precisassem procurar outras denominações, mas, mesmo assim, consideravam-se unidas enquanto igrejas evangélicas, diziam ser parte de um “mesmo povo”, ao contrário do que acontecia com relação à Igreja Católica. Como comprovam os depoimentos:

*“Quando agente chegou ao Parque Oeste não tinha nenhuma igreja mas os evangélicos foram se reunindo nas suas casas, cada denominação com sua reunião. Cada congregação fazia sua reunião separada. A congregação de evangélicos aumentou muito lá eram cerca de 40%, dava pra vê porque quando estava próxima a desocupação eles se reuniam para orar e era muita gente”, diz Célio Galiza (ENTREVISTA 12/12/07).*

*“Quando cheguei lá no Parque Oeste não tinha congregação nenhuma, praticamente eu que iniciei os trabalhos lá. Tinham muitos evangélicos, mas não tinha congregação nenhuma. E saía andando e pregando e daí iniciaram as congregações. Nos reuníamos nos barracos mesmo. Cerca de trinta por cento eram evangélicos e na época da desocupação já eram uns quarenta por cento e tinham cerca de 15 igrejas lá. Mas os evangélicos eram articulados, porque sempre o povo de Deus é unido. O povo de Deus, a família de Deus, realmente lê a Palavra de Deus, e a Bíblia diz que tem ter união, tudo nessa vida é união. Jesus, por exemplo, ele tinha setenta discípulos que assessoravam ele, por necessidade de união. A igreja primitiva já nasceu unida, tudo era comum entre os irmãos. O desejo do coração de Deus era que nós fossemos um. E na oração sacerdotal dizia: ‘Que eles sejam um como nós somos um’”, defende Paulo Roberto Chagas (ENTREVISTA 12/12/07).*

*“quando cheguei não tinha igreja, os evangélicos se reuniam na Assembléia de Deus, mas cada um na sua congregação”, confirma Neusair Josefa (ENTREVISTA 13/12/07).*

*“tinham muitos evangélicos no Parque Oeste mas não faziam trabalhos juntos”, atesta Cláudia Modesto (ENTREVISTA 13/12/07).*

*“no início do Parque Oeste não tinham igrejas as pessoas se reuniam nas casas, mas foi passando o tempo e agente construiu. Tinham muitos evangélicos na ocupação, só igreja eram umas oito, tinha igreja católica mas sem templo”, completa Valdelize Rodrigues (ENTREVISTA 14/12/07).*

Quanto à participação destes evangélicos nas assembléias deliberativas do movimento, a participação não era diferente dos demais moradores da ocupação, que eram sempre muito freqüentes nas reuniões que chegavam a reunir, segundo relatos, quatro mil pessoas e com o passar do tempo, conforme intensificaram-se as negociações, ficavam mais constantes. A necessidade de ter um lugar para morar era, entretanto, o principal fator de agregação, a luta pelo direito à moradia era o que fazia com estivessem sempre presentes nas reuniões, superando por meio desta luta inclusive as divergências religiosas. Como dizem:

*“a participação no movimento era total, porque cada um tava lutando pela sua casa, então todo mundo tava unido, pelo objetivo comum. O pessoal lutava”, pastor Paulo Roberto (ENTREVISTA 12/12/07).*

*“Os evangélicos eram todos unidos, tanto evangélico como católico, espírita, todo mundo do movimento era muito unido. Todo mundo da igreja participava das reuniões. O pessoal da igreja participava das manifestações, como a coordenação orientava, mas nas manifestações ia mais buscando a orientação de Deus. Agente fazia cultos ecumênicos, então tratávamos de coisas do movimento”, Neusair Josefa (ENTREVISTA 13/12/07).*

*“O pessoal da igreja participava de tudo, era evangélico e católico tudo junto”, Valdelize Rodrigues (ENTREVISTA 14/12/07).*

E, em nome da coordenação, Célio Galiza diz:

*“O movimento sempre procurou reunir os braços do movimento (igreja, educadores e outras organizações). Os evangélicos participavam de todas as reuniões. Bem presente mesmo. Nessas assembléias, reuníamos quatro a cinco mil pessoas, e nós sempre fazíamos orações, já fazíamos um culto lá com todo mundo”(ENTREVISTA 12/12/07).*

Mas, Américo Rodrigues reclama:

*“No Parque Oeste envolvíamos católicos, espíritas nos cultos ecumênicos. No primeiro momento eu pensei que os evangélicos iam ajudar mais, mas os pastores eram muito omissos, estavam mais preocupados com os trabalhos de suas igrejas, por mais que agente chamasse, pregavam dentro de suas igrejas doutrinas e esqueciam do problema maior que era a habitação, nesse aspecto eram falhos, mas os crentes de uma forma geral contribuíam muito. Sempre tivemos dificuldade em convencer as pessoas a lutar pelos*



*seus interesses, os evangélicos eram como as outras pessoas” (ENTREVISTA 16/12/07).*

Quanto à questão de ser esta participação mais efetiva no sentido de participar da coordenação do movimento e na linha de frente de resistência contra a polícia e autoridades, dizem:

*“Na coordenação do movimento existem muitos evangélicos. Mas no decorrer da caminhada muitos foram desistindo, mas agora existe mais gente na coordenação do que naquela época”, Célio Galiza (ENTREVISTA 12/12/07).*

*“Na resistência tinha evangélico e católico. Eu era uma das coordenadoras”, Valdelize Rodrigues (ENTREVISTA 14/12/07).*

Mas não interessava a todos, diz pastor Paulo Roberto:

*“Não quis ser da liderança, não me interessava, eu queria simplesmente a liderança da igreja, meu trabalho era outro” (ENTREVISTA 12/12/07).*

Assim, mesmo sendo uma minoria do movimento que participava da coordenação, nela havia também evangélicos. Isso não revela, entretanto, uma importância dada a este tipo de participação uma vez que, como vemos, não havia concordância quanto à questão.

### *3.2.3. Evangélicos no Sonho Real: o movimento e a igreja.*

Foi possível perceber por meio das entrevistas que a realidade da igreja (programações, pregações, dogmas e práticas) receberam algum tipo de intervenção de todo aquele contexto de luta (em alguns momentos luta física) que viveram no movimento. A igreja, como é esperado, por mais que resistisse a isso em alguns casos, não conseguiu se manter isolada do movimento. E nesse momento o que interessou foi saber como isso foi administrado dentro das igrejas, se havia esse “lacuna” entre a vida eclesial e a vida real, ou se o contexto político e social fazia parte da vida da igreja. A fim de entender de que forma se estabeleceram estes limites entre realidade da igreja e realidade do movimento, perguntamos sobre a frequência em que eram tratados dos assuntos do movimento nas reuniões

propriamente religiosas das congregações, mais especificamente nos cultos, e qual o significado que viam nisto.

Sobre a presença de temas políticos do movimento no cotidiano religioso das congregações, vejamos o que disseram os entrevistados.

Falando ele mesmo de sua posição enquanto pastor, Américo defende:

*“O pastor tem que levar o alimento necessário para a ovelha, seria ridículo um pastor pregar dentro de um acampamento santidade e vida com Deus sem falar da realidade que era a moradia. Nós falávamos muito disso baseados na Palavra de Deus. Tudo passa pela conquista e pela libertação e a maior libertação que nós lutávamos no acampamento era a libertação do aluguel, era a conquista da moradia, então nós falávamos muito sobre isso, do que nos estávamos passando no momento, do alimento que as pessoas precisavam receber e às vezes os outros pastores não entendiam isso e por isso nos criticavam”* (ENTREVISTA16/12/07).

Numa fala muito parecida, Célio Galiza, membro da igreja em que Américo é pastor, diz:

*“Os cultos da igreja eram muito parecidos com as assembléias do movimento, porque as questões são muito próximas das do movimento, na igreja estamos buscando a restauração das famílias, das vidas, dos casamentos, restituindo o que as pessoas perderam, pra dar as pessoas um convívio melhor. Assim também no movimento, agente tem trabalhado em prol da mesma coisa, mesmo que agente não queira estamos falando da mesma coisa, andam muito junto o movimento e a igreja, o objetivo da igreja é buscar libertar as pessoas, pra restaurar, e encher o Reino de Deus, e o movimento busca libertar as pessoas do aluguel, da opressão e isso depende da igreja, a igreja vem com a palavra de Deus e o movimento com a atitude social, sempre andam junto. Nem que agente quisesse poderia deixar de falar dos assuntos do movimento dentro da igreja, só se estivéssemos em outro lugar, mas ali não dava. Assim também como nas reuniões do movimento agente fazia orações e levava em consideração a fé das pessoas, sempre abriamos as assembléias com orações”*(ENTREVISTA 12/12/07).

Assim também foi para pastor Paulo Roberto:

*“Todo mundo pensava sempre em conseguir sua casa. E a palavra de Deus diz: “Sem mim nada podeis fazer”. Tudo que o homem faz é com ajuda de Deus, o homem nem respira sem a ajuda de Deus. E como agente ficava sonhando, pensando em conseguir nossa casa 24 horas por dia, agente sempre pedia a ajuda de Deus. Deus nos deu essas casas”* (ENTREVISTA 12/12/07).

Entretanto, a importância de se aproximar o discurso religioso da vida pública não era vista por todos os grupos evangélicos, como declara Neusair Josefa:

*“O nosso pastor não falava do assunto nas pregações, porque o nosso objetivo ali era ganhar almas, nós estávamos querendo ganhar almas”* (ENTREVISTA 13/12/07).

E o pastor Ricardo Soares:

*“Na hora da pregação eu falo da Palavra, e não da vida secular. Eu falava só para os irmãos não saírem do projeto da Bíblia, porque agente segue as leis da Bíblia, então era obedecer tanto as leis de Deus como as leis da terra. Se der deus, se não der nós não vamos brigar com ninguém”*(ENTREVISTA 14/12/07).

Na Igreja Católica a realidade parecia não ser muito diferente, como queixa-se Dona Alzira:

*“Fazemos missa de 15 em 15 dias, em casa mesmo. No Parque Oeste não tínhamos missas, só no acampamento no Grajaú, e fazíamos missa toda semana. Vinha um padre de fora, ele nunca tratava das questões do movimento, às vezes, quando deixava, nós fazíamos uma oração sobre isso”* (ENTREVISTA 14/12/07).

Além disso, o contexto do movimento, as lutas que tinham que enfrentar, os levava a andar cada vez mais juntos, e os evangélicos, além das questões do movimento, tiveram que conviver e encarar, como questão a ser pensada, a pluralidade e tolerância religiosa. As assembléias, como declaram, eram verdadeiros cultos ecumênicos, naturais para uns e incômodas para outros. Todos os entrevistados reconheceram a importância indispensável que teve a igreja Católica para fazer com que o movimento Sonho Real ganhasse alguma visibilidade e respeito tanto das autoridades do Estado como da opinião pública em geral. Apesar disso, passam por diferentes caminhos para reconhecer esta ajuda, sobretudo por causa das divergências religiosas, mesmo que fosse possível a convivência e a luta lado a lado, muitos não conseguiam ultrapassar as barreiras dogmáticas que os separavam. Como revelam:

*“Nas reuniões tinha isso de ecumenismo, a união de todas as religiões, mas Jesus não aceita isso porque só tem um caminho que é ele. Religião não salva, eu não sigo mas há um só caminho, quem salva é Jesus Cristo. A igreja católica foi importante, mas em primeiro lugar é Jesus Cristo, a igreja católica participou ativamente, todo mundo sabe que a Igreja Católica tem força política aqui na terra, tá escrito em Apocalipse, ela é a grande Babilônia, ela tem força política, mas isso não significa poder, poder é do Deus criador do céu e da Terra. Mas Deus usou a Igreja Católica usou o Frei Marcos, Dom Washington Cruz e a rádio Difusora para sensibilizar as autoridades pra alcançar nossos objetivos. Eu acho que tudo tá no comando de Deus, Deus usa as coisas que não são pra confundir as que são e usa as coisas vis e imprestáveis pra confundir as corretas”,* pastor Paulo Roberto (ENTREVISTA 12/12/07).

*“Lá nós fazíamos cultos ecumênicos, porque lá nós não estávamos lutando só pelos evangélicos, se Deus não faz acepção de pessoas quem, somos nós para fazer? A luta lá era comum: a da moradia. A igreja católica ajudou muito o movimento, principalmente com a força política que eles tem, quando tínhamos dificuldade de falar com alguma autoridade eles nos ajudaram, falavam na televisão e usaram sua influencia para nos ajudar, eles nos deram suporte”,* Célio Galiza (ENTREVISTA, 12/12/07).

*“A igreja que mais ajudou no movimento foi a igreja católica, porque o crente é assim eles ajudam com a palavra de Deus e assim, se alguém está precisando, agente junta e dá uma cesta básica, mas não se compara com o trabalho da igreja católica. Não é porque sou evangélica que eu vou mentir, agente perde é longe nesse ponto, porque se tem os sem-terra a igreja católica dá roupa, comida, e fica na frente pra enfrentar as autoridades. O Frei Marcos é muito querido neste movimento, não só lá no Parque Oeste mas até hoje ele vem aqui nos visitar, e o Dom Washington também é assim”, Valdelize Rodrigues (ENTREVISTA 14/12/07).*

*“Tinham cultos ecumênicos, mas eu não ia porque eu não era de acordo. A igreja católica ajudou muito o movimento, foi a que mais ajudou em termos materiais, e a igreja evangélica, que é mais espiritual, visa mais libertar as almas, ajudou mais assim”, pastor Ricardo Soares (ENTREVISTA 14/12/07).*

Parecida ser essa também a impressão que tinha Dona Alzira, representante dos católicos:

*“A igreja católica foi fundamental no movimento. As outras igrejas falam muito, oram muito, então não fazem nada. A diferença entre a igreja católica e a igreja evangélica é que a igreja evangélica só fala ora e busca milagres, mas os milagres acontecem nas mínimas coisas”.*

Com o passar do tempo, entretanto, à medida em que foram alcançando suas reivindicações e a situação do movimento se estabilizando, essa convivência intensa entre evangélicos e católicos e mesmo dos evangélicos entre si foi diminuindo. Depois de mudarem para o condomínio Real Conquista não precisavam mais tratar juntos das questões do movimento, já que a associação de moradores foi assumindo cada vez mais este papel, e as causas da luta, pelo menos para a maioria, estavam resolvidas. Neste contexto, o que percebi foi que o foco das igrejas se voltou para a disputa interna por fiéis. Além disso, a concorrência pela liderança do movimento e as oposições que foram surgindo parece ter dividido ainda mais as igrejas, como comenta Américo:

*“No primeiro momento a participação da igreja católica foi muito importante, porque a união das forças nos ajudou a conquistar novos espaços, mas em um segundo momento nós sentimos que algumas pessoas ligadas à igreja católica queriam tomar a frente do movimento, queriam dirigir o movimento deixando de respeitar a liderança que já existia, que era uma liderança conquistada pela luta, e nós tivemos muita dificuldade com essas pessoas, e chegou num ponto em que os padres se juntaram e diziam que a liderança não era mais aquela constituída e que teríamos que fazer outra assembléia. E nós questionamos que uma coisa é apoio, mas querer dirigir, não, aí não tem condições. Nós somos a liderança mais respeitada pelo povo. Nós sentíamos a perseguição porque nós somos evangélicos, os líderes da igreja católica nos discriminavam. Nós lutamos pela moradia independente de ideologias. Nós vamos procurar reunir o pessoal renovar e continuar o trabalho. Fazer a associação é fácil mas fazer funcionar é mais difícil. Na verdade no fundo no fundo são pessoas que defendem*

*sua doutrina, todos, evangélicos e católicos. Num primeiro momento há um consenso sobre a luta pela moradia mas depois vai cada um cuidar do seu nariz, isso ficou bem claro. Nós somos diferentes pregamos a palavra de uma forma de Reino, pregamos Jesus pra todo mundo e não doutrinas, porém muitos evangélicos quanto católicos pregam tanto aquela tese a ponto de discriminar e isso é ruim para o movimento, chega um ponto em que cada um vai cuidar da sua própria doutrina” (ENTREVISTA 16/12/07).*

Mas esta não era uma percepção apenas de evangélicos, mas é corroborada também por Dona Alzira, que fala a partir da Igreja Católica da comunidade:

*“Fazíamos cultos ecumênicos com o pastor e o padre. Eu não acredito nesses cultos ecumênicos, as religiões estão divididas e divididas ficarão, o ser humano não tem mais essa capacidade, e o Frei Marcos acreditou muito nisso e só levou ‘pé-na-bunda” (ENTREVISTA, 14/12/07).*

Um outro motivo que talvez separe os dois grupos, que já citei aqui de passagem, é o fato de que a Igreja Católica teve que por algumas vezes dividir o espaço onde realiza suas missas com a congregação dirigida por Américo, no único galpão público que tem na comunidade onde funciona a Fundação Luz da Vida, fundação que tem o mesmo nome da igreja de Américo, mas que teoricamente deve servir a toda comunidade. Quem administra o espaço é a Associação dos Moradores, portanto, Américo, e nos últimos meses (na época em que fiz as entrevistas) a igreja Católica não teria conseguido, sob a alegação de não haver tempo livre na agenda, alocar o espaço, o que faz com que a comunidade católica do condomínio entenda que há uma má vontade da parte de Américo, que os discriminaria por serem católicos. A convivência, como vemos, volta a ser delicada.

#### *3.2.4. Evangélicos no Sonho Real: política e religião.*

A última questão que me coloquei na pesquisa foi a de procurar entender como os evangélicos do movimento Sonho Real concebem a política. Qual a posição da igreja diante dos problemas sociais? e a qual a posição da Bíblia, na leitura deste grupo, ante a luta que travavam contra o governo e o direito de propriedade e a favor do direito de moradia?, mesmo se o meio for a violência, a luta é legítima?

E, mais uma vez, as opiniões se dividem. Mas se dividem, é importante dizer, todas a partir de uma justificativa religiosa, considerando como central o que poderia dizer a Bíblia a este respeito, valendo a interpretação deste livro para considerarem seus atos como certos ou errados muito mais do que qualquer outro código de conduta.

Alguns encaram a ocupação como luta por um direito a que estavam sendo privados, sendo isto uma violação ao princípio da justiça, como era para o pastor Paulo Roberto:

*“Na verdade o povo tem que se organizar não só no sentido de ganhar casa, mas na saúde, segurança, escolas, creches. Nós pagamos nossos impostos e governo não estão dando nada pra nós não, não tão fazendo mais que a obrigação, porque na verdade os governantes são colocados lá pra cuidar do povo, Deus coloca eles lá pra cuidar do povo. Mas no Brasil infelizmente é assim, enganam o povo chegam no poder e só pensam nele, roubamos impostos do povo e não faz nada por ele. Desde que existe política no Brasil é esta enganação. Na realidade eles teriam que saber que Deus colocou eles no poder e eles vão ter que acertar as contas com ele porque a Palavra de Deus diz: ‘e o grito dos trabalhadores entrará nos ouvidos do Senhor dos exércitos’. Eles vão ser julgados pelas palavras deles, pelas mortes pelo sofrimento, pela doença, por cada vida, mas vão acertar contas com Deus não comigo ou com qualquer ser humano, mas eles vão acertar contas com Deus. Eles vão ver, Deus vai lembrar porque colocou eles no poder e eles vão pagar muito caro pela injustiça social. Quem é politicamente esclarecido sabe que a casa é uma necessidade do ser humano, a constituição diz que todo homem tem o direito de ter sua casa para ele e sua família, o governo tem que fazer as casas pro povo, mas infelizmente as pessoas não são esclarecidas, não tem conhecimento de política e o povo fica aí sofrendo por causa da má administração dos governantes. Porque na verdade isso é um direito, tem outros mais o principal é esse” (ENTREVISTA 12/12/07).*

E para Célio Galiza:

*“Nos embates com as autoridades os evangélicos usavam do bom senso e ficavam no limite, muitas vezes ultrapassando ou se omitindo. Mas eu acredito que seja uma opinião embasada na Bíblia, pois Deus precisa de pessoas ousadas, precisa de homens ousados. Deus tirou uma turma do Egito para invadir a terra de Jericó. Quando o povo fala que tá errado invadir as terras dos outros, nós dizemos que não é, porque nós queremos apenas justiça, estamos exercendo o direito de justiça, e nada é mais justo do que Deus, então nós estamos fazendo com que este direito seja exercido. Os evangélicos lá atuaram como deveriam atuar. Eu acredito que tudo na vida serve de experiência, e essa foi uma boa experiência. O movimento começou muito autônomo sem nenhuma ligação com políticos, só com as pessoas que realmente precisavam, se estava errado, eu fiz o errado, se estava certo, eu fiz o certo” (ENTREVISTA 12/12/07).*

Ou encaravam a luta por direitos um erro, que pela necessidade, estavam sendo obrigados a cometer:

*“O pastor nos cultos no Parque Oeste sempre falava da questão da moradia, ele dizia que era errado agente tá lá, porque não podíamos invadir as terras dos outros, a Bíblia dizia que era errado, mas não tínhamos sido nós quem invadiu primeiro e nós não tínhamos onde morar,*

*então nós pedíamos perdão pra Deus: ‘Senhor, o Senhor vai ter que perdoar, porque nós temos que entrar lá’. Deus não quer ver ninguém sofrer e agente via que Deus estava do nosso lado. A precisão falava mais alto”, disse Valdelize Rodrigues (ENTREVISTA 14/12/07).*

*“Era errado os evangélicos se manifestarem contra o governo, fazer barricadas. Mas o exemplo de Abraão nos fazia continuar. Apesar de muitos dizerem que foi errado o que agente fez, eu acho que foi certo, agente não tinha onde morar e os donos não pagavam impostos”, Maria Aparecida (ENTREVISTA 13/12/07) .*

*“O pessoal da igreja buscava mais a Deus em oração e não na violência e na força. Eu nunca fui de acordo com a barricada, nunca fui de acordo de ir contra as leis e as autoridades, eu estava lá pela precisão, por causa da necessidade. Mas os governantes deveriam entender que eles tem que trabalhar para beneficiar o povo e não pelo poder e pelos seus próprios interesses. Se as autoridades tivessem feito a vontade de Deus não teriam maltratado tanto as famílias”, pastor Ricardo Soares (ENTREVISTA 14/12/07).*

*“Ali eu achava que era mais coisa dos homens [risos], acho que Deus até condena o que nós fizemos. Mas a gente é falho, né? O cair é do homem, o levantar é de Deus”, Neusair Josefa (ENTREVISTA 13/12/07).*

Sobre essa questão da barricada, estratégia de resistência mais violenta que usaram, dizem, concordando:

*“A questão da barricada, é o seguinte: as estratégias são dadas conforme a situação, e a barricada foi uma estratégia, talvez um pouco mais radical, mas foi uma estratégia para mover a sociedade e as autoridades, e foi o diferencial, porque a partir do momento em que as pessoas que moravam lá na circunvizinhança passaram a se incomodar com a barricada, quando eles discordavam daquilo, eles começaram a enxergar agente e as autoridades viram que nós não estávamos tratando só com um grupo de pessoas e sim como próprio Estado”, disse Célio Galiza (ENTREVISTA 12/12/07).*

*“As barricada tinham que ter sido feitas, foi a forma de fazer com que a polícia não entrasse na ocupação. Mas na hora que eles quiseram mostrar pra gente quem mandava, eles mostraram. Agente se revezava na barricada”, Valdelize Rodrigues (ENTREVISTA 14/12/07).*

Ou, discordando:

*“A barricada não foi necessária, deveria ter uma negociação sensata sem precisar usar barricada, deveríamos ter usado o bom-senso com mais diálogo, se tivéssemos tido um acordo ninguém tinha morrido e o povo tinha conseguido sua moradia”, pastor Paulo Roberto (ENTREVISTA 12/12/07).*

*“Eu acho que a barricada foi um erro, era uma afronta contra a polícia, mas meus filhos foram. Eu acho que se não fosse aquilo eles não teriam sido tão violentos”, Maria do Carmo da Silva (ENTREVISTA 15/12/07).*

Assim, mesmo em um ponto que se poderia supor pacífico entre o grupo, que é o uso da violência em ações contra o Estado, o grupo também não se mostra unívoco, apresentando

diferentes interpretações sobre o assunto, alguns até mostrando-se bastante favoráveis à estratégia, demonstrando uma flexibilidade quanto à questão.

Perguntado se a leitura da Bíblia os estimulava a continuar lutando ou os controlava, agora sim parece haver um maior consenso quanto ao fato de se sentirem estimulados a continuar lutando, independente de considerarem aquilo certo ou não. Respondem:

*“A Bíblia me estimulou à luta, porque tem exemplos lá de pessoas que se acovardaram e Deus não se agradava disso. A jornada tem que ir até o fim. A Bíblia diz: ‘aquele que começou a boa obra é fiel e justo pra terminar’, e foi Deus quem começou essa obra. ‘Os que confiam no senhor são como os Montes de Sião, que não se abalam, mas permanecem para sempre’”, disse Célio Galiza (ENTREVISTA 12/12/07).*

*“O homem de Deus que conhece a Palavra de Deus não vai pecar, a pessoa tem que conhecer a Palavra, ela é a bússola. Muitas pessoas diziam que estávamos errando porque estávamos roubando o que é dos outros, mas eu dizia: ‘não, porque a Bíblia diz que a Terra pertence a Deus, então eu estava sempre firmado na Palavra, por isso eu nunca desisti. Se eu recuar Deus não vai ter prazer em mim. Mas eu luto aqui não é pelas coisas dessa terra, mas pelas coisas eternas”, pastor Paulo Roberto (ENTREVISTA 12/12/07).*

*“Quando eu lia Bíblia eu tinha mais força pra lutar, porque você vê que tá lutando não só pra você, mas pra aquele povo todo que tá ali. Como ia ficar minha consciência se eu parasse? E digo mais, eu ganhei a casa mais eu não vou parar de lutar por todos os sem-teto e sem-terra, porque agente sabe que tem muita terra aí e muita gente que não tem onde morar. Qualquer tempo que precisarem para lutar, pela luta de tudo que eu achar que é certo eu vou, porque Deus me chamou para isso”, Valdelize Rodrigues (ENTREVISTA 14/12/07).*

*“Eu nunca pensei em desistir, mas a Bíblia me dizia pra continuar lutando”, Maria do Carmo da Silva (ENTREVISTA 15/12/07).*

Mas, pra confirmar a diversidade do grupo, há quem diga que foi contido na luta pela leitura bíblica:

*“A Bíblia me ajudava a ter um comportamento tanto de temor a Deus como de paz. Pela Bíblia eu não faria mais o que eu fiz, mas eu aprendi muito. Pela vontade de Deus invadir não é certo”, pastor Ricardo Soares (ENTREVISTA 14/12/07).*

Quanto ao papel social da igreja, numa comunidade como a deles, geralmente confunde-se com a pregação do evangelho, mesmo que sempre citem os trabalhos assistenciais da Igreja Católica, que reconhecem ser diferente do que realizam, como exemplo, não há muita clareza do que deveriam estar fazendo pela comunidade. Vejamos:

*“A função social da igreja evangélica é uma coisa necessária, porque o evangelho é social, mesmo que alguns digam que não. Jesus disse: ‘tive fome e não me deste de comer, tive sede e não me deste de beber’. Jesus falou sobre a esmola, sobre a caridade, aliás, o próprio Deus é caridade. A Bíblia diz: ‘Deus deu seu filho unigênito para que todo aquele que nele crê não*



*pereça mas tenha a vida eterna'. O dom de Deus é a caridade. Deus tem o prazer de ajudar suas criaturas. A igreja evangélica teria muita importância se os líderes soubessem que caridade é realmente matar fome, dar roupa, calçado e alimento, direcionamento de saúde e segurança. A caridade é um dos frutos do Espírito. É uma coisa que a igreja católica faz e que eu admiro muito, mas só que eles não têm Jesus no coração e aí não adianta. Aqui a igreja evangélica teve um papel muito importante, porque mesmo sendo todo mundo muito pobre, a igreja evangélica ajudava muito com oração e fazia jejuns, e senão fosse realmente Deus, nós não teríamos conseguido. As pessoas colocaram suas vidas diante do altar, a vitória aconteceu porque os crentes pediram a Deus”, pastor Paulo Roberto (ENTREVISTA 12/12/07).*

*“A igreja tem responsabilidade sobre o que acontece no mundo. A Bíblia diz que o mundo jaz no maligno, então, Satanás é o príncipe deste mundo, e as pessoas às vezes não entendem que o mal acontece na terra por causa dele, então as Igrejas têm o papel de levar a Palavra de Deus para as pessoas. Deus outorgou à igreja esse poder, a igreja é a embaixada do céu na terra, e nós temos o direito e a obrigação de levar a palavra de Deus, pois nós somos um elo entre Deus e as pessoas que não conhecem a Deus. As vezes se fala: ‘Ah! O papel social da igreja’, como se fosse uma outra coisa. Mas uma vez que a pessoa conhece a Deus ela é liberta de seus problemas financeiros, conjugais, de saúde, porque Deus é um deus de milagres e proezas e ele veio para nos dar uma vida em abundância, uma vida farta aqui na terra. Você levando a Palavra de Deus para as pessoas com certeza tá fazendo um trabalho social porque a pessoa vai ser liberta dos problemas financeiros, da miséria, dos problemas conjugais. Os problemas sociais não serão resolvidos com as autoridades desse mundo, as autoridades tem suas responsabilidades mas se as pessoas não conhecerem a Palavra de Deus, a verdade, não vai adiantar nada o que as autoridades fizerem. A função principal da igreja é levar a palavra de Deus, esse é seu maior papel social. Jesus foi o maior líder social que teve na humanidade porque ele comandou o povo todo para sair da escravidão do império romano, como aconteceu com o povo do Egito. A escravidão hoje é as drogas, os vícios, as contendas, as brigas no casamento”, disse Célio Galiza (ENTREVISTA 12/12/07).*

*“O papel da igreja evangélica é tirar os jovens que estão perdidos das drogas, sair evangelizando pra essas pessoas. Mas é também ajudar na luta. O papel da igreja católica é esse também, só que eles tem feito mais, porque além de tirar das drogas eles tem dado roupa e comida, porque os padres recebem muitas doações, nós não, nós somos muito divididos, como a igreja Católica é só uma ela recebe mais. A igreja evangélica deve trabalhar unida com a Igreja Católica e assim como eles ficam à frente dos movimentos sociais, os pastores devem ficar, eles devem caminhar juntos pra aprender um com o outro. Assim, a humanidade sofreria menos. Devem apoiar os sem-teto os sem-terra. Esse não é o primeiro [movimento] que eu ajudo, eu já venho dos sem-terra, e agente vê que o desempenho dos padres é bem maior”, Valdelize Rodrigues (ENTREVISTA 14/12/07).*

*“A igreja é um órgão filantrópico e deveria receber ajuda do governo, porque ela age na área do setor espiritual, material e assistência social. Uma igreja num lugar busca das autoridades ajuda para todo o setor aonde ela está, além de ajudar a libertar pessoas envolvidas com drogas, álcool, cigarro, cesta básica, ajudando as famílias”, pastor Ricardo Soares (ENTREVISTA 14/02/07).*

Para outros, entretanto, a questão é mais simples:

*“A igreja tem que somente pregar a palavra de Deus para resolver todos os problemas”, Cláudia Modesto (ENTREVISTA 13/12/07).*

*“Papel da igreja é ajudar o próximo”, Maria Aparecida (ENTREVISTA, 13/12/07).*

*“O papel da igreja numa comunidade carente é ajudar dando o que as pessoas precisam”, Maria do Carmo (ENTREVISTA 15/12/07).*

Já para a entrevistada católica parece ficar mais explícita a dimensão política do papel social da igreja:

*“O papel da igreja é formar consciência correta do que é o movimento de promoção das pessoas e não de manipulação, desenvolver a mentalidade das pessoas. É atuar na partilha de necessidades”, Dona Alzira (ENTREVISTA, 14/12/07).*

Quando perguntados sobre a participação de pessoas evangélicas na política partidária, parece, aos evangélicos, menos complicado responder:

*“Tem que ter participação política, porque a Bíblia diz que onde estiverem dois ou três reunidos em seu nome ali ele estaria, assim também na política se tiver dois ou três é um motivo de diminuir a rebeldia dos políticos que estão ali”, Neusair Josefa (ENTREVISTA 13/12/07).*

*“A política é necessária e a igreja tem que participar, como todo cidadão brasileiro”, Cláudia Modesto (ENTREVISTA 13/12/07).*

*“Política é de Deus, todas as autoridades de Deus na Bíblia foram políticos, Abraão, Salomão... Jesus foi um político porque guiou o povo. Salomão pediu sabedoria para guiar o povo, este é um bom político. Desde que seja de forma correta e de forma sábia, a Bíblia dá base pra isso”, Célio Galiza (ENTREVISTA 12/12/07).*

*“A Palavra de Deus mostra que José de Arimatéia, Nicodemos e José foram políticos que serviram a Deus. Mas existe uma disparidade entre Igreja e política, porque o político mesmo que ele seja crente ele vai se corromper se ele não for um homem correto, porque o dinheiro corrompe. Na realidade esse é um assunto muito polêmico, mas que se resume numa palavra: Honestidade. A pessoa que teme a Deus não faz coisa errada, então se alguém diz que é crente não faz a coisa certa não é crente”, pastor Paulo Roberto (ENTREVISTA 12/12/07).*

*“Muitos evangélicos, com um pensamento retrógrado, acham que a política não é de Deus. Mas nós temos um pensamento diferenciado. Na Palavra de Deus fala claramente que a política fazia parte do projeto de Deus, pois se não fosse assim, Deus não teria mandado Samuel ungir Davi rei de Israel, não tinha consagrado Daniel ministro de confiança do Rei. Você vai lendo a palavra e vendo que a política fazia parte da presença de Deus. Quando um homem evangélico chega a ocupar cargos políticos, se ele não tiver com Deus dentro do seu coração ele acaba sendo corrompido, mas não quer dizer que a política não seja de Deus. E nós temos que continuar a lutar para colocar homens de Deus no poder, para avançar os projetos de Deus, porque com certeza se eu fosse um Deputado Estadual eu teria mais poder para conseguir benefícios para a sociedade, para implantar aquilo que eu considero que é o projeto de Deus”, pastor Américo Rodrigues (ENTREVISTA 16/12/07).*

Mas, mais uma vez dividem-se as opiniões:

*“A igreja e a política são coisas diferentes. A política visa poder material e humano na terra, mas igreja tem poder espiritual, nós participamos das escolhas dos representantes, mas o lugar da igreja é outro, ela é um órgão filantrópico, esse é o lugar dela. Ou você é pastor ou não é, não dá pra misturar na política, ou você pastor ou é político, ou é político ou é crente,*

*porque a Bíblia diz: 'que a luz não mistura com as trevas, pois pode uma fonte jorrar água doce e ao mesmo tempo jorrar água salgada?', os dois juntos não agrada a Deus", pastor Ricardo Soares (ENTREVISTA 14/12/07).*

Outro importante aspecto que procurei observar foram os motivos apresentados para escolha de Américo como líder, se passava ou não por uma justificativa religiosa. Outra vez misturam-se as justificativas:

*"Eu acompanhei a escolha do Américo, e os líderes lá não tinham capacidade intelectual oratória e o Américo foi escolhido porque, em primeiro lugar, é um homem temente a Deus, e depois porque fala bem e porque tem visão das coisas, é uma pessoa instruída, capacitada. Ele é uma pessoa de coração bom que tem visão administrativa e tem ajudado muita gente. Arriscou a própria vida, é um líder nato, depois de Jesus ele o nosso líder" pastor Paulo Roberto (ENTREVISTA 12/12/07).*

*"O Américo é a pedra fundamental do nosso movimento, sem ele nós não teríamos conseguido nada, em primeiro lugar Deus, mas desde a hora que Deus botou ele pra cuidar do movimento é que agente chegou até aqui", Neusair Josefa (ENTREVISTA 13/12/07).*

*"O Américo foi escolhido em assembléia. O Américo se candidatou para tentar buscar mais benefício pro setor. Ele é líder escolhido por Deus para nós, como foi Noé", Valdelize Rodrigues (ENTREVISTA 14/12/07).*

*"Américo começou a participar das reuniões como todo mundo, porque também tinha um problema de moradia. E logo o pessoal viu que ele tinha outra capacidade, como uma pessoa com um olho na terra de cegos, e todo mundo disse que queria ele como líder, e ele foi ganhando a confiança do povo. No Grajaú teve uma eleição e ele foi confirmado como líder", Célio Galiza (ENTREVISTA 12/12/07).*

*"O Américo foi escolhido em votação. Mas eu acho que ele deveria ajudar mais as pessoas e não pensar os seus próprios interesses. Se dependesse só dele eu nem estava aqui", pastor Ricardo Soares (ENTREVISTA 14/12/07).*

Como na maioria das questões que colocamos, em que sempre são mencionadas referências bíblicas, sejam exemplos de personalidades, sejam citações de passagens, aqui também a figura de Américo aparece relacionada a profetas e a grandes personalidades religiosas, fazendo parecer que o consideram mais do que uma pessoa comum, como qualquer um deles, mas alguém dotado de um chamado ou dom especial para "guiar o povo", dom este herdado não só de sua experiência de vida, mas recebido do próprio Deus. A esse entendimento. Acrescente-se a isso o fato de Américo considerar isso a respeito de si próprio, como vimos, considerando a sua liderança a única legítima dentro do movimento, seja por

esse chamado que teria recebido de Deus, seja pela história de luta que teve dentro do movimento. Todo esse quadro gera sérios problemas democráticos dentro do movimento que não tem as posições de poder renovadas e uma baixa crescente na participação.

Entretanto, não é correto deduzir que haveria por parte dos evangélicos uma participação política interesseira, visando os interesses do próprio grupo, porque além do fato de o apoio à Américo não ser consensual, a justificativa que dão seus apoiadores para tal posicionamento é porque diziam acreditar que ele seria o melhor a representar a causa de todo povo na luta pela moradia, em nenhum momento foi citado a necessidade de representação que teria a igreja evangélica.

Além disso, por mais que se considere o problema da falta de democracia interna no movimento, não se pode desprezar, como nos advertiu Alfred Stepan (2000) no texto antes citado, que as religiões possuem uma multiplicidade de possibilidades de desfechos sobre o comportamento democrático dos indivíduos, e aqui não se pode desconsiderar o vetor importante que foi a participação política dentro do movimento, independente da confissão religiosa, que gerou, por um tempo, redes de solidariedade e sentimento de pertencimento comunitário.

Como vimos, os evangélicos eram numerosos no movimento, mas reuniam-se por congregações e não demonstraram ter nenhum interesse corporativo pelo qual lutassem em conjunto. O principal fator de agregação deste grupo, bem como de todos os moradores do movimento, era a luta por moradia, o que os fez inclusive, em determinado momento, superar as divergências religiosas, e assim como os demais grupos participavam de assembléias e manifestações públicas, seja lá qual fosse a justificativa que davam a isso, contrariando o que diz Reginaldo Prandi (1996) sobre o grupo evangélico de uma forma geral:

“É interessante observar como um pequeno grupo pentecostal, de dez a vinte pessoas, pode permanecer por horas fazendo uma pregação em praça pública exatamente ao lado de uma massa de muitos milhares reunida no mesmo local para um comício ou ato público político ou político-partidário. Estes crentes nem se quer se dão conta de que algo mais acontece do seu lado” (PRANDI, 1996, p.29).

Vimos que, na maioria dos casos, as questões relativas ao movimento começaram a fazer parte do que era pensado internamente às igrejas, sendo um sinal de que o contexto social não é absolutamente neutro nas considerações religiosas, pois em diferente situação talvez jamais seriam levados a pensar e a formular discursos sobre tais questões, quanto mais posicionar-se a partir da perspectiva em que estavam, ou seja, como militantes invasores na luta por um direito. O inverso também se dá, ou seja, uma interferência de questões religiosas na estrutura do movimento, pois mesmo as lutas que poderiam ser consideradas restritas ao campo religioso, como aquela entre evangélicos e católicos, extrapolam esses limites e marcam as lutas políticas pela liderança dentro do grupo, dividindo-os e determinando relações.

Apesar da interação entre a esfera religiosa e a esfera política, foi recorrente nos discursos as falas que remetiam as expectativas e os desejos para uma outra dimensão, ou um outro tempo, um tempo eterno, fora deste mundo, onde a vingança contra os malfeitores e a resolução dos problemas sociais se completariam, fazendo com que a luta aqui neste mundo parecesse inócua<sup>21</sup>. Mesmo assim, esta perspectiva não os impediu de agirem no mundo, de considerarem que precisavam continuar lutando aqui na Terra por direitos que só fazem sentido neste plano.

Vale ressaltar que apesar de as opiniões dividirem-se sobre a luta ser justa ou injusta, legítima ou ilegítima, encontravam, a maioria, na leitura que faziam da Bíblia, estímulo para continuarem a lutar. Além disso, o fato de dividirem-se com relação à resistência ou uso da violência contra o Estado, não nos permite traçar um perfil, quer conservador quer revolucionário, ao grupo, já que as posições variam de um extremo a outro.

---

<sup>21</sup> exceto aos dois participantes do grupo que já tinham participado de outros movimentos sociais, Américo e Valdelize, que valorizam de forma especial a luta por direitos.

Quanto ao papel social que atribuem a si , dizem ter uma preocupação mais espiritual, de cuidado com as almas, do que com o trabalho de assistência material às pessoas, como faz a Igreja Católica. Mas isso não implica necessariamente que não considerem a importância de tais trabalhos, mas pode ser resultado, como sugeriu pastor Aguinaldo e Valdelize, da carência material que as próprias igrejas evangélicas do movimento tinham, já que seus membros eram moradores da própria comunidade, e, por seu caráter independente, não recebiam ajuda externa. Portanto, um comportamento também contextual.

A impressão geral que temos, entretanto, é que mesmo entre o grupo evangélico do movimento Sonho Real, não se pode traçar um perfil típico, considerando as inúmeras variações de posicionamentos. A principal conclusão a que chegamos é que é possível perceber entre eles a profunda interação que têm com o meio religioso, já que as marcas deste meio perpassam todas as suas falas, e que tiveram com um meio de preocupações públicas e políticas, como era o movimento, não ficando incólume desta relação nenhuma destas duas esferas.

## CONCLUSÃO

Vimos assim, que as discussões sobre o lugar ocupado pela religião no mundo já vem há muito produzindo reflexões, mas, mesmo assim, não se esgotou. Conforme apresentamos no primeiro capítulo, desde os clássicos Durkheim, Marx e Weber, procura-se decifrar os vieses sociais que seriam causados pela religiosidade. Ela já foi lida como a “linguagem da sociedade”, como “alma das situações sem alma” ou como manual explicativo do que ciência não conseguia explicar, dentre tantas outras explicações. Mas esse desejo de decifrá-la, como vimos, até hoje não cessou, é ainda o motivo propulsor de grandes pesquisas, que partem muitas vezes dos pressupostos clássicos, sobre as manifestações religiosas na modernidade.

O referencial mais comum entre os contemporâneos é Max Weber, principalmente por sua teoria da secularização. Na visão comum dos defensores desta teoria o processo de laicização do Estado, ou seja, a separação jurídica entre Estado e Igreja, teria gerado um progressivo enfraquecimento público da religião provocando sua resignação à esfera privada. Diante da efervescência religiosa na modernidade, com a explosão de novos movimentos religiosos, ou abandonariam as apostas secularizadoras, ou, ao contrário, apostariam ainda mais em sua aplicabilidade. Quanto aos que fazem a segunda opção, apostam na volatilidade e pouca profundidade que têm os laços religiosos modernos, não tendo quase nenhum efeito que se possa determinar o curso da vida dos indivíduos, por exemplo, antes a tratam como produtos em um mercado cada vez mais variado e atraente.

A partir deste ponto de vista, percebemos que há no Brasil um esforço entre os pensadores acadêmicos de construir um modelo explicativo do movimento evangélico pentecostal brasileiro. Vimos que a rápida expansão deste movimento é um dos grandes fenômenos sociológicos do país e que ele se dá, principalmente, entre as camadas sociais mais pobres, gerando a falsa impressão, como mostrou Simone Bohn (2004), de que este movimento, como seria entendido por Marx, seria o consolo das massas excluídas do

crescimento das cidades. Quanto à sua participação política os evangélicos seriam conservadores e clientelistas, podendo ser por alguns considerados a base ideológica da nova direita do Brasil.

Sem a preocupação de encontrar o substrato comum à todas as religiões ou mesmo à uma delas, encontramos também uma corrente de estudo da religião que valoriza mais sua diversidade que sua generalidade, considerando sua multiplicidade de formas e sua capacidade de renovação diante de diferentes contextos. Para esta corrente a separação jurídica e constitucional entre Igreja e Estado não implicou necessariamente em expulsão da religião da esfera pública, primeiro por são muitos os contra-exemplos que revelam esta presença, ainda que de uma maneira diferenciada, e segundo porque não se parte aqui da separação entre uma vida íntima do indivíduo e uma vida pública, mas sim de um mesmo indivíduo que é construído à medida que constrói o mundo, qualquer que seja o lugar destas construções. A religião, assim como concluem, continua ser importante na constituição do mundo moderno enquanto continua a fazer parte das lutas de determinação das identidades, ou seja, das relações de poder em que estão imersos todos os indivíduos.

Baseada na segunda perspectiva, ou seja, sem o interesse de dizer o que é o movimento pentecostal no Brasil, mas com a preocupação de conhecer como em diferentes contextos se dá o seu entrelaçamento com as outras esferas da vida social, parti para a análise do caso aqui estudado. Por meio das entrevistas feitas ao longo das três visitas, percebemos grande diversidade de posições entre os evangélicos do movimento Sonho Real, até porque lá também, a exemplo do restante do país, o grupo era muito fragmentado. Mas isso não nos impede de fazer algumas observações sobre grupo como um todo. A primeira delas, a constatação de que o principal motivo para a ação pública na forma de movimento de ocupação de terras era a falta de moradia, não teria sido, a princípio, a religião a estimulá-los a organizarem-se daquela forma, mas isso teria provocado efeitos sobre a mesma, uma vez



que o grau de participação dos entrevistados nas atividades eclesiais era alto, bem como a participação de todos no movimento constatada e, naturalmente, estas esferas não conseguiram se manter intocadas. Assim também a convivência com a Igreja Católica, por causa do movimento tornou-se mais próxima em alguns momentos, mas mantendo, para alguns, a posição de antagonismo, e, por meio desta convivência, também era formada a identidade dos grupos ali presentes. Quanto a justificativa que deram os entrevistados à sua pertença ao grupo, nem sempre passam por questões relacionadas diretamente à pobreza, muitas vezes, na perspectiva deles, dizem estar lá menos por uma questão de escolha e mais por uma questão de “dever”, de “chamado”, de “ser escolhido”. Já quanto à participação política do grupo, não se pode definir um caráter conservador ou contestatório ao grupo, uma vez que se dividem quanto a considerarem justa e injusta sua luta, tomando esse como ponto de medida, mesmo que a maioria se dissesse estimulada a continuar lutando quando liam a Bíblia. Apesar disso, ainda que grande parte atribuísse à igreja o único papel de evangelização, este não foi um impeditivo para que participassem das atividades do movimento, fazendo parte alguns, inclusive da coordenação do mesmo.

Portanto, a primeira hipótese estabelecida no início da pesquisa: “foi possível conciliar no movimento ‘Sonho Real’ um discurso combativo a uma ordem social e um comportamento contestatório com o discurso religioso dos membros do grupo evangélico, colocando tal grupo em posição oposta à esperada na literatura acadêmica dos grupos evangélicos, demonstrando a existência de um conflito de idéias e práticas dentro do segmento”, não pode ser totalmente confirmada, dada a diversidade de posicionamentos encontrados. Pode-se dizer, entretanto, que não havia entre eles um caráter dado, conservador ou contestatório, mas que mesmo que não se conseguisse conciliar o discurso religioso à luta por direitos, isso não foi um impeditivo à ação pública.

Já quanto à segunda hipótese levantada de que a participação política dos membros evangélicos estaria ligada às suas concepções religiosas, o que podemos perceber é que o conteúdo religioso ocupa uma grande parcela da vida das pessoas entrevistadas e que por isso está presente na maior parte de seus discursos, inclusive quando falam da participação política. Por fim, sobre a hipótese de que, por outra via, o contexto social e político tivesse ali interferido no conteúdo religioso, o que podemos afirmar é que a pauta da luta pela moradia conseguiu, em alguns casos, ganhar espaço nas reflexões eclesiais, e mesmo sem poder determinar ao certo os efeitos dessa interferência, podemos dizer que de alguma forma modifica os conteúdos ali entendidos de forma particular, provocando reflexões não prováveis em outros contextos.

Diante do objetivo levantado de contribuir, com o estudo do caso dos evangélicos no Sonho Real, para ampliar o conhecimento e debate sobre o grupo evangélico brasileiro, sentimo-nos aqui contemplados. Mesmo com as limitações patentes deste trabalho, a proposta de revelar a diversidade do grupo no Brasil e as amplas possibilidades que dele se pode esperar, ele contribui, ao meu ver, para o projeto maior de confirmar que as religiões não tem todas elas um conteúdo comum, essencial, mas que continuam no mundo contemporâneo revelando-se de múltiplas formas, diferentes conteúdos e em diferentes direções.

## BIBLIOGRAFIA

ANTONIAZZI, Alberto. “A igreja católica face a expansão do pentecostalismo”. In: \_\_\_\_\_; et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. São Paulo: Vozes, 1996, p.17-23.

BENDIX, Reinhard. *Max weber: Um perfil intelectual*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1986.

BERGER, Peter L. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

BOURDIEU, Pierre. *Meditações Pascalianas*. Bertrand Brasil, São Paulo, 2001.

\_\_\_\_\_. *A Economia das Trocas Simbólicas*. Editora Perspectiva, São Paulo, 1987.

BOHN, Simone R. “Evangélicos no Brasil: perfil socioeconômico, afinidades ideológicas e determinantes do comportamento eleitoral”. *Opinião Pública*, v.X, n.º02, 2004, p.288-338.

BRASIL, INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo demográfico 2000: características gerais da população e resultados da amostra, 2003. <http://www.ibge.gov.br>

BURITY, Joanildo. “Religião e política na Fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica”. *Revista de Estudos da Religião – Rever*, ano 1, nº 4, 2001a.

\_\_\_\_\_. “Identidade e Cidadania: A Cultura Cívica no contexto de uma nova relação entre sociedade civil, indivíduos e Estado”. *Cadernos de Estudos Sociais da Fundação Joaquim Nabuco*, Recife, v. 15, n. 2, p. 223-253, 1999.

\_\_\_\_\_. “Religião e cultura cívica: onde os caminhos se cruzam?” *Política Hoje-Revista do Mestrado em Ciência Política da UFPE*, Recife-PE, v. 7, n. 11, p. 199-234, 2001b.

\_\_\_\_\_. “Redes sociais e o lugar da religião no enfrentamento de situações de pobreza: um acercamento preliminar”. *Cadernos de Estudos Sociais da Fundação Joaquim Nabuco*, v. 16, n. 1, p. 29-53, 2000.

\_\_\_\_\_. “Novos paradigmas e estudo da religião: uma reflexão anti-essencialista”. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro-RJ, v. 21, n. 1, p. 41-65, 2001c.

\_\_\_\_\_. “Religion, mercado y política: tolerância conformismo y activismo religioso”. *Trabalhos para Discussão*, n. 84/98, p. 01-23, 1998.

\_\_\_\_\_. “Cultura e Identidade no campo religioso”. *Estudos Sociedade e Agricultura*, n.º9, 1997.

CAMURÇA, Marcelo. “Da “boa” e da “má” vontade para com a religião nos cientistas sociais da religião brasileiros”. *Religião e Sociedade*, 21(1), Rio de Janeiro, 2000, p.67-86.

\_\_\_\_\_. “Secularização e Reencantamento: a Emergência dos Novos Movimentos Religiosos”. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, n.º 56, 2003, p.55-65.

CASANOVA, Jose. *Public Religions in the modern world*. London: The University of Chicago Press, 1994.

CAMPOS, Leonildo S. “Protestantismo brasileiro e mudança social”. In: SOUZA, Beatriz M. e MARTINO, Luís M. (orgs.). *Sociologia da Religião e Mudança Social*. São Paulo: Paulus, 2004.

DURKHEIM, Emile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. Martins Fontes, São Paulo, 1996.

FILHO, José B. “Remédio amargo”. In: \_\_\_\_\_; et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. São Paulo: Vozes, 1996, p.24-33.

FRESTON, Paul. “Breve história do pentecostalismo brasileiro”. In: \_\_\_\_\_; et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. São Paulo: Vozes, 1996, p.67-159.

- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2006.
- FRIDMAN, Luís Carlos (org.). *Política e Cultura: século XXI*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p.63-98.
- GOIÁS, SEPLAN-GO/SEPIN/Gerência de Estatística Socioeconômica. *Economia e Sociedade: Indicadores econômicos e estatísticas básicas*. Ano VIII n.º 26, junho de 2007.
- GONZÁLEZ, JUSTO L. *Uma História Ilustrada do Cristianismo*. Vol. 6. São Paulo, Editora Vida Nova, 1981.
- GOMES, Wilson. “Nem anjos nem demônios”. In: \_\_\_\_\_; et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. São Paulo: Vozes, 1996, p.225-270.
- GIUMBELLI, Emerson. “O “chute na santa”: blasfêmia e pluralismo religioso no Brasil”. In: BIRMAN, Patrícia, org. *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar Editorial, 2003, p.169-200.
- HERVIEU-LÉGER, Daniele. “Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião?” *Religião e Sociedade*, v.18, n.º 1, 1997, p. 31-48.
- JACOB, Cesar R.; HEES, Dora R.; WANIEZ, Philippe; BRUSTLEIN, Violette. *Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2003.
- Jornal do Tocantins*, edição de 17/02/2007.
- Jornal Folha de São Paulo*, edição de 04/11/2004.
- Jornal O Popular*, edições de 15/05/2004, 28/01/2005, 16/02/2005, 17/02/2005, 03/05/2005, 27/06/2006, 23/05/2005.
- LÖWY, Michael. “Marx e Engels: Sociólogos da Religião”. *Revista Lua Nova*, nº 43, São Paulo, 1998.
- MACHADO, Maria das Dores C. “Existe um estilo evangélico de fazer política?” In: BIRMAN, Patrícia, org. *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar Editorial, 2003, p.283-308.

\_\_\_\_\_. *Política e Religião: a participação dos evangélicos nas eleições*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

MARX, Karl. *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*. Edições 70, Lisboa, 1964.

MONTERO, Paula. “Max Weber e os dilemas da secularização: o lugar da religião no mundo contemporâneo”. *Novos Estudos-CEBRAP*, n.º65, 2003, p. 34-44.

\_\_\_\_\_. “Religião, Pluralismo e esfera pública no Brasil”. *Novos Estudos-CEBRAP*, n.º 74, 2006, p.47-65.

\_\_\_\_\_. “Magia, Racionalidade e Sujeitos Políticos”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 09, n.º26, 1994.

MARIANO, Ricardo. “Secularização do Estado, liberdades e pluralismo religioso”. Disponível no sítio: [http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/ricardo\\_mariano.htm](http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/ricardo_mariano.htm), acessado pela última vez no dia 04/01/2008.

NOVAES, Regina R. “Crenças religiosas e convicções políticas: fronteiras e passagens”. In: FRIDMAN, Luís Carlos (org.). *Política e Cultura: século XXI*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p.63-98.

PIERUCCI, Antonio Flávio. “A propósito do auto-engano em sociologia da religião”. *Novos Estudos – CEBRAP*, São Paulo, nº49, nov. 1997.

\_\_\_\_\_. “Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, vol.13, nº. 37, 1998).

\_\_\_\_\_. “Interesses religiosos dos sociólogos da religião”. In: ORO, Ari P.; STEIL, Alberto (orgs.). *Globalização e Religião*. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1997, p. 249-262.

PRANDI, Reginaldo. “Assim como não era no princípio: a religião e a ruptura”. In: \_\_\_\_\_; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Editora Hucitec, 1996, Prefácio.

\_\_\_\_\_. “Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte”. In: \_\_\_\_\_; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Editora Hucitec, 1996, p.163-191.

PORTELLA, Rodrigo. “Religião, Sensibilidades Religiosas e Pós-Modernidade: Da ciranda entre religião e secularização”. *Revista de Estudos da Religião-REVER*, n.º 02, 2006, p.71-87.

PRANDI, Reginaldo. “As Religiões a Cidade e o Mundo”. In: \_\_\_\_\_, PIERUCCI, Antonio F. *A Realidade Social das Religiões no Brasil*. São Paulo: Editora Hucitec, 1996, 23-34.

\_\_\_\_\_. “Perto da magia, longe da política”. In: \_\_\_\_\_, PIERUCCI, Antonio F. *A Realidade Social das Religiões no Brasil*. São Paulo: Editora Hucitec, 1996, 93-105.

RIBEIRO, Renato J. “Religião e Política no Brasil contemporâneo”. In: FRIDMAN, Luís Carlos (org.). *Política e Cultura: século XXI*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p.99-110.

SANCHIS, Pierre. “O repto pentecostal à cultura católico-brasileira”. In: \_\_\_\_\_; et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. São Paulo: Vozes, 1996, p.34-63.

THOMÉ, Laura Maria Silva. *Da Ortodoxia à Heresia: Os Valdenses*. Dissertação de Mestrado, UFPR, 2004.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Companhia das Letras, São Paulo, 2004.

\_\_\_\_\_. *Ensaio de Sociologia*. Editora Guanabara Koogan, Rio de Janeiro, 1982.

YIN, Robert K. *Estudo de caso: planejamento e método*. Porto Alegre: Brookman, 2001

## ANEXO 1

### ROTEIRO DE ENTREVISTA COM EVANGÉLICOS

- 1) Quando chegou ao Parque Oeste? De onde veio? Já era evangélico?
- 2) Desde quando é evangélico?
- 3) Por que resolveu tornar-se evangélico?
- 4) De qual congregação participa?
- 5) Qual a frequência de sua participação na igreja?
- 6) Existiam congregações evangélicas quando chegou ao Parque Oeste?
- 7) O número de evangélicos no Parque Oeste até a desocupação era grande? Em média, quantos por cento?
- 8) Como era a articulação dos evangélicos no Parque Oeste?
- 9) Qual o envolvimento dos membros da igreja evangélica na formação inicial do movimento? Seus membros participavam das Assembléias?
- 10) E na coordenação do movimento? Existiam evangélicos?
- 11) Como se comportavam os membros da igreja nos embates com as autoridades e com a polícia?
- 12) Vocês faziam cultos ecumênicos? Quem os dirigia?
- 13) Nos cultos, as pregações relacionavam-se com os assuntos relativos à ocupação?
- 14) Havia reuniões da igreja extraordinárias para tratar do assunto do movimento?
- 15) A igreja católica participou do movimento? Como?
- 16) O que o Sr/a acha do movimento como um todo? Concorda com a forma com que se organizou e se organiza?
- 17) O que achou da barricada?



- 18) Em sua opinião, qual o papel da igreja diante dos problemas sociais, como o da moradia, por exemplo?
- 19) Em sua opinião, qual a posição da Bíblia sobre a luta política por direitos?
- 20) Você se sentia controlado ou estimulado pela Bíblia a participar do movimento?
- 21) Como foi a escolha do líder Américo Novaes? O que o Sr./Sra. pensa a respeito dele? Que papel ele exerce no movimento?
- 22) Você já tinha participado de outro movimento social, partido político, grupo de pressão, etc., antes do “Sonho Real”?
- 23) O que você pensa sobre a política? Qual a importância de participar politicamente?
- 24) Quando o Sr./Sra. veio morar no condomínio Real Conquista?
- 25) O Sr./Sra. acha que os evangélicos tiveram algum tipo de favorecimento dentro do movimento?