
CECÍLIA LORETO MARIZ

Departamento de Ciências Sociais
da Universidade Federal de
Pernambuco

A Religião e o Enfrentamento da Pobreza no Brasil

11

Procura-se analisar a relação entre afiliação religiosa e estratégias de enfrentar e sobreviver à pobreza no Brasil. Para isso, compara-se a forma como as igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)

e os grupos de religiosidade mais tradicional, tais como os centros afro-brasileiros, oferecem ao pobre instrumentos econômicos, políticos e motivacionais que facilitam a solução de carências materiais.

EMBORA tenha raízes no contexto político econômico internacional e nas relações de classes, a pobreza é antes de tudo experimentada como um problema cotidiano na vida dos pobres. O combate à pobreza se realiza primeiramente no nível microsocial das acções dos indivíduos, isolados ou organizados em grupos, e apenas em um segundo momento esta luta alcança o nível macro das políticas sociais. A luta pela sobrevivência é, assim, a preocupação cotidiana principal do pobre, afectando seu estilo de vida e a organização de seus grupos. As religiões não podem fugir a esta regra. A presente investigação procura ver como a afiliação religiosa se relaciona com as estratégias de enfrentamento da pobreza de habitantes de bairros populares no Brasil. Daí este estudo propor uma análise no nível microsocial da acção, procurando abordar o problema do ponto de vista do pobre, de suas famílias e organizações.

A análise do enfrentamento cotidiano da pobreza é importante, pois pode contribuir para a compreensão do processo de mudança cultural e social nas camadas carentes. Apesar de esta luta cotidiana ter sempre objetivos imediatistas, possui por vezes efeitos não intencionais que ultrapassam suas metas limitadas.

1. Introdução

Estas actividades possuem, assim, potencialidades para mudanças macroestruturais.

Embora adote a perspectiva de Durkheim (1989) considerando a religião como uma forma de agir sobre o mundo, minha abordagem não é funcionalista. Estou mais preocupada em entender o significado das práticas e crenças religiosas (Geertz, 1979). As transformações materialistas que a religião possa trazer para os indivíduos dependerão do sentido percebido nas normas e práticas religiosas.

Para alcançar os objetivos propostos, comparo histórias de vida de pessoas que adotam uma religiosidade tradicional com as dos membros das Comunidades Eclesiais de Base (grupos organizados pela ala progressista da Igreja Católica) e também com as dos Pentecostais.

12

2. Os dados coletados

A minha análise é baseada em 56 histórias de vida de pessoas pobres de diferentes tradições religiosas e que habitavam na Região Metropolitana do Recife e Rio de Janeiro. Além destas histórias de vida, entrevistei líderes dos diferentes grupos religiosos, frequentei suas reuniões, rituais, e li sua literatura doutrinária. Esta coleta de dados foi feita entre maio de 1987 e março de 1988.

Em cada história de vida, detive-me na análise da forma como as pessoas solucionavam seus problemas cotidianos que se relacionavam com sua situação de carência material, tais como desemprego, doença, habitação e educação de filhos. Não tive a preocupação de entrevistar quantidades idênticas de membros de cada grupo. Como minha análise era qualitativa, utilizei o critério de Bertaux e Kohli (1984) da "saturação" das respostas para definir o número de entrevistados de cada grupo religioso. Por este critério considera-se suficiente o número de sujeitos quando os seus depoimentos começam a repetir-se e a se esgotar em termos das categorias de análise utilizadas.

Preferi entrevistados que pertencessem a seu grupo religioso há mais de 10 anos. Isto tornou a idade média da minha amostra relativamente alta. A vantagem das histórias de vida das pessoas mais velhas é o maior número de experiências que possuem. Portanto, não me preocupei em obter representantes das diferentes faixas etárias. Tentei, contudo, entrevistar uma proporção relativa de cada gênero dentro da população total. Assim, mais da metade dos meus entrevistados eram mulheres, pois estas são a maioria nos diferentes grupos religiosos.

A mera análise dos dados religiosos do Censo Brasileiro não fornece um quadro adequado da situação religiosa deste país. Embora a grande maioria da população seja batizada na Igreja Católica (88,4%), isto não significa que a Igreja Católica oficial seja forte. A hegemonia do catolicismo no Censo não é da Igreja Católica Romana, mas de um catolicismo popular sincrético que escapa ao controle da Igreja de Roma (Hoonart, 1988).

A pequena quantidade de vocações religiosas, a baixa proporção de padres por habitantes e a pouca frequência às missas semanais revelam a debilidade da Igreja oficial (Antoniazzi, 1987). A maior parte da população que está ausente da Igreja oficial é formada pelos pobres. As CEBs surgiram da preocupação dos setores progressistas da Igreja Católica em não estar atingindo as camadas mais baixas da população.

As CEBs são pequenos grupos de leigos pobres católicos que se encontram para leitura do Evangelho, meditação, oração e que procuram atuar dentro do seu meio a partir de suas reflexões religiosas. Surgiram na América Latina nos fins dos anos sessenta e sua proliferação foi maior após a década de setenta (Bruneau, 1982).

Embora, no Brasil, as CEBs atinjam um percentual relativamente baixo de católicos, têm atraído muita atenção dos cientistas sociais e do público em geral, principalmente pela sua proposta de luta política pela justiça social. Esta luta das CEBs é fruto de um trabalho de conscientização feito por agentes pastorais (Adriance 1986; Mainwaring, 1989; Castro 1987; Macedo, 1985).

A grande maioria dos católicos pobres, no entanto, continua com uma religiosidade que chamo aqui de tradicional, sem participar das CEBs nem seguir o Catolicismo oficial de Roma. Em geral, esta população compartilha um sistema religioso cuja matriz básica é a tradição católica portuguesa que inclui elementos do catolicismo rural e ainda elementos religiosos africanos e indígenas. Portanto, o que chamo religiosidade tradicional é um fenômeno muito heterogêneo. Varia do catolicismo rural da devoção aos santos, descrito por Brandão (1980), Kadet (1967), Oliveira (1975) entre outros, a expressões religiosas sincréticas, como as religiões afro-brasileiras. Esta tradição sincrética também é muito diversa dependendo da presença e do grau de importância de elementos indígenas e do espiritismo kardecista. Expressões deste sincretismo são o Candomblé da Bahia (Santos, 1978), Xangô do Recife (Motta, 1983), Batuque do Pará, Minas do Maranhão e a Umbanda (Brown, 1986). Embora bastante variado, considere, para fins analíticos, essas expressões religiosas

3. O campo religioso nas camadas populares do Brasil

numa única categoria — religiosidade tradicional — para contrastar com o Pentecostalismo e as CEBs, que são formas mais recentes de religiosidade entre os pobres.

O Pentecostalismo chegou ao Brasil no início deste século através de missionários que conheceram a Renovação Pentecostal nos Estados Unidos (Rolim, 1985). A Igreja da Assembleia de Deus, que é a maior igreja Pentecostal no Brasil, foi fundada em 1911, mas só conheceu crescimento significativo após os anos cinquenta. Esse crescimento deu-se através do recrutamento quase que exclusivo de pessoas das camadas de baixa renda.

A maior popularidade do Pentecostalismo entre os pobres tem atraído muito a atenção dos cientistas sociais. As primeiras investigações sobre o tema indagavam sobre os possíveis efeitos positivos da conversão ao Pentecostalismo na vida material dos conversos (Willems, 1967; Read, Monterroso e Johnson, 1980; Roberts, 1968). Outros estudos analisam o conservadorismo político da mensagem pentecostal para concluir que este movimento religioso é alienador e um empecilho para mudança social (Epinay, 1969, Hoffnagel, 1978, entre outros). Mais recentemente o aspecto alienante do Pentecostalismo tem sido posto em questão (Novaes, 1985, Brandão, 1980 e Tennekes, 1985).

Tanto as CEBs como os centros afro-brasileiros e as igrejas pentecostais têm crescido no Brasil nas últimas décadas. Talvez somente o catolicismo tradicional tenha perdido adeptos.

4. Estratégias de enfrentamento da pobreza e de sobrevivência

Utilizo neste texto o conceito de *estratégias*, num sentido amplo, para me referir às diferentes práticas sociais pelas quais os indivíduos e grupos tentam escapar ao destino de sua posição estrutural. Estas estratégias, embora limitadas pela estrutura mais ampla, possuem uma autonomia relativa. Considero como estratégias de enfrentamento da pobreza ações e comportamentos no dia a dia do pobre que visam fazer render ao máximo seus recursos limitados e melhorar sua condição de vida.

As estratégias de enfrentamento da pobreza e de sobrevivência são tão múltiplas quanto a própria realidade da pobreza. Para fins analíticos, identifico três tipos básicos de estratégias de enfrentamento da pobreza que se distinguem pelos meios que usam, sejam eles económicos, políticos ou culturais. As estratégias materiais geram directamente renda ou bens, seja por transferência de recursos, geração de novos empregos ou criação de grupos de ajuda mútua. As estratégias políticas

enfrentam a pobreza através de movimentos sociais e organizações políticas diversas ou ainda pela simples prática do clientelismo com a tradicional troca de votos por favores. As estratégias culturais actuam no nível subjectivo dos valores, da moral e da motivação dos indivíduos.

Os diferentes grupos religiosos são materialmente úteis na luta pela sobrevivência das populações carentes, em geral de três formas: (1) através da simples doação de bens pela "caridade", (2) pela criação de posições remuneradas para os líderes e (3) pela criação de rede social de apoio mútuo.

No catolicismo tradicional e nas religiões afro-brasileiras (especialmente aqueles grupos com maior influência do espiritismo kardecista), é atribuído um significado religioso à doação de bens aos mais necessitados. A chamada caridade com os mais pobres é central nestas visões religiosas.

Ao contrário desta tradição religiosa, as igrejas pentecostais tendem a valorizar menos a ajuda aos mais pobres. Os Pentecostais não recebem nem esperam receber nenhuma ajuda material de suas igrejas. No entanto, as igrejas pentecostais são estratégicas para a sobrevivência de alguns líderes remunerados pelas suas funções. Neste sentido, estas igrejas assemelham-se aos centros afro-brasileiros, ambos criam uma nova opção de empregos para as camadas de baixa renda. Isto não ocorre nas CEBs, nem na Igreja Católica, em geral, onde se exige da liderança remunerada — ou seja dos padres ou freiras — não somente muitos anos de estudo, mas também que adotem um estilo de vida peculiar sem constituir famílias.

Embora no discurso das CEBs não se valorize a caridade do tipo tradicional, observei como Hewitt (1986 e 1987), que, na prática, a ajuda ao mais pobre tem um significado religioso muito forte. Os líderes locais das CEBs são sempre pessoas conhecidas como muito caridosas que ajudam aos que precisam. Assim, esses líderes, além de não serem remunerados, muitas vezes usam seus próprios recursos para socorrerem os mais necessitados. Por isso, os líderes de CEBs tendem a ser pessoas que estão relativamente numa situação económica mais estável do que a da maioria da população.

A rede de apoio mútuo pode ser vista como outro tipo de estratégia material desenvolvida nos diferentes grupos religiosos. Estas redes não substituem, mas acrescentam-se às redes tradicionais da parentela e da vizinhança (Novaes, 1985; Page, 1984). As redes religiosas têm a vantagem sobre a de vizinhança e parentela por possuírem maior amplitude geográfica e social.

5. Estratégias materiais

Embora apenas as CEBs valorizem explicitamente o apoio mútuo, este ocorre espontaneamente nos diferentes grupos, religiosos ou não, dos bairros pobres no Brasil, como observaram Leeds e Leeds (1970).

6. Estratégias políticas

A estratégia política é a preferida das CEBs. A Igreja Católica Progressista vê a pobreza como um problema de natureza fundamentalmente política e, por isso, busca ajudar os pobres apoiando os movimentos políticos. Este apoio ocorre tanto através de um processo de "conscientização" desenvolvido nas CEBs que motiva a participação em movimentos sociais, como através de assessorias oferecidas a esses movimentos por pastorais específicas da Igreja.

Os dados mostram que a luta política organizada pelos líderes das CEBs tem sido, em muitos locais, bem sucedida, obtendo melhorias para a comunidade ou bairro pobre como um todo. Além de criar lideranças que organizem movimentos sociais e motivar o pobre a se engajar nestes, as CEBs buscam transformar a cultura política do brasileiro pobre tornando-o um ator político, independente das relações clientelistas.

Neste sentido, as CEBs diferenciam-se das igrejas pentecostais e dos cultos afro-brasileiros. Os Pentecostais pregam a neutralidade política das suas igrejas e negam, em princípio, uma motivação religiosa para qualquer actividade relacionada com a política. Já não encontrei uma opinião homogênea nem uma ideologia política clara entre os que frequentam centros afro-brasileiros e os que adoptam o catolicismo tradicional. Para a maioria desses, o seu comportamento e opinião política estavam claramente vinculados aos seus interesses pessoais e à troca de favores.

No entanto, o comportamento político real dos Pentecostais e o daqueles com religiosidade tradicional tendem a ser semelhantes. Ambos os grupos seguem um certo padrão clientelista, como mostram Brown (1989), Hoffnagel (1978), Kliever (1982) e Stoll (1986). Na comunidade pesquisada, notei que havia, contudo, no discurso dos Pentecostais, uma preocupação com a manutenção de uma aparente neutralidade política do grupo religioso.

A sobrevivência material parece ser a questão básica que motiva a acção política dos diferentes grupos de baixa renda. No entanto, a estratégia de acção escolhida e a forma como a política é percebida variam. As CEBs destacam a necessidade de mudança social, defendem os interesses de classe e tentam criar uma identidade colectiva de pobre e de classe explorada.

Os Pentecostais oferecem um discurso politicamente neutro, mas reforçam a identidade religiosa como evangélicos e através dessa identidade justificam votos e acção política que defendam os interesses do grupo. Daí o crescimento de uma representação e candidatos protestantes (cf. Revista *VEJA*, 15 de maio 1990). Aqueles ligados às religiões tradicionais estão mais preocupados com a sua situação e interesses pessoais.

Considerei como estratégia cultural de sobrevivência a criação de motivação, valores ou desenvolvimento de um estilo de vida que ajuda o pobre a sobreviver ou até mesmo a progredir economicamente. Nesta minha definição, por exemplo, a ética protestante, tal qual descrita por Weber (1958), poderia ser considerada como uma estratégia cultural ou motivacional de ascensão económica bem sucedida em determinada etapa do capitalismo.

Embora as estratégias culturais dependam das ideias e valores, ou seja, da visão do mundo de cada grupo religioso, não se identificam com essa visão. Para compreender estas estratégias é necessário, além de uma análise dos pressupostos cognitivos e valorativos de cada visão religiosa, um estudo cuidadoso das práticas, atitudes e experiências subjectivas dos membros de cada grupo.

Para identificar os tipos de motivações e atitudes desenvolvidas em cada grupo, que podem favorecer a vida material dos indivíduos, comparo inicialmente as motivações, atitudes e práticas dos entrevistados em relação à pobreza, ao trabalho e à poupança. Em segundo lugar, discuto o papel das experiências subjectivas de cada grupo no enfrentamento da pobreza. No final, analiso dois tipos de atitudes específicas dos Pentecostais que se revelam vantajosas na luta quotidiana pela sobrevivência.

A atitude em relação à pobreza, em geral, era de negação a esta. A pobreza não possuía para nenhum grupo analisado um significado religioso e redentor. Todos queriam superá-la.

Também observei que entrevistados dos diferentes grupos religiosos não atribuíam nenhum significado religioso ao trabalho. Apesar de todos os entrevistados valorizarem o trabalho, não observei em nenhum dos grupos uma ética religiosa do trabalho, nem entre os Pentecostais, ao contrário do que previam Read *et al.* (1980) e Willems (1967). Provavelmente, a ausência deste sentido religioso se explica pela situação de desemprego, má remuneração e alta exploração dos entrevistados.

7. Estratégias culturais ou motivacionais

Apesar da baixa renda insuficiente para os gastos básicos, a poupança, como o trabalho, é muito valorizada entre os pobres brasileiros. Todos tentam poupar. No entanto, apenas entre os Pentecostais há um sentido religioso para a restrição do consumo supérfluo.

Observei que a rígida doutrina pentecostal, contra as " vaidades " e o lazer mundanos, tem um efeito não intencional de predispor para poupar. Meus dados neste sentido confirmam os de Flora (1976) e os de Tennekes (1985). Como observa Flora (1976), a ética pentecostal não é produzir mais, mas consumir menos.

Em segundo lugar, analisei as chamadas experiências subjetivas dos diferentes grupos religiosos. A adoção de novo padrão cultural e comportamento não depende apenas da existência de uma estrutura de plausibilidade externa mantida por um grupo de pessoas que compartilham a mesma visão do mundo (Berger e Luckman, 1966), mas também por uma estrutura de plausibilidade subjetiva. Esta última depende do contexto cultural de onde provém o sujeito e da experiência psicológica resultante de sua prática e posição social.

Observei que, em seus grupos religiosos, os entrevistados vivenciam dois tipos básicos de experiências subjetivas que são úteis no enfrentamento da pobreza e que classifiquei como experiências anti-anômicas e modernizantes. As primeiras seriam experiências que destroem a sensação de anomia e outras consequências desestruturantes da situação de extrema privação. Entre estas experiências, que estão presentes em todos os grupos analisados, identifiquei a experiência de pertencimento, a experiência de poder, a de fortalecimento de auto-estima, e do desenvolvimento de um "senso de coerência". Com efeito, tanto os centros afro-brasileiros, quanto as CEBs e Igrejas Pentecostais oferecem um suporte comunitário e reforçam a solidariedade social e a auto-estima do pobre.

A Psicologia Social tem identificado a síndrome de falta de poder ou "powerlessness" como característica das populações pobres (Cavalcanti, 1987). Estes três grupos, como todas as religiões, fornecem poder aos fracos. O poder do Pentecostal, dos grupos afro-brasileiros e do catolicismo popular é um poder sobrenatural ou "encantado", já o das CEBs é "desencantado" e claramente humano, pois é fruto da fé na organização popular.

A experiência do "senso de coerência" ou de "lawfulness", identificada por Antonovsky (1979) como fundamental no equilíbrio pessoal e no enfrentamento do "stress", está, em

princípio, implícita a todas as religiões. No entanto, na comunidade estudada, esta experiência tende a ser mais forte entre os Pentecostais. A fé na Providência Divina e num plano de Deus para cada indivíduo desenvolve nestes o sentimento de que os acontecimentos irracionais e sofrimentos da vida têm um sentido e obedecem a uma lógica maior, onde o bem sempre vencerá. Antes de se converterem, muitos Pentecostais sentiam-se à mercê dos poderes espirituais malignos e de “trabalhos feitos” por inimigos ou pessoas invejosas. O Pentecostalismo é tido como uma protecção contra a magia negra, pois o “Espírito Santo” e a Providência Divina são mais fortes, como já observava Weber (1972:143), do que a magia. Talvez por o catolicismo popular e as CEBs não enfatizarem a ideia da Providência Divina, o “senso de coerência” tenda a ser menos forte nestes grupos do que entre os Pentecostais.

O outro tipo de experiências subjectivas oferecidas em movimentos religiosos que são úteis para o enfrentamento da pobreza, são as experiências modernizantes ou racionalizantes. Observei três dessas experiências que eram vivenciadas apenas pelos Pentecostais e membros de CEBs: (1) a experiência de renovação ou conversão; (2) a experiência de uma religião intelectual e sistemática com ênfase na leitura, e (3) a experiência de uma religião ética fundamentalista com a adopção da ética religiosa no cotidiano (Mariz, 1988).

Nas religiosidades tradicionais não há conversão. A religião é inata ao indivíduo e não é fruto da sua escolha pessoal. O engajamento nas igrejas pentecostais e nas CEBs é uma experiência de escolha e de ruptura com a tradição dominante e com a sua forma de ver o mundo e de viver. Mais evidente e mais dramática entre os Pentecostais, esta experiência ocorre em menor grau na vida dos membros das CEBs. A ruptura com a forma anterior de viver leva ao questionamento do mundo tido como natural (“the world taken for granted”). Este implica numa relativização da tradição e numa crítica a esta e à sociedade em geral. Esta experiência está assim relacionada a uma visão não fatalista da vida.

Para explicar uma opção religiosa que rompe com a tradição, os Pentecostais e membros das CEBs elaboram uma justificativa ou ideias que expliquem a sua fé. Ao contrário dos grupos tradicionais, os grupos acima enfatizam o aspecto intelectual da fé. Assim, são fundamentais a pregação entre os Pentecostais e as reuniões e debates nas CEBs. Ler a Bíblia e interpretá-la é o cerne das reuniões Pentecostais e de CEBs. A ênfase na palavra escrita e na elaboração teórica da fé motiva os Pentecostais e os

membros de CEBs a aprenderem a ler, desenvolve nesses competência verbal e capacidade de argumentação que são fundamentais na democracia e sociedades modernas.

Outro elemento racionalizante presente nas experiências de Pentecostais e de CEBs é a necessidade de uma transformação do cotidiano do fiel através da nova ética proposta pelo grupo religioso. A união fé e vida defendida pelas CEBs é também praticada pelos Pentecostais. A rejeição do dualismo moderno entre vida pública e privada, que é, segundo Hunter (1989), a característica das religiões fundamentalistas, tem paradoxalmente nesses grupos estudados uma consequência modernizante.

Além dessas motivações acima descritas, as igrejas Pentecostais motivam seus membros para vida em família e para abandonar o alcoolismo ou qualquer outro vício. Muitas das conversões masculinas ao Pentecostalismo estão relacionadas ao alcoolismo. A moralidade sexual rígida dos Pentecostais tem um papel estratégico no reforço das relações familiares e na preservação do casal na unidade doméstica. Ao transformar a atitude dos homens pobres em relação à família e ao álcool, o Pentecostalismo ajuda a diminuir alguns problemas materiais de determinadas famílias. Como mostrou Scott (1988), a presença do casal na unidade doméstica tende a evitar uma grande deterioração na condição de vida da família.

8. Conclusões

A luta pela sobrevivência é a preocupação cotidiana principal do pobre afectando, assim, o estilo de vida e a organização de seus grupos. As religiões não fogem a esta regra. Entre os pobres, a religião tende a desempenhar um papel importante na luta pela sobrevivência e pela superação da pobreza.

Todos os grupos religiosos difundidos entre os pobres no Brasil desempenham um papel importante no enfrentamento da pobreza. Nenhum grupo religioso que encontrei se resignava à pobreza, atribuindo um significado religioso a esta. Todos os entrevistados desejavam superar a situação de pobreza em que se encontravam.

A ideia da Igreja Católica Progressista no Brasil de transformar a religião e a motivação religiosa num instrumento de combate à pobreza não é original. As outras formas de religiões do pobre brasileiro, tais como o catolicismo popular, as religiões afro-brasileiras e o Protestantismo Pentecostal, também ajudam os pobres em sua sobrevivência, e são religiosidades voltadas para este mundo. No presente estudo, tento mostrar, contudo, que a Igreja Católica Progressista através das suas Comunidades

Eclesiais de Base (CEBs) e as igrejas pentecostais propõem inovações no tipo de estratégias que apoiam. Os dados sugerem, contudo, que o tipo e eficácia dos suportes oferecidos e estratégias desenvolvidas variam muito. A análise dos tipos de estratégias dos diferentes grupos ajuda a compreender as diferenças quanto à situação sócio-económica dos membros de cada grupo. As CEBs organizam estratégias mais úteis à comunidade pobre como um todo do que aos indivíduos isoladamente. As religiões tradicionais e o Pentecostalismo, pelo contrário, incentivam estratégias que apoiam mais aqueles que se encontram em crises. Estes, na maioria das vezes, enfrentam situações materiais muito precárias por ocasião de sua conversão ou engajamento nos grupos.

Em geral, os membros das CEBs, embora pobres, tendem a estar na época de seu engajamento neste grupo, entre os que desfrutam de maior estabilidade económica em sua comunidade. Para os Pentecostais, o processo é distinto. Ao contrário das CEBs, que não oferecem soluções imediatas para os problemas dos indivíduos, o Pentecostalismo tem se mostrado eficiente em apoiar indivíduos em situação de extrema privação ou de crise familiar. Após a conversão, em geral, o crente pentecostal supera esta situação crítica e de miséria e experimenta uma pequena melhora material.

A grande inovação das CEBs, em termo de enfrentamento da pobreza, é a atribuição do sentido religioso à actividade política. Nas CEBs considera-se a pobreza uma questão política. Por isso, a estratégia preferida destes grupos é organizar movimentos de reivindicação por direitos sociais e motivar indivíduos a engajarem-se noutros grupos políticos. As CEBs tentam transformar a cultura política tradicional através da defesa de valores universalistas na política.

Já para os Pentecostais e religiões tradicionais, a pobreza tem explicação ou no sobrenatural ou na vida do próprio indivíduo pobre. Assim, no aspecto político, os Pentecostais assemelham-se aos centros afro-brasileiros e adoptam a cultura política tradicional. O Pentecostalismo, no entanto, inova em relação às estratégias culturais, ou seja, em relação ao tipo de motivação e experiências subjectivas que desperta nos seus adeptos. O Pentecostalismo motiva os crentes a adoptarem um estilo ascético de vida e a dedicarem-se à família. O ascetismo e o fortalecimento do grupo doméstico tem se mostrado instrumental para a sobrevivência do pobre.

As igrejas Pentecostais também se assemelham aos centros afro-brasileiros quanto às estratégias económicas que apoiam.

Ambos se tornam fonte de renda para seus líderes. As CEBs, pelo contrário, não remuneram os líderes locais.

Observei, também, semelhanças entre as CEBs e as igrejas pentecostais. Além de oferecerem uma rede de apoio mútuo e experiências subjectivas de pertencimento a uma comunidade, de poder e dignidade — experiências também vivenciadas pelos membros de grupos religiosos tradicionais —, os Pentecostais e os membros das CEBs compartilham experiências que tendem à modernização do comportamento. Estas são fruto de um processo de racionalização religiosa que implica, por um lado, na adoção de uma nova ética religiosa no cotidiano, e por outro, na ênfase à verbalidade, à palavra e à sistematização intelectual da fé. Poder-se-ia levantar a hipótese de que o aspecto racionalizante da religiosidade pentecostal e das CEBs torna as estratégias motivacionais destes grupos mais adequadas e úteis à situação dos pobres nas sociedades capitalistas modernas do que aquelas desenvolvidas nas religiões tradicionais.

Ao contrário da maior parte das comparações entre CEBs e igrejas pentecostais já feitas, enfatizo as semelhanças de suas formas de religiosidade. Comparando-as com o catolicismo popular e as religiões afro-brasileiras, as propostas do Pentecostalismo e das CEBs podem ser consideradas mais racionalizadas no sentido weberiano. ■

Referências Bibliográficas

- Adriance, M. 1986 *Opting for the Poor: The Brazilian Catholicism in Transition*. Kansas City, Shed and Ward.
- Antoniazzi, A. 1987 *O Catolicismo no Brasil*. Trabalho apresentado no Encontro sobre diversidade religiosa, ISER, Rio de Janeiro.
- Antonovsky, A. 1987 *Health, Stress and Coping*. San Francisco, Jossey Bass.
- Berger, P.; Luckman, T. 1966 *The Social Construction of Reality*. Garden City, NY, Doubleday. 23
- Bertaux, D.; Kohli, M. 1984 "The Life Story Approach: A Continental View". *Annual Review of Sociology*, 10, 215-37.
- Brandão, C.R. 1980 *Os Deuses do Povo*. São Paulo, Brasiliense.
- Brown, D. 1986 *Umbanda Religion and Politics in Urban Brazil*. Ann Arbor, UMI Research Press.
- Bruneau, T. 1982 *The Church in Brazil: The Politics of Religion*. Austin, University of Texas Press.
- Cavalcanti, H. 1985 "Síndrome da Falta de Poder, *Cadernos de Estudos Sociais*, 1(2), 141-160.
- Castro, G. 1987 *As Comunidades do Dom: Um Estudo de CEBs no Recife*. Recife, Massanga.
- Durkheim, E. 1989 *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo, Editora Paulinas.
- Epinay, C.L. 1969 *Heaven to the Masses*. London, Lutterworth Press.
- Flora, C. 1976 *Pentecostalism in Colombia: Baptism by Fire and Spirit*. Cranbury, NY, Farleigh Dickson.
- Geertz, C. 1975 *The Interpretations of Culture*. New York, Basic Books.
- Hewitt, E.W. 1986 "Strategies for Social Change Employed by Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) in the Archidiocese of São Paulo" *Journal for the Scientific Study of Religion*, 25 (1), 1-139.
- Hoffnagel, J. 1978 *The Believers: Pentecostalism in a Brazilian City*. Ph. D. dissertation, Indiana University.
- Hornaert, E. 1988 *As Comunidades Eclesiais de Base no Brasil: Entre Ortodoxia e Heresia*. Trabalho apresentado no 46.º Congresso Internacional Americanista em Amsterdam.
- Hunter, J. 1986 *Theory on Fundamentalism*. Trabalho apresentado no departamento de Sociologia da Universidade de Boston, Boston, MA.
- Kadt, E. 1967 "The Church and Social Change in Brazil", in Veliz, C. (org.), *The Politics of Conformity in Latin America*. London, Oxford University Press.

- Leeds, A.; Leeds, E. 1970 "Brazil and the Myth of Urban Rurality: Urban Experience, Work and Values in 'Squattments' of Rio de Janeiro and Lima", in Field, A.J. (org.), *City and Country in the Third World; Issues of Modernization in Latin America*. Cambridge, MA, Schenkman Publish.
- Macedo, C.C. 1986 *Tempo de Génesis*. São Paulo, Brasiliense.
- Mainwaring, S. 1986 *The Catholic Church and Politics in Brazil: 1916-1985*. Stanford, CA, Stanford University Press.
- Mariz, C.L. 1988 "Religião e Pobreza: Uma Comparação entre CEBs e Igrejas Pentecostais" *Comunicações do ISEER*, 30.
- Mariz, C.L. 1989 *Religion and Coping with Poverty in Brazil*, Ph.D. dissertation, Boston University.
- Motta, R. 1983 *Meat and Feast: The Xangô Religion in Recife, Brazil*, Ph. D. dissertation, Columbia University.
- Novaes, R. 1985 "Os Escolhidos de Deus", *Cadernos do ISEER*, 19.
- Oliveira, P.R. 1975 "Catolicismo Popular com Base Religiosa", *Tempo e Presença* (CEI Suplemento 12), 3-11.
- Page, J.J. 1984 *Brasil Para Cristo: The Cultural Construction of Pentecostal Networks in Brazil*, Ph. D. dissertation, New York University.
- Read, W.; Monterroso, V.; Johnson, A. 1969 *Latin American Church Growth*. Grand Paris, MI, Eerdmans.
- Roberts, B. 1968 "Protestant Groups and Coping with Urban Life in Guatemala", *American Journal of Sociology*, 73, 753-67.
- Rolim, F. 1985 *Pentecostais no Brasil: Uma Interpretação Sócio-religiosa*. Petrópolis, Vozes.
- Santos, J.E. 1986 *Os Nagôs e a Morte*. Petrópolis, Vozes [4.ª edição].
- Scott, R.P. 1988 "Gender, Power and Economics among the Urban Poor". Trabalho apresentado no 46.º Congresso Internacional Americanista em Amsterdam.
- Stoll, S.J. 1986 *Púlpito e Palanque: Religião e Política nas Eleições da Grande São Paulo*. Tese de Mestrado, UNICAMP.
- Tennekes, H. 1985 *El Movimiento Pentecostal en la Sociedad Chilena*. Iquique, Chile, Publicaciones Ocasionales n.1 (CIREN).
- Weber, M. 1958 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York, Charles Scribner's Sons.
- Weber, M. 1972 *The Sociology of Religion*. Boston, Beacon Press [6.ª edição].
- Willems, E. 1967 *Followers of New Faith: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville, Vanderbilt University Press.