

A conversão ao protestantismo no Nordeste do Brasil

Dizia o cientista político Paul Freston, no Iº Encontro nordestino de políticos evangélicos em 14 de Setembro de 1991 : « uma mudança cultural de longo alcance está fazendo dos evangélicos uma força social cada vez maior no Brasil ». O fato marcante da participação crescente dos evangélicos na América latina, continente de perfil tradicionalmente católico, interessou o sociólogo David Martin a fazer um estudo cujo subtítulo é « *the explosion of protestantism in Latin America* ». A conversão ao protestantismo no Brasil pode ser observada em termos quantitativos no quadro I.

Quadro I. — PERCENTUAL DA POPULAÇÃO EVANGÉLICA EM RELAÇÃO
À POPULAÇÃO TOTAL DO BRASIL DE 1890 A 1988

	1890	1900	1940	1950	1960	1970	1980	1991
Percentual da população	0,99	1,07	2,60	3,35	4,03	5,16	6,62	9,57

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

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

Quadro II. — PERCENTUAL DE EVANGÉLICOS NA POPULAÇÃO DO BRASIL E REGIÕES DE 1940 A 1991

	1940	1950	1960	1970	1980	1991
Brasil	2,60	3,35	4,03	5,16	6,60	9,57
Norte	1,20	1,90	3,01	4,80	8,43	12,16
Nordeste	0,73	1,30	1,79	2,55	3,40	5,54
Sudeste	2,30	3,24	4,24	5,47	7,11	10,71
Sul	8,92	8,92	8,09	8,88	10,17	12,17
Centro-Oeste	1,30	2,10	3,43	5,45	7,80	11,43

Fonte : Censos decenais do IBGE (Instituto brasileiro de geografia e estatística).

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

Alguns autores, observando esse fenômeno, teceram comentários do tipo : « a única região que não tem acompanhado a taxa nacional de crescimento evangélico é a Nordeste, onde somos apenas 3,4 % da população regional e menos de 1 % da população rural. Eis aí um grande desafio para se descobrir as causas » (Gonçalves 1985 : 72) ; ou : « a adesão ao protestantismo no Sertão cresce com o tamanho das comunidades. Dessa forma os protestantes chegam a 0,2 % nas comunidades menores, 4,6 % em cidades costeiras de tamanho moderado e 8,6 % na grande Recife com uma população de mais de dois milhões » (Martin 1990 : 71).

As pessoas não se convertem ao protestantismo no Nordeste da mesma forma que no restante do país, ou pelo menos não permanecem convertidas. Ora, se a conversão, como pressupomos, se relaciona com transformações sociais, que espécie de transformações ocorreram ou, mais apropriadamente, deixaram de ocorrer no Nordeste, para que ela não se desse da mesma forma que em outras regiões do Brasil ? « É importante saber não somente como convertidos são conduzidos pela cura ou pela música ou por oportunidades de participação, mas também por quais processos as pessoas neste ou naquele meio estrutural e cultural se tornam suscetíveis à conversão » (*ibid.* : 186).

Esta é a questão que nos interessa. Mais adiante o autor acrescenta : « ainda não podemos entender os processos locais pelos quais certas pessoas permanecem estrutural e culturalmente fechadas [...] às soluções apresentadas por uma nova religião » (*ibid.*). O objetivo aqui é justamente dar uma contribuição para que tais « processos locais » possam ser melhor compreendidos.

Tomando como ponto de partida o pressuposto de que existe um sentido para os fenômenos sociais aparentemente arbitrários, procede a crítica de Waldo César àqueles que, por falta de uma perspectiva teórica, « se furtam de fazer uma sociologia do sistema protestante dentro da realidade brasileira, e se contentam com uma sociologia da paróquia » (César 1973 : 32). Para entender o conjunto de fatores que cerceiam o desenvolvimento do

protestantismo numa dada região e compreender a interligação da religião e dos demais campos em luta na sociedade é preciso fazer *uma sociologia do sistema protestante*, no seu conjunto, como alerta César.

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

J. Merle Davis, por exemplo, já em 1943, propôs-se a fazer um diagnóstico das causas do crescimento da Igreja evangélica no Brasil, « baseando-se em fatores externos » (que ele chama de « economia e sociedade ») e, em sua pesquisa, registra o lamento das igrejas do Nordeste quanto « a mudança de seus membros das igrejas antigas, e o problema de se manter igrejas esvaziadas em áreas sem população » (Davis 1943 : 148). Talvez seja o primeiro registro num trabalho de cunho sociológico das dificuldades do protestantismo no Nordeste.

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

« A mais evidente discrepância entre o número de protestantes e a população relativa é encontrada no Nordeste, que contem 31,6 % da população total [refere-se a 1960] mas apenas 11,6 % de todos os protestantes brasileiros. Os 9 Estados do Nordeste constituem uma área de alta densidade populacional que têm permanecido relativamente não afetada por recentes mudanças socioculturais ».

Quanto ao Centro-Oeste e Norte terem maior percentual de protestantes que o Nordeste, « é compreensível, pois nenhuma das duas regiões é comprometida firmemente com o sistema de valores e o tipo de estratificação social que tem agido como empecilho para mudança no Nordeste » (*ibid.*).

Posteriormente, entre 1970 e 1973, William Read e Frank Ineson escrevem um livro sobre a religião no Brasil. O levantamento estatístico foi monumental mas a análise se dá sob uma perspectiva excessivamente positivista. Sobre o Nordeste fizeram as seguintes observações : « A região Nordeste tem 18 % da área total do Brasil, com 30 % da população, entretanto, tem apenas 13 % dos membros protestantes do Brasil » (Read & Ineson 1973 : 47). Mais adiante (*ibid.* : 127) acrescentam :

« O censo governamental das Igrejas protestantes em 1967 não contém informações acerca de 1 909 municípios, indicando que há ainda grandes áreas do Brasil que não têm um número suficiente de crentes para desenvolver centros organizados de culto. Se nos detivermos para saber onde estão estes 1 909 municípios descobriremos que o maior número deles, 805, está localizado no Nordeste. Esses compreendem 59 % de todos os municípios da região. O maior Estado, a Bahia, tem 170 desses municípios ; o Rio Grande do Norte tem 118 e a Paraíba, 116 ».

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

Apesar de analisados diversos outros trabalhos sobre a religião em geral e o protestantismo em particular no Brasil¹, e na maioria deles serem encontradas referências diretas ou indicações sobre o menor índice de protestantes no Nordeste, e de geralmente se dar algum tipo de explicação ao fenômeno, a questão não gera debate. A explicação que cada um dá parece ser destituída de controvérsia mesmo que sejam discrepantes umas em relação às outras.

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

A hipótese migração-urbanização

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

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

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

1. Como, por exemplo, Regina Novaes, Paulo Siepiersky, Hoeffle, Martin, Hoonart, Marly Teixeira, Elizete Silva, Pedro Ribeiro e Mendonça. Os trabalhos desses autores estão citados na bibliografia.
2. Em termos de período não houve qualquer atraso significativo na penetração do protestantismo no Nordeste em relação às demais regiões. Os batistas, por exemplo, organizaram sua primeira igreja no Brasil em Salvador, Bahia, em 15 de outubro de 1882 e o crescimento dessa denominação na região foi acelerado no final do século XIX e início do século XX. Os pentecostais surgiram no Brasil quase que simultaneamente em Belém do Pará (Assembléia de Deus, 19/11/1910) e São Paulo (Congregação cristã do Brasil, também em 1910). A primeira dessas denominações logo se espalhou por todo o Brasil, no Nordeste especialmente, visto haver em Belém, naquele período, muitos nordestinos envolvidos com o ciclo da borracha. A Congregação cristã do Brasil organizou sua primeira igreja no Nordeste em 1921.

causa da migração e naturalmente deve ter-se refletido nas Igrejas evangélicas, enfraquecendo-as de alguma forma. Porém os dados pelos quais se pode afirmar que o protestantismo no Nordeste é relativamente menor do que

o das outras regiões é um dado percentual, isto é, se a região perdeu x % de pessoas no período de 1940 a 1980, por terem ido para outras regiões, era de se esperar que o número de protestantes se reduzisse também em pelo menos x % no mesmo período.

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

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

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

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

Quadro III. — PERCENTUAL DA POPULAÇÃO E DOS EVANGÉLICOS DO BRASIL POR REGIÃO DE 1940 A 1980

REGIÕES		1940	1950	1960	1970	1980
Norte	Pop. total	3,50	3,60	3,60	3,80	4,90
	Pop. evangélica	1,60	2,10	2,70	3,60	6,30
Nordeste	Pop. total	35,00	34,60	31,60	30,10	29,20
	Pop. evangélica	9,80	13,70	14,00	14,90	15,00
Sudeste	Pop. total	44,50	43,40	43,70	42,70	43,40
	Pop. evangélica	39,40	41,80	46,00	45,30	46,80
Sul	Pop. total	13,90	15,10	16,70	17,70	15,90
	Pop. evangélica	47,60	40,20	33,70	30,40	24,60
Centro-Oeste	Pop. total	3,10	3,30	4,20	5,40	6,30
	Pop. evangélica	1,60	2,10	3,60	5,70	7,40

Fonte : Censos decenais do IBGE.

A hipótese da modernização

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

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

De fato, não é só o número percentual de protestantes que é discrepante no Nordeste (6,9 % em 1988) em relação ao restante do país (10,77 %⁴). Em reportagem da revista *Veja*, de 21 de novembro de 1990, acerca dos dados da PNAD daquele ano, o Nordeste tem, também, elevado grau de analfabetismo (35,9 %) em relação ao Brasil (18,2 %). Tem apenas 15,5 % da população que estudou por oito anos ou mais, enquanto a média nacional é de 24,3 %. Tem 22,8 % de empregados com carteira assinada quando a média nacional é de 39,1 %. Tem 67,7 % das residências com luz elétrica e 51,3 % com água encanada (média nacional : 86,9 e 72,7 % respectivamente) ; 15,8 % da população nordestina vivem em barracos enquanto, a

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

4. Segundo o PNAD : Pesquisa nacional por amostra domiciliar do Instituto brasileiro de geografia e estatística.

nível nacional, essa percentagem cai para 5,8 % ; 44,7 % dos nordestinos recebem até um salário mínimo enquanto em termos de Brasil esse número cai para 27,2 %. A mesma discrepância se nota no número de crianças trabalhando (15,9 % no Nordeste, 12,1 % no Brasil), de mulheres trabalhando por até um salário mínimo (44,7 % no Nordeste, 27,2 % no Brasil), de pessoas que não contribuem para a Previdência social (70,7 % no Nordeste, 49,4 % no Brasil), de residências com lixo coletado (de 38,8 % para 62,9 %) e com geladeira (40,4 % para 70 %).

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

A transposição, às vezes, é feita de um modo que deixa de lado possíveis peculiaridades históricas, como no caso do prefácio que Peter Berger faz ao livro de Martin, onde diz que o protestantismo representa o despertar de « um estágio mais moderno de crescimento econômico » (Martin 1990 : ix). Porém, observações como a que segue (Read *et al.* 1968 : 103) são frequentemente encontradas nos estudos acerca do protestantismo na América latina que parecem afirmar exatamente o oposto :

« No ano de 1956, apenas uma igreja batista de Buenos Aires mostrou crescimento ; as outras aparentemente marcavam passo. Certo professor de seminário evangélico na Argentina observa que a elevação do nível de vida dá aos argentinos o senso de satisfação, levando-os a reagirem lentamente em favor do evangelho ».

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

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

Originalmente, o protestantismo no Brasil, especialmente o de missão, surgiu como uma expansão do modo norte-americano de vida, no decorrer do tempo, entretanto, argumenta César, esse projeto não encontrou *plausibilidade* no contexto brasileiro e acabou tendo de se contextualizar para

prosseguir. Isso se deu não sem uma série de lutas internas nas denominações, pois tornava-se necessário a transferência do poder das mãos dos missionários americanos para os líderes nacionais (César 1973 : 40). Isso significa que o abandono do perfil modernizante, expressão do liberalismo econômico, se deu por uma questão de sobrevivência (Mendonça 1984 : 257).

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

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

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

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

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

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

a um dos blocos do protestantismo brasileiro.

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

Quadro IV. — PROTESTANTES TRADICIONAIS E PENTECOSTAIS EM RELAÇÃO À POPULAÇÃO DE CADA REGIÃO EM 1980

Regiões		População da Região	Protestantes tradicionais	Protestantes pentecostais
Norte	n°	5 880 706	189 281	306 451
	%	100	3,2	5,2
Nordeste	n°	34 815 439	522 818	660 575
	%	100	1,5	1,9
Sudeste	n°	51 737 148	1 796 292	1 884 988
	%	100	3,47	3,64
Sul	n°	19 031 990	1 276 685	659 975
	%	100	6,71	3,4
Centro-Oeste	n°	7 545 769	237 267	351 514
	%	100	3,14	4,66

Fonte : Censo demográfico de 1980 do IBGE.

Hoje, o que destoa nesse tipo de generalização, é o neo-pentecostalismo, que apesar de usar a linguagem das Igrejas protestantes e em especial das pentecostais, se estrutura de modo diferente: não se preocupa prioritariamente em formar comunidade e sistematiza a ética cotidiana de modo diferente, isto é, mais livre quanto aos costumes e mais hedonista quanto às riquezas⁵.

Essas explicações sobre a imperfeita adequação do protestantismo brasileiro ao perfil de modernidade, conforme descrito por Troeltsch, a primeira de que o protestantismo sofreu um processo de mudança no decorrer dos tempos, e a segunda de que existe uma ala do protestantismo que, por ser mística, « segue um caminho oposto ao da racionalização da economia » (Weber 1984 : 461)⁶, sofrem, acima de tudo, de um grave defeito epistemológico. Na medida em que recorrem a explicações *ad hoc*, impedem o estabelecimento de teorias passíveis de falseabilidade (Popper 1975 : 268), isto é, quando se diz que o protestantismo é propenso a se desenvolver onde haja a modernização, mas esse protestantismo é limitado a um período de tempo ou a um determinado tipo de protestantismo, invalida-se a teoria como um todo. É como o exemplo de Popper : « todos os cisnes são brancos, exceto os que não são brancos ». Por isso é preciso buscar outra solução.

5. R. MARIANO, « Os Neo-Pentecostais e a Teologia da Prosperidade », *Novos Estudos CEBRAP*, 44, março de 1996 : 24-44.

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

Novas hipóteses

O perfil sócio-cultural dos protestantes não é facilmente identificado, porém uma pista pode estar no fato do campo religioso nordestino se caracterizar pela forte oposição entre católicos e protestantes (Novaes 1985 : 62). Além disso, é preciso levar em consideração que, no Nordeste, os católicos sempre mantiveram uma presença forte em praticamente todas as classes, deixando pouco espaço de manobra para os protestantes. Essa é uma das hipóteses que nortearam a pesquisa aqui relatada. Faltou ali espaço para um profetismo eficaz. A forma mediante a qual o protestantismo poderia promover conversões no Nordeste seria através de agentes do profetismo mas o terreno se mostrou pouco fecundo para profetas.

« Campo religioso », « agentes »... esses conceitos remetem a Pierre Bourdieu que se propõe observar a cultura como *estrutura estruturada* (nos termos de Berger e Luckmann, *objetivada*) e também como *estrutura estruturante* (a *exteriorização*), ou seja, como instrumento de poder e uma forma de legitimação da ordem vigente. Com isso acaba por salienta o caráter alegórico dos sistemas simbólicos a fim de :

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

Bourdieu tenta a síntese dessas duas perspectivas a partir da crítica à teoria do consenso, sem submeter tudo, porém, aos interesses dos agentes, negando com isso, aos sistemas simbólicos, uma realidade própria. Seu objetivo é retificar a teoria do consenso por uma concepção teórica capaz de revelar as condições materiais e institucionais que presidem a criação e transformação de aparelhos de produção simbólica, cujos bens deixam de ser vistos como meros instrumentos de comunicação ou conhecimento.

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

Bourdieu toma de Weber também a classificação dos agentes em sacerdotes, leigos, profetas e pequenos empresários religiosos ou magos⁷. Os sacerdotes são funcionários de uma « empresa » permanente e organizada em moldes burocráticos que conta com lugares e instalações especiais para o culto ; recebem treinamento especial na doutrina, a qual é ao mesmo tempo um sistema intelectual e racional e uma ética específica, sistemática e coordenada, cuja difusão se realiza através de um culto regular.

7. A tradução brasileira emprega a palavra « feiticeiros ».

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

Olhando a questão por este viés só podemos compreender a dinâmica do protestantismo se levarmos em conta as outras forças religiosas em ação no mesmo campo. Durante séculos a Igreja católica foi extremamente ágil e onnipresente no sertão nordestino, e mesmo mais recentemente ela tem passado por uma renovação institucional que possibilitou a readequação de sua teodicéia a novas estruturas de plausibilidade. Essa renovação tem pelo menos três aspectos: a romanização, as Comunidades eclesiais de base e a Renovação carismática católica⁸.

O primeiro desses aspectos de renovação institucional foi a romanização. Esse processo foi descrito por Pedro Ribeiro de Oliveira. Logo na sua introdução, ele realça o fato da Igreja católica ser « uma das instituições mais sólidas e influentes da sociedade civil brasileira » e se propõe a buscar as causas disso. Sua tese é que houve « um formidável processo de reestruturação interna do aparelho religioso, levado a cabo por esses bispos, tornando-o apto a enfrentar os novos desafios criados pela instauração do capitalismo agrário [e a] combater religiões concorrentes » (Oliveira 1985 : 11 *sq.*).

A outra renovação institucional que permitiu à Igreja católica manter sua força no Nordeste foi o movimento das Comunidades eclesiais de base. Hoje as CEBs não possuem a mesma pujança do início dos anos 1980, porém funcionaram como dique no fluxo das conversões ao protestantismo, no mesmo ponto anteriormente acentuado, isto é, na formação de agentes :

« Não seria possível precisar até que ponto o processo de criação de comunidades [eclesiais de base] contribui para uma diminuição da conversão de católicos ao pentecostalismo. Entretanto podemos, ao menos, perceber que as visitas regulares de agentes pastorais e até mesmo as visitas esporádicas dos bispos, assim como a transformação de trabalhadores em agentes de pastoral, mune a Igreja católica de novos recursos para congregar católicos em núcleos bastante semelhantes à alternativa pentecostal » (Novaes 1987 : 221 *sq.*)

Já o movimento da Renovação carismática católica, que se assemelha em muitos aspectos com o movimento pentecostal, está tendo maior impacto numérico entre os católicos no Nordeste. Ele tem atingido, no entanto, mais as classes médias urbanas, e às vezes o proletariado mas também urbano.

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

Há também que se considerar a força da comunidade social mais ampla. A instituição do *compadrio* exerce nesse ponto um papel fundamental : é tão grande a força da lealdade compadresca que mesmo sendo uma instituição

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

de origem católica, não se rompe após a conversão à fé evangélica (Mendonça 1984 : 157 ; Novaes 1985 : 112 *sq.*). Como o compadrio se dá muitas vezes assimetricamente, isto é, entre pessoas de classes diferentes, ele reforça as relações de lealdade e até de dependência. Mantém-se viva, através dessa instituição, uma outra característica que dificulta rupturas : a cordialidade senhorial (Oliveira 1985 : 89, 95) :

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

Do outro lado temos a comunidade de fé que terá de suprir as lacunas deixadas pelo rompimento ou quebra da harmonia com a comunidade familiar e social original ; terá que ser capaz de promover uma resocialização praticamente primária. E para isso tudo deverá ser uma comunidade bastante acolhedora, e funcionar o tempo todo para manter a continuidade da conversão. Tudo isso exigiria o investimento de um grande volume de capital religioso.

No Nordeste, a expressão majoritária do catolicismo é mantida, pode-se concluir, não porque tenha conseguido um consenso sobre os símbolos que veicula, mas sim porque tem sido capaz de manter uma estrutura organizacional eficaz. Os interesses materiais e ideais de classes e grupos sociais penetram no sistema simbólico através dos agentes. Esses expressam os interesses dos grupos que lhe dão sustentação como seus próprios interesses. Nisso reside grande parte do sucesso da Igreja católica, e do relativo insucesso no Nordeste do apelo protestante à conversão. A reação da Igreja católica parece ter encontrado pronto respaldo nas classes dominantes, a oligarquia tradicional. Ao dar maior espaço ao catolicismo do tipo rústico adequava-se à religiosidade muito enraizada, menos pluralista e mais contextualizada culturalmente ao mesmo tempo que mais aberta ao trabalho leigo.

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

Quadro V. — PERCENTUAL CATÓLICO DA POPULAÇÃO NAS REGIÕES DO BRASIL EM 1988

	Norte	Nordeste	Sudeste	Sul	C.-Oeste
% católico da população	86,32	92,03	83,58	84,04	83,53

Fonte : IBGE, *Participação político social* – 1988, vol. 3.

Os responsáveis por esse sucesso foram os agentes religiosos católicos. Os sacerdotes católicos como funcionários permanentes da Igreja tiveram enormes dificuldades para administrar um rebanho tão amplo e tão espalhado. A falta de sacerdotes foi muitas vezes assinalada (Hoornaert 1973 : 91) :

«No seu estudo recente sobre o Nordeste, Sylvio Rabello compara respectivamente os templos (igrejas) e oficiantes (sacerdotes) em seis estados nordestinos (Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, por exemplo, Alagoas) no ano de 1965: para 1 903 templos protestantes, havia 3 600 pastores e para 5 686 igrejas católicas havia 1 345 sacerdotes. Isso significa que há relativamente muitos pastores em relação a um número reduzido de templos e poucos sacerdotes, cada um responsável por diferentes igrejas ou capelas. Por outro lado, o número de pastores protestantes no Nordeste duplicou nos últimos dez anos, enquanto houve aumento de 27 % no clero católico (Sylvio Rabello, *Cana de açúcar e religião*, Recife 1969 : 160) ».

A quantidade de sacerdotes, no entanto, não pode se constituir parâmetro único de medição da eficácia de um determinado aparelho religioso pois existem outros agentes religiosos envolvidos. Os leigos católicos no Nordeste têm tido um papel extremamente significativo. Apesar do caráter profundamente clerical da Igreja católica, ela soube envolver os leigos como co-agentes pastorais, a fim de suprir a deficiência no número de sacerdotes para atender a tão amplo território. É o padre quem batiza, mas o padre pode demorar a aparecer e o elevado índice de mortalidade infantil obrigou que se desenvolvesse uma espécie de batismo provisório, feito pelos leigos para a criança não morrer « pagã ». A simples adesão de uma massa tão grande de fiéis, representando todo espectro social, dá à Igreja católica uma força política tremenda. Essa força advém diretamente dos leigos que consegue arrebatar⁹.

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

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

Constatou-se que o tamanho médio das congregações evangélicas no Nordeste é menor do que o do Brasil (Read & Ineson 1973 : 116 sq.). Isso dificulta a manutenção de especialistas. Ao mesmo tempo, por serem em menor número, os evangélicos têm em média muito mais pessoas por atingir em seu trabalho evangelizador do que as igrejas do Centro-Sul. Nos quadros de Read e Ineson o número de população por líder evangélico no Nordeste

é o maior, bem como o de população por missionário (*ibid.*). No estudo de caso do trabalho evangélico em Sertão Novo, é interessante observar que, embora tenha sido fundado em 1935, só veio a ter um pastor em 1956 (Willems 1967 : 81).

Retorna-se aqui, agora sob nova perspectiva, à questão do rural-urbano. Desde a década de 1950 que a região Nordeste é a mais rural das regiões brasileiras e é justamente na área rural que existem as maiores dificuldades

9. « ... cada grupo confessional reproduz a força política do seu laicato na mesma medida em que serve a ele reproduzindo força simbólica para a defesa de seus projetos e interesses sociais » (BRANDÃO 1979 : 18).

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

É preciso também destacar que uma boa parte do protestantismo, especialmente o das Igrejas ditas históricas ou tradicionais, é extraída das classes médias. Isso quer dizer que só será possível manter um corpo de especialistas onde haja condições de se ter uma Igreja com um número razoável de representantes das classes médias. As Igrejas do âmbito rural ao tentarem ser uma reprodução do modelo das Igrejas das cidades, organizam-se como se pudessem ter um corpo de especialistas semelhante ao delas, mas como não têm condições para isso ficam imobilizadas, incapazes de envolver a força leiga, por não terem sido preparadas para isso. Merle J. Davis (1943 : 68 *sq.*) já havia chamado a atenção para esse fato :

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

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

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

O Nordeste só passou a ser a menos evangélica das regiões do Brasil a partir de 1930 (Braga & Grubb 1932 : 140). Esse é um ano importante para a sociedade brasileira, pois a ordem capitalista teve, a partir da revolução de 1930, a preeminência. O protestantismo estava em melhores condições no

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

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

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

O modo privilegiado de inserção do protestantismo no Brasil foi o de missões não autóctones¹⁰. Isso quer dizer, não foi dada a autonomia às Igrejas que iam sendo fundadas. Apostou-se no capital religioso mais amplo, mas parece que esse veio a se mostrar moeda podre no contexto nordestino. Pode-se explicar, por outro lado, a fraqueza dessa acumulação primitiva do capital religioso através da concentração de investimentos nas regiões do Centro-Sul. De qualquer forma é preciso que se lembre que o capital religioso é aferido na base da quantidade significativa de adeptos de uma classe que adere àquela proposta. Foi justamente isso que faltou.

Os estrategistas evangélicos começaram na década de 1960 a divulgar uma tese, segundo a qual, não valia a pena investir em pequenas localidades rurais, e sim em pólos regionais que desempenhariam uma suposta força centrífuga¹¹. Isso fez com que parte do investimento que poderia ter sido feito em comunidades evangélicas mais fracas não acontecesse. Impossibilitados de construir uma identidade protestante nordestina, as Igrejas evangélicas se colocaram no pólo oposto, criticando a cultura vigente, e dificultando a conversão.

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

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

10. Conceito baseado em tipologia desenvolvida por P. FRESTON 1991.

11. Ver por exemplo READ 1968 : 365.

É preciso levar em consideração aspectos mais amplos, que envolvam a estrutura social, o papel dos agentes, a adequação do universo simbólico... em todo seu percurso, e sair das explicações que se esgotam em causas intermediárias como a migração, urbanização e modernização, e que no fim das contas são apenas explicações *ad hoc*.

Estas novas hipóteses não têm evidentemente a pretensão de ser definitivas. Elas se constituem em níveis diversos de uma mesma explicação. Não existe um fim que não seja a própria explicação. O que se tentou evitar foi considerar um determinado nível como definitivo. O método para tanto foi demonstrar a fraqueza de cada explicação consagrada. Por tudo isso, pode-se dizer, como o fez Rubem Alves (1979): « tanto a sociologia como a psicanálise cultivam a arte da desconfiança ». Desconfiando das explicações vigentes construiu-se uma nova explicação, porém novas desconfianças surgirão e com isso a compreensão dos fenômenos se aperfeiçoa como deve ser em todas as ciências.

Dezembro de 1997

Orivaldo P. LOPES Jr

Universidade federal do Rio Grande do Norte (Brasil)

<urnoplj@truenetn.com.br>

BIBLIOGRAFIA

- ALVES, R. 1979, *Protestantismo e Repressão*, São Paulo, Ática.
- BARRET, D. 1982, *World Christian Encyclopedia: A Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World*, Oxford, Oxford University Press.
- BECKFORD, J.A. & LUCKMANN, T., eds, 1991, *The Changing Face of Religion*, Londres, Sage.
- BERGER, P.L. & LUCKMANN, T. 1985, *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*, Petrópolis, Vozes.
- BERGER, P.L. 1981, *The Precarious Vision*, Connecticut, Greenwood Press.
- BERGER, P.L. 1985, *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*, São Paulo, Paulinas.
- BISPO, A. 1990, « O espírito do capitalismo moderno e do protestantismo », in BRAGA, J., ed., *Religião e cidadania*, Salvador, OEA – UFBA – EGBA: 113-134.
- BOURDIEU, P. 1987, *A economia das trocas simbólicas*, São Paulo, Perspectiva.
- BRAGA, E. & GRUBB, K.G. 1932, *The Republic of Brazil*, Londres, World Dominion Press.
- BRANDÃO, C.R. 1979, « Classe social, religião e ideologia religiosa », *Cadernos do ISER* (Rio de Janeiro), Tempo e Presença, 8, abril.
- BRANDÃO, C.R. 1985, *Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural*, São Paulo, Brasiliense.
- BRASIL. Instituto brasileiro de geografia e estatística (IBGE) 1942, *Recenseamento geral do Brasil: 1940*, Rio de Janeiro (Série « Nacional », 2).
- BRASIL. Instituto brasileiro de geografia e estatística 1989, *Anuário estatístico 1989*, Brasília.
- CAMARGO, C.P. Ferreira de 1973, *Católicos, protestantes, espíritas*, Petrópolis, Vozes.
- CÉSAR, W. 1973, *Para uma sociologia do protestantismo brasileiro*, Petrópolis, Vozes.
- Comunicações do ISER* 1987, VI (24), março.

- COSTA, W. de Andrade 1988, *A implantação do protestantismo no Rio Grande do Norte : 1879-1908*, Recife, Universidade federal de Pernambuco, tese de mestrado em história.
- CURRY, D.E. 1968, *Lusiada : An Antropological Study of the Growth of Protestantism in Brazil*, New York, Columbia University, tese de doutoramento em ciências políticas.
- DAVIS, J. M. 1943, *How the Church Grows in Brazil : A Study of the Economic and Social Basis of the Evangelical Church in Brazil*, New York, International Missionary Council.
- FRESTON, P. 1991 , « Associação Evangélica Brasileira : radiografia de um parto », *Ultimato* (Belo Horizonte), agosto/outubro.
- GONÇALVES, N. S. 1985, « Quadro panorâmico : a Igreja brasileira », in STEUERNAGEL, V., ed., *A evangelização do Brasil : uma tarefa inacabada*, São Paulo, ABUE.
- GRAMSCI, A. 1968, *Os intelectuais e a organização da cultura*, Rio de Janeiro, Civilização brasileira.
- GUEIROS, J. 1951, *Projeções da minha vida*, Recife, ed. do Autor.
- HINKELAMMERT, F. J. 1988, *Crítica à razão utópica*, São Paulo, Paulinas.
- HOEFLE, S.W. 1983, *Continuity and Change in the Northeastern Sertão of Brazil*, Oxford University, tese de doutoramento em filosofia.
- HOORNAERT, E. 1973, *Verdadeira e falsa religião no Nordeste*, Salvador, Beneditina.
- LANDIM, L., ed., 1989, *Sinais dos tempos : igrejas e seitas no Brasil* (« Cadernos do ISER », 21).
- LÉONARD, É.-G. 1981, *O protestantismo brasileiro : estudo de eclesiologia e história social*, Rio de Janeiro, JUERP – ASTE (1ª ed. 1951-52).
- LUCKMANN, T. & BERGER, P. 1964, « Social Mobility and Personal Identity », *Archives europeennes de sociologie* (Paris), V (2).
- MACIEL, E.D. 1988, *O drama da conversão : análise da ficção Batista*, Rio de Janeiro, CEDI.
- MARTIN, D. 1990, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford, Blackwell.
- MENDONÇA, A.G. 1984, *O celeste porvir. A inserção do protestantismo no Brasil*, São Paulo, Paulinas.
- MENDONÇA, A.G. & FILHO, P. V. 1990, *Introdução ao protestantismo no Brasil*, São Paulo, Loyola.
- NOVAES, R.R. 1985, *Os escolhidos de Deus : pentecostais, trabalhadores e cidadania* (« Cadernos do ISER », 19).
- 1987, *De corpo e alma : catolicismo, classes sociais e conflito no campo : 1987*, Universidade de São Paulo, tese de doutoramento em sociologia.
- NOVAIS, F.A. 1989, *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777 - 1808)*, São Paulo, Hucitec.
- OLIVEIRA, P.A. Ribeiro de 1985, *Religião e dominação de classe : gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*, Petrópolis, Vozes.
- PAGE, J. 1984, *Brasil para Cristo. The Cultural Construction of Pentecostal Networks in Brazil*, New York, New York University, tese de doutoramento em antropologia.
- PEREIRA, J.R. 1972, *Breve história dos Batistas*, Rio de Janeiro, Casa Publicadora Batista.
- POPPER, K. 1975, *Lógica da investigação científica*, São Paulo, Abril Cultural (« Os Pensadores », 54).
- PORTELLI, H. 1984, *Gramsci e a questão religiosa*, São Paulo, Paulinas.
- READ, W. [196?], *Fermento religioso nas massas do Brasil*, ed. do Autor.
- READ, W., MONTERROSO, V. & JOHNSON, H. [1968 ?], *O crescimento da Igreja na América latina*, São Paulo, Mundo Cristão.
- READ, W. & INESON, F. A. 1973, *Brazil 1980 : the Protestant Handbook*, Monrovia, Marc.
- ROLIM, F.C. 1977, *Protestantismo-pentecostalismo : dados estatísticos e descrição das principais Igrejas pentecostais*, Rio de Janeiro, CERIS.
- ROSELL, R.D. 1977, « As migrações internas como fatores de mudança religiosa », *Revista Concilium* (Petrópolis), 121.
- SACHS, V. et al. 1988, *Brasil e EUA : religião e identidade nacional*, Rio de Janeiro, Graal.
- SIEPIERSKI, P.D. 1986, *Evangelização no Brasil : um perfil do protestantismo brasileiro, o caso de Pernambuco*, São Paulo, SEPAL – AURA.

- SILVA, E. da 1988, *A missão Batista Independente : uma alternativa nacional*, Salvador, Universidade federal da Bahia, tese de mestrado em ciencias sociais.
- TEIXEIRA, M.G. 1975, *Os Batistas na Bahia, 1882-1925 : um estudo de historia social*, Salvador, Universidade federal da Bahia, tese de mestrado em ciencias sociais.
- TROELTSCH, E. 1958, *Protestantism and Progress. A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World*, Boston, Beacon Press.
- WEBER, M. [197?], *Ensaio de sociologia*, Rio de Janeiro, Zahar.
- WEBER, M. 1984, *Economia y sociedad : esbozo de sociologia comprensiva*, México, Fondo de cultura económica.
- WEBER, M. 1987, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, São Paulo, Pioneira.
- WILLEMS, E. 1967, *Followers of the New Faith: Cultural Changes and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*, Nashville, Vanderbilt University Press.