

Campo religioso brasileiro na contemporaneidade: continuidades, descontinuidades, transformações e novos ângulos de análise

Guilherme Guimarães Leonel*

Resumo

Este artigo concentra-se no debate sociológico recente travado sobre as configurações do campo religioso brasileiro na contemporaneidade. Nesse sentido, propõe um breve histórico da estruturação do espaço público das religiões no Brasil do século XX, tratando das tensões entre o processo peculiar de laicização do Estado brasileiro e a pluralidade religiosa. Em seguida, partindo da referência básica a Simmel e de sua distinção entre religião e religiosidade, é possível identificar uma nova proposta de análise na sociologia da religião contemporânea: em vez da secularização ou dos trânsitos religiosos unidirecionais, as hipóteses da dessubstancialização religiosa e do multipertenciamento. A partir desse pressuposto, problematiza-se até que ponto as profundas transformações no campo religioso brasileiro se confundem com os resultados de novos ângulos de análise sobre o fenômeno, ou como novos ângulos de análise podem nos levar a conclusões distintas sobre o tema.

Palavras-chave

Sociologia da religião. Campo religioso no Brasil. Religiosidade.

Abstract

This paper is focused on the recent sociological debate on the configurations of the Brazilian religious field in contemporary times. In this sense, it proposes a brief history of the structuring of the public space of religions during the 20th century in Brazil, dealing with the tensions between the peculiar process of laicization of the Brazilian State and the issue of religious plurality. Afterwards, based on the basic reference to Simmel and his distinction between religion and religiosity, it is possible to identify a new proposal of analysis in the contemporary sociology of religion: instead of the secularization or unidirectional religious traffic, the hypotheses of religious desubstantiation and multi-belonging. Based on this

* Mestre em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (Belo Horizonte/Brasil) e professor do Instituto Federal de Minas Gerais (Ouro Preto/Brasil). E-mail: guilherme.leonel@ifmg.edu.br.

assumption, this study questions to which extent the profound changes in the Brazilian religious field link to the results of new angles of analysis on the phenomenon, or how new angles of analysis can lead to different conclusions on the subject.

Keywords

Sociology of religion. Religious field in Brazil. Religiosity.

A estruturação do espaço público das religiões no Brasil do século XX: a tensão entre processo peculiar de laicização do Estado brasileiro e a pluralidade religiosa

No estudo da estruturação do espaço público das religiões durante o século XX, é imprescindível buscar o entendimento de como o Estado brasileiro estruturou a esfera das liberdades civis deixadas às religiões. Por outro lado, é fundamental observar como as religiões efetivamente ocuparam esse espaço, e como tudo isso pode ter se refletido na disposição simbólica e física dos espaços do sagrado das cidades no Brasil, principalmente aqueles destinados às religiosidades “populares”¹.

Vários estudos importantes² vêm apontando para o histórico de intolerância durante a primeira metade do século XX em que as religiões “populares” (ou associadas aos extratos mais populares), principalmente aquelas ligadas ao imaginário afro-descendente, foram insistentemente perseguidas: congadas, terreiros de candomblé, umbanda, macumba, rodas de tambores, práticas de feitiçaria, benzeduras e curandeirismo eram atacados inclusive sob a acusação de charlatanismo, taxando-se-os como um problema de saúde pública e criminalizando-se-os. Segundo Maggie (1992),

¹ A pretensão à continuidade da monopolização do espaço público por parte da Igreja Católica, como veremos, promoveu um corte abrupto na classificação da diversidade religiosa no Brasil, de forma que o conceito de religiosidade “popular” abrange uma gama imensa de religiões/religiosidades, sendo assim classificada por não se enquadrar nos estreitos limites institucionais definidos pelo catolicismo vigente na maior parte do século XX.

² Refiro-me aos estudos de Montes (1998); Almeida & Montero (2000); Secvcenko (1998); Steil (2001); Matos (1990); Passos (2002), entre outros.

o Código Penal de 1890 inovou ao criminalizar a magia negra e o espiritismo e proibir o curandeirismo, matéria até então indiretamente regulada pelo Estado (MAGGIE, 1992, *apud* ALMEIDA & MONTERO, 2000:328). Já no código de 1942, o candomblé e a umbanda seriam criminalizados como charlatanismo, por anunciar a cura “por meio secreto ou infalível”.

A modernização e o saneamento urbano, demandados pela europeização de nossa sociedade nas primeiras décadas do século XX, instalariam uma franca repressão aos costumes populares e outras designações religiosas não identificadas com o catolicismo, mais explicitamente observável através da perseguição e proibição dos ritos associados à influência dos africanos, pois, para as autoridades, eles significavam uma ameaça permanente à ordem, à segurança e à moralidade públicas (SEVCENKO, 1998:21). Segundo Sevcenko, tal perseguição gerou uma efetiva “invasão do espaço sagrado dos terreiros cerimoniais de tradição africana”, prendendo e espancando os fiéis destes cultos, confiscando e destruindo seus instrumentos e objetos religiosos. Mais do que isso, tal histórico teria contribuído para definir fronteiras entre o espaço público e o privado no Brasil, restringindo a apropriação do espaço das cidades para diversas manifestações religiosas (importante observar: não somente àquelas atreladas à cultura afro).

Segundo Paula Montero e Ronaldo de Almeida, “a relação do Estado com as outras religiões pautou-se, portanto, por um padrão legal que respondia às relações históricas entre Igreja Católica e Estado”, estabelecendo um modelo legítimo de reconhecimento da religião pautado no cristianismo que foi incapaz de reconhecer nas formas religiosas populares confissões a serem respeitadas (ALMEIDA & MONTERO, 2000:328). Apesar do fato de a proclamação da República ter proposto em sua agenda uma estrita distinção entre as esferas civis e religiosas, definindo de uma vez por todas a separação entre Estado e Igreja, e a liberdade e tolerância religiosa como valores fundadores, a mesma agenda republicana não deixou de estar impregnada das discussões religiosas, preocupando-se durante muito tempo em regular os direitos e os espaços das religiões. Como atestam Montero e Almeida, apesar do movimento de laicização do Estado brasileiro, “em nenhum momento ou lugar, as religiões deixaram de ser uma ‘questão de Estado’” (ALMEIDA & MONTERO, 2000:326).

Dessa forma, compreender o aparente paradoxo da constituição de nosso espaço público republicano, “que ao laicizar o Estado criou relações privilegiadas com a Igreja católica” (ALMEIDA & MONTERO, 2000:326), é crucial para se compreender a organização do campo religioso brasileiro

até meados do século XX, assim como a natureza das novas transformações acentuadas a partir da década de 1960 (inclusive aquelas ocorridas no seio do próprio catolicismo). Pode-se dizer que, durante a primeira metade do século XX, o espaço público republicano destinado às religiões foi desenhado sob a hegemonia das instituições católicas, que contaram com a simpatia e a cumplicidade de inúmeras esferas do Estado.

O que ocorreu a partir da segunda metade do século XX é que a Igreja Católica passou a perder sua posição hegemônica e sofreu enorme desgaste. Tal instituição inauguraria uma abertura diplomática em relação aos “povos não-crentes” e passaria a admitir o esforço pelo reconhecimento das religiões não ocidentais e de outros ramos do cristianismo, mesmo aqueles gerados dentro de suas próprias estruturas de outrora, e expurgados como expressão do paganismo ou do diabo. A partir de então, estratégia convencional de combate direto a outros cultos, já sem eficácia, abriu caminho para que outros cultos disputassem a legitimidade de sua presença no espaço social. O enfraquecimento da hegemonia católica criou assim condições para que a liberdade religiosa viesse a ser uma experiência social de mais amplo espectro (ALMEIDA & MONTERO, 2000:328-330).

Em muitas nações católicas, a passagem para a segunda metade do século XX foi um momento marcado pelo desejo das próprias comunidades católicas locais de uma ampla reforma litúrgica. Isso se traduziu nos primeiros esforços efetivos tomados durante o pontificado de Pio XII (1939-1958) de aproximação com os grupos afastados da Igreja e da fé, e, assim, de um maior diálogo com as religiosidades nativas e populares, abrindo a possibilidade de um melhor entendimento com outras religiões.

Com a morte de Pio XII, João XXIII (1958-1963) assumiu o cargo máximo da Igreja Católica, trazendo consigo a missão de realizar uma ampla reforma na Igreja. A intenção de realizar um concílio ecumênico, revelada em janeiro de 1959, tinha o objetivo de reestruturar a Igreja Católica para os novos tempos, deixando de lado condenações, maldições e resistências à sociedade moderna. João XXIII deixou claro que o próximo Concílio deveria servir à unidade de todos os cristãos, limpando assim “a atmosfera de mal-entendidos, desconfiança e inimizade que, durante séculos, tinham obscurecido o diálogo entre a Igreja Católica e outras Igrejas cristãs” (MATOS, 1997:300). A política de *aggiornamento*, como colocada por João XXIII, tinha por objetivo a atualização da Igreja e sua inserção definitiva no mundo moderno.

Apesar da multiplicidade de planos que perpassam a experiência histórica que levou até o Concílio Vaticano II, incluindo aí questões particulares da Igreja romana e da Igreja Católica no Brasil, as principais linhas de força da primeira metade do século XX que influíram na caminhada até ele podem ser resumidas em cinco mudanças fundamentais: um novo posicionamento da Igreja diante da modernidade e do mundo; uma alteração profunda na compreensão do conceito de “leigo”, que levou a uma participação mais efetiva do povo na vida da Igreja; uma renovação eclesial e litúrgica aproximando clero e fiéis; a intensificação da participação e organização comunitária na Igreja e a guinada em direção a um discurso conciliador com a realidade da diversidade religiosa. Dessa forma, pode-se definir esse percurso histórico como um esforço renovador da Igreja Católica; inicia-se durante o fim da primeira metade do século XX, ganhando maior intensidade e densidade ao longo da década de 1950, até culminar na ocorrência do Concílio Vaticano II.

Essa atitude inovadora, embora só se estabeleça efetivamente após o Concílio Vaticano II, emergiu como uma alternativa à defesa da fé católica em termos apologéticos, característica do episcopado brasileiro durante toda a primeira metade do século XX. Portanto, em relação às outras religiões e às “religiosidades populares”, a grande inovação promovida pelo Concílio Vaticano II foi a passagem de uma atitude combativa, em contraposição às outras vertentes religiosas, para uma atitude de relativa compreensão e diálogo.

Essas e outras profundas inovações convergentes no Concílio Vaticano II não se instalaram de forma imediata na sociedade, e também não foram decididas sem conflitos. Vários modelos eclesiológicos estavam em jogo. A abertura ao diálogo com o mundo contemporâneo e com as outras religiões ocorreu num período de maior aprofundamento das transformações em trânsito no século XX, e consequentemente de um profundo deslocamento do lugar na religião e da cristandade nas sociedades. No caso de muitos países ocidentais, incluindo o Brasil, a cristandade deixaria de ser o eixo estruturante do conjunto social, para que agora tivesse que “conquistar com suas próprias forças um espaço, a partir da consciência individual, não obstante sua marginalização na vida pública” (MATOS, 1997:341).

Esse processo de mudanças históricas instaladas pelo Concílio Vaticano II ainda permanece em andamento, com retrocessos e avanços eventuais, de forma que mais de 40 anos depois ainda seja difícil prever ou mensurar o impacto efetivo e definitivo das propostas lançadas pelo Concílio. Os papas

que se seguiram ao Concílio Vaticano II, em certa medida, garantiram que a aplicação real dos decretos ocorresse: sempre na medida do possível e sob a pressão de fortes contrapesos conservadores. Mesmo assim, durante os pontificados de Paulo VI e João Paulo II, pôde-se realmente observar nesse sentido uma significativa atuação e importância das igrejas locais, uma intensa atividade ocorrida nos sínodos diocesanos, o novo papel assumido pelo laicato na Igreja, assim como o nascimento espontâneo de diversos movimentos leigos e, especialmente, novas relações com outras vertentes religiosas e a promoção de debates nesse sentido, com a promoção de reiterados encontros ecumênicos. Pode-se dizer que estes constituíram os pontos mais importantes da aplicação dos documentos concebidos no Concílio Vaticano II. Mesmo carregada de acento marxista, a chamada “Teologia da Libertação” foi reconhecida pelo Papa João Paulo II como “oportuna, útil e necessária” (MATOS, 1997:356).

De qualquer forma, o impacto de tal concílio na América Latina foi estrondoso. Os efeitos aí foram os mais imprevistos, mas em suma a influência do Concílio Vaticano II fez com que as igrejas locais pudessem trilhar caminhos pastorais novos (inclusive em termos litúrgico-ecumênicos) para melhor adequarem-se às especificidades de cada realidade sociocultural. A partir do Concílio Vaticano II, o episcopado latino-americano passou a se organizar no sentido de promover um debate mais amplo na discussão das novas diretrizes da Igreja mundial e de como colocá-las em prática, adaptando-as às realidades locais. Os três encontros mais importantes nesse sentido foram as Conferências Episcopais de Medellín (Colômbia), em 1968, em Puebla (México), em 1979, e em Santo Domingo (República Dominicana), em 1992.

A convivência diplomática com outras designações religiosas (cada vez mais diversas e numerosas), e o recolhimento das manifestações “populares” no seio da Igreja Católica na segunda metade do século XX, ocorreu concomitantemente a uma importante transformação na configuração do campo religioso brasileiro: o enfraquecimento da hegemonia católica, o que criou condições para que a liberdade religiosa viesse a ser uma experiência social de espectro mais amplo e a tolerância com outros credos uma prática socialmente aceita e perpetuada (ALMEIDA & MONTEIRO, 2000:330).

Mas como e a partir de quais referências é possível compreender com maior clareza as profundas mudanças ocorridas no campo religioso brasileiro (e suas repercussões nos usos e apropriações do espaço público pelas manifestações religiosas) durante a última metade do século XX até

a contemporaneidade? Creio que o melhor equacionamento de tal questão só é possível utilizando-se como lente de análise de estudos a Sociologia da Religião contemporânea, que, de alguma forma, encontram como denominador comum as questões pioneiramente propostas por Simmel, que no início do século XX indagou qual seria o papel ocupado pela religião em meio às transformações da sociedade moderna.

Modernidade, religião e religiosidade: secularização, dessubstancialização, destradicionalização e pluralismo religioso

Simmel foi um pensador que, no início do século XX, para além da análise do fenômeno e dos conteúdos da religião, esteve interessado acima de tudo em dar conta de uma experiência mais íntima, conceituada por ele sob a alcunha da *religiosidade*, entendida como o fundo último da crença que sobreviveu às diferentes religiões (e disposta, segundo Simmel, a sobreviver à modernidade). A reflexão central que orientou a análise e a discussão proposta por Simmel nesse campo foi a busca da compreensão da vivência religiosa e do fenômeno religioso diante da modernidade. Em “El Problema Religioso”, é possível perceber algumas semelhanças fundamentais entre as inquietações que cercavam o estudo do fenômeno religioso um século atrás e as que cercam a compreensão do fenômeno hoje:

O homem de hoje, que não se destina intimamente a uma religião [...] encontra-se diante deste fato em uma situação de indescritível inquietude. [...] No entanto, estas diferenças afetam unicamente os conteúdos da fé religiosa, mas não a posição da fé a respeito da realidade³ (SIMMEL, 2005:13).

De acordo com Simmel, o grupo de intelectuais ou críticos da religião que, no início do século XX, encabeçava o discurso iluminista da secularização inexorável do mundo desconhecia a forte efetividade da fé (ou da necessidade da crença), que é condição indispensável para que uma religião

³ “El hombre de hoy, que ni se adscribe íntimamente a una religión [...] se encuentra ante este hecho en una situación de indecible inquietud. [...] No obstante, estas diferencias afectan únicamente a los contenidos de la fé religiosa, pero no a la posición de la fé respecto de la realidad.”

cumpra seu dever (SIMMEL, 2005:13). Independentemente dos conteúdos religiosos (a religião), Simmel delimitou o que chamou (em distinção à religião) de *religiosidade*, como uma espécie de necessidade religiosa, que indubitavelmente existe e que até então tinha sido satisfeita por meio das religiões. A crítica de Simmel à tese iluminista da secularização no início do século XX era clara e direta: “A enorme gravidade da situação atual se baseia em que não é este ou aquele dogma, senão a fé transcendente mesma que, em essência é qualificada de ilusória ou fantástica”⁴ (SIMMEL, 2005:14).

Desse modo, é possível perceber que, mesmo que Simmel, como seus contemporâneos, identifique a derrocada dos grandes sistemas religiosos atrelados às instituições tradicionais, o filósofo/sociólogo não deixou de resguardar o espaço da *religiosidade* na modernidade. Nas palavras de Simmel, o que subsistiria “não seria a forma vazia da transcendência, que busca novo conteúdo com que se encher, mas algo muito mais profundo”⁵ (SIMMEL, 2005:15). Simmel julgou possível postular isso evocando a mudança de postura inaugurada por Kant (à qual se filiou), segundo a qual a *religiosidade* seria “uma íntima maneira de se conduzir a alma”.

Diante da *religiosidade* como conceituada por Simmel, esse “modo de ser” que permearia toda a vida como uma constituição natural do homem colocar-se-ia em contraposição à objetividade do conteúdo religioso, a *religião*. Para o filósofo/sociólogo da passagem do século XIX para o XX, apesar da tendência da religiosidade em consolidar-se em formas que plasmas conteúdos religiosos, seria possível separá-la da religião, salientando sua capacidade para tornar-se uma forma de sentir e plasmar qualquer conteúdo vital, religioso ou não. É justamente tal aspecto central da obra de Simmel que faz da sua perspectiva um importante viés de análise do fenômeno religioso do século XX e XXI. É este o problema fundamental debatido por Simmel em *El Problema Religioso* – a tensão entre fenômeno religioso e a modernidade.

Dessa forma, Simmel teria antecipado melhor do que qualquer outro pensador da modernidade e da religião a tendência subjacente que se desenhou silenciosa e alternativamente ao “mito da secularização” ao

⁴ “La enorme gravedad de la situación actual estriba en que no es este o aquel dogma, sino la fe transcendente misma la que, en esencia, es calificada de ilusoria y fantástica.”

⁵ “Lo que subsiste hoy no es y ala forma vacía de la trascendencia, que busca un nuevo contenido con que llenarse, sino algo mucho más profundo [...]”.

longo do século XX, e de certa forma verificado isso em algumas vertentes da sociologia da religião contemporânea. Para esse autor, o destino da religião caminhava “em direção a essa mutação radical que poderia oferecer a tais energias uma forma ativa e valoração distinta da criação de figuras transcendentais e de sua relação com elas”⁶ (SIMMEL, 2005:29). Ao concluir já há um século que as “categorias comuns fracassariam ante a forma existencial da alma atacadada à pessoa”⁷ (SIMMEL, 2005:44), Simmel concentrou-se mais do que ninguém na tensão entre *indivíduo* e *sociedade* na modernidade, o que se consolidou num aspecto central de sua obra, que a tornou tão importante para a compreensão do que hoje se tem chamado de “mudanças do campo religioso” e do papel da religião no contexto do novo milênio (o que muitas vezes é confundido com uma suposta “crise da religião”).

Segundo Steil, o fenômeno intitulado “crise das religiões” não pode ser devidamente avaliado sem considerar as transformações que estão ocorrendo no conceito mesmo de religião, e nas maneiras como a religião tem se configurado desde a década de 1990. Nas palavras de Steil, “a crise não é apenas ideológica e política, mas do modo como a religião vai-se organizar neste final de milênio para expressar uma determinada forma de espiritualidade” (STEIL, 2003:145). Para Steil, a subjetividade humana vem passando por transformações importantes, de modo que o surgimento de novas subjetividades passaria a exigir novos modelos de religião capazes de expressá-las, ao mesmo tempo em que esses novos modelos contribuiriam para moldar essas subjetividades.

Ao longo da história do Brasil, a organização de uma religiosidade concebida com base em comunidades populares e leigas destoou fortemente da visão de uma Igreja como grande instituição, modelo que historicamente dera à Igreja Católica um papel importante no processo de conquista e colonização da América, e no processo de recivilização e recristianização do Brasil, intensificado a partir dos fins do século XIX e ao longo do século XX: modelo institucional monolítico de pertencimento religioso que vem mostrando sua derrocada.

⁶ “[...] parece que el destino de la religión camina hacia esa mutación radical que pudiera ofrecer a dichas energías una forma activa y valoración distinta de la creación de figuras transcendentales y su relación con ellas, [...]”.

⁷ Las categorías lógicas ordinarias fracasan ante la forma existencial del alma arribada a persona (....).

Para avaliar as transformações ocorridas recentemente no campo religioso, Steil faz uso dos referenciais dos tipos ideais construídos por Troeltsch: *igreja*, *seita* e *mística*. Steil considera que a reconfiguração do fenômeno religioso na contemporaneidade, incluindo a “crise da Igreja da libertação”⁸, deve-se em parte a um movimento histórico da Igreja e da comunidade em direção à *mística*. A mística apontaria para formações extremamente variáveis, rápidas, congregando muitos, mas de forma instável, caracterizando-se por seus aspectos entusiastas e vibrantes em torno de uma figura carismática ou de um santo (TROELTSCH *apud* STEIL, 2003:148). A mística, portanto, se distinguiria da igreja e até da seita, através do fato de que seus seguidores não se sentiriam obrigatoriamente ligados por uma (ou à) instituição. Marcada por traços mais individualizantes, a mística conduziria assim a formações institucionais de natureza mais polimorfa. Dessa forma, os modelos mais institucionalizados de expressão da espiritualidade cristã, como a igreja e a seita/comunidade, parecem ceder lugar na contemporaneidade a formações místicas. Estas seriam mais consoantes a uma espiritualidade “mais transversal”, inserida num panorama de fronteiras menos definidas e de destradicionalização. Para Steil, dialogando com Troeltsch e Campbell, tratar-se-ia mais de uma transformação nas formas de espiritualidade do que simplesmente nas instituições religiosas.

Os atributos da mística incluem experiência de caráter individualizante, a descoberta de um “*self* sagrado” que estabelece uma relação direta com o sagrado, avesso à composição de grupos identitários fechados, mantendo certa autonomia em relação à instituição. A experiência mística de acesso ao sagrado é marcada pela individualidade, subjetividade e por forte conteúdo emocional. Libânio (2003), nesse sentido, acreditou que a explosão da Renovação Carismática, em detrimento do esvaziamento da Teologia da Libertação, pode ter se dado também como uma resposta ao predomínio da razão instrumental presente nesta, em contraste ao apelo emocional, subjetivo e afetivo da primeira (LIBÂNIO, 2003:142).

Acima de tudo, é importante compreender que as transformações ocorridas no campo específico da Igreja Católica são na verdade reflexos de

⁸ A Teologia da Libertação é uma corrente teológica que englobou diversas teologias católicas a partir dos anos 70 do século XX, baseadas na opção pelos pobres contra a pobreza e pela sua libertação. Desenvolveu-se, sobretudo, na América Latina, a partir do engajamento de grupos cristãos na política e da influência do marxismo, corporificada na estruturação das CEBs (Comunidades Eclesiais de Base).

transformações estruturais ocorridas no campo religioso e na subjetividade humana. Segundo Steil, tais transformações estariam apontando para uma centralidade social da mística enquanto forma e tendência privilegiada de expressão religiosa. Sendo assim, as alterações no campo religioso contemporâneo estariam em grande parte ligadas a uma ruptura na ordem da função social realizada pela religião no conjunto das sociedades. O que seria colocado também por Bourdieu (1996:96), que alegou que a crise da linguagem religiosa e de sua eficácia performativa não somente se reduzia ao dismantelamento do universo de representações religiosas, mas também acompanharia a destruição de todo um mundo de relações sociais do qual era um dos elementos constitutivos.

Sendo assim, pode-se dizer, com base nas reflexões de Simmel (2005), Bourdieu (1996), Steil (2003) e Velho (2003), que não se trataria de um “fim da religião”, mas sim do fim da religião como princípio estruturante da sociedade. Tal reflexão poderia ser resumida através proposição de Berger (*apud* VELHO, 2003:58), que sugere que estamos diante de um sistema integrado por um conjunto de subsistemas frouxamente articulados, em que o risco permanente de dissolução busca ser compensado por uma espécie de competição performática entre diversos subsistemas, inclusive os religiosos. O “fim” ou a “crise” das instituições não significaria(m) o fim da religião. Além disso, as instituições em crise não são apenas as religiosas.

As ciências sociais têm se debruçado de forma dedicada e plural ao esforço de compreensão da “espiral de transformações por que passa a dimensão religiosa na atualidade” (SIQUEIRA, 2003:25). A profusa bibliografia e toda sua respectiva gama de conceitos dizem respeito à diversidade e multidimensionalidade dos fenômenos estudados e dos ângulos possíveis de análise.

Ao passo que consideramos especialmente a tese de Steil (2003), que aponta para a *implosão do conceito de religião* ou para uma forma de *religiosidade difusa* abarcando um espectro amplo de práticas, é importante apreciar outras vertentes analíticas coexistentes. É também relevante a análise de Prandi (1997:67), que dá destaque a ideia de *mercado religioso*, indicando a existência de um “pluralismo religioso em que a religião não é mais a religião. Não há mais uma única fonte de transcendência capaz de dar sentido à vida e à sociedade como um todo”.

Alguns autores que insistem na tese da secularização têm trazido novos argumentos para o debate, mas muitos incorrem no equívoco de interpretar a flexibilização das crenças, a tendência a mudança e a novas formas sincréticas

ou não institucionais, como o desmoronamento do mundo espiritual e das formas sagradas.

Como lembra Siqueira (2003:27), a questão não é negar que se trata de formas fragilmente (ou não plenamente) institucionalizadas de religiosidades ou manifestações do religioso. Porém, não é também de desqualificar tais fenômenos remetendo-os de forma reducionista à superficialidade, inconsistência ou simplesmente à lógica do mercado.

Há de se considerar, sobretudo, a proposição de Siqueira, consoante a de Steil: tais religiosidades podem ser pensadas como indicativas de novas consciências religiosas, que tomam a forma de grupos ou manifestações religiosas que plasmam “movimentos culturais, criativos, de experimentação, que propõem, ademais, novos estilos de vida” (SIQUEIRA, 2003).

A tensão entre a modernidade e religiosidade imprimiu profundamente sobre a existência do fenômeno religioso a marca da individualidade e, sem dúvida, da lógica do mercado. Mapeando as diversas teias coletivas que compõem as novas formas de vivência do sagrado, a espiritualidade passa a ser compreendida no nível do indivíduo através da ênfase na busca do autoconhecimento, do aperfeiçoamento, da autorrealização, ou seja, de um processo de bricolagem ética na formação fluida do self. A metáfora de tal panorama é a do *labirinto de possibilidades*, que representa a busca por uma religiosidade que não é mais herdada nem imposta, e que pode ser acionada através de uma série de mecanismos bem mais fluidos, como os do mercado ou do *flâneur* religioso.

A pesquisa de Deis Siqueira sobre o campo religioso de Brasília apurou a significativa autonomia religiosa dos atores sociais em busca de desinstitucionalização da religião, circulando entre diversos grupos e elegendo suas religiosidades como opções pessoais. Assim, a “marca do pragmatismo” (SIQUEIRA, 2003:45) é identificada na forma como a religiosidade vem sendo construída e orquestrada pelo próprio sujeito, tendendo a diminuir a submissão da construção religiosa em igrejas ou instituições reguladas e normatizadas, ou fluidificando os limites institucionais.

Embora ainda muito se questione sobre a extensão dessa religiosidade tipo *bricolagem*, algumas teorias compartilham um denominador comum ao admitir que, nas suas dimensões institucionais ou não institucionalizadas, a autonomização individual e a mercantilização da religião promovem processos de privatização das crenças e pluralização da fé.

Esse mesmo processo é identificado por Velho (1997), na ênfase ao tempo presente, na afirmação das diferenças, na consagração do indivíduo

e na ruptura com a noção de representação. Nesse sentido, tais rupturas são interpretadas como um processo de destradicionalização, pois as novas práticas religiosas vêm se constituindo, em grande parte, fora da regulamentação institucional e da ortodoxia. Assim, Sanchis (1997) interpreta a multiplicidade das manifestações do religioso no secular, como a existência modernizada do pluralismo religioso e do sincretismo, enquanto Velho indicaria a ocorrência de transformações *sincréticas ocultas* entre tradições que em função das mudanças históricas no campo religioso brasileiro encontraram condições férteis para seu desenvolvimento.

No que se refere ao debate em torno *encantamento* ou do *desencantamento*, da *secularização* ou da *dessecularização*, também é possível apurar um labirinto de reflexões dos cientistas sociais. Muitos debates têm se travado em torno da tensão existente entre os processos secularizadores ou modernizantes e processos dessecularizadores ou não modernizantes. Como a menção mais detalhada a tal debate extrapola as pretensões deste texto, penso ser importante o questionamento promovido por Pierucci (2003) de que a *secularização* é diferente de *desencantamento do mundo*, estabelecendo uma relação não dicotômica entre crescimento e diversificação do religioso e o processo de secularização.

Creio que é importante ressaltar que muitas das mudanças identificadas no campo religioso contemporâneo devem ser atribuídas às mudanças nas lentes de análise da sociologia da religião em relação à cultura, à religião e às dinâmicas sociais presentes no mundo. Nas lentes de Velho (assim como nas postulações de Simmel), a tese da secularização mostrar-se-ia frágil, por interpretar a dessubstancialização da religião como sua morte:

Não ser visível não significa inexistente. Pode significar exatamente o contrário, a presença difusa, justamente o ar que se respira. É o contrário do desencantamento. [...] As instituições religiosas estruturantes num sentido forte, de fato, hoje, estariam diante de uma realidade nova. Mas não significaria o fim do sagrado [...] Não é estruturante nesse sentido do sólido, mas é onipresente [...] nesse outro sentido que está a “desmanchar-se no ar”, uma religiosidade mais imanente, por assim dizer (VELHO, 2003:62).

Continuidades, descontinuidades, transformações e novos ângulos de análise

Quanto à situação do Catolicismo no campo religioso brasileiro, é importante lembrar, como afirma Sanchis, que tal religião vem se constituindo como mais uma entre outras religiões dos brasileiros. As estatísticas vêm indicando, ao longo dos anos, um irreversível declínio institucional do catolicismo. Em termos de média nacional, enquanto, em 1980, 88% da população se declarava católica, em 1994 esse número havia declinado para 74,9%. Mais do que só a perda de hegemonia religiosa, tratar-se-ia da perda da hegemonia no campo político em nome da religião: “são as relações já tradicionais entre dimensão política e a religião que estão mudando” (SANCHIS, 2003:18-19).

A essa reconfiguração do campo religioso corresponderiam reformulações institucionais no interior da própria Igreja Católica. Diferentemente do corte entre catolicismo oficial e religiosidade popular, vigente num passado em que o “monolitismo institucional” imperava, Sanchis observa que o próprio arcabouço institucional da Igreja se diversificou, de forma que o histórico de tensões e diálogos entre tendências e movimentos diferentes, instalado a partir da segunda metade do século XX, resultou numa maior abertura e convivência de vertentes distintas no seio da própria instituição: catolicismo devocional, CEBs, carismáticos, afro-catolicismo, catolicismo “espectacular” etc.

Deslocando-se a análise para o plano das individualidades, é possível observar também uma tendência “diversificante”: pluralismo interno e diversificação no reconhecimento e na construção de identidades, trajetórias e eventuais diálogos (ou “deslizamentos”, nas palavras de Sanchis). Seria possível verificar aí não só diversas maneiras de aderir a consensos institucionalmente criados, mas também inumeráveis concepções de pertencimento e de compartilhamento de visões de mundo. São diversas modalidades de crenças, significações, trânsitos, diálogos, assim como diferentes posições ocupadas no campo religioso.

Tal diversificação opera-se também, de forma mais geral, no campo religioso brasileiro. A constatação diante dos censos e pesquisas das últimas duas décadas é de que o campo religioso brasileiro contemporâneo é composto de muitas religiões e de referências institucionais diversas. Diante desses “mil caminhos sucessivos ou simultâneos que se reduplicam cruzando-se”, é que

Sanchis coloca uma questão (e um questionamento) central: “Como ainda falar de uma ‘religião dos brasileiros?’” (SANCHIS, 2003:18-19).

Segundo as análises de Almeida e Montero, do Censo Demográfico de 1991 (IBGE, 1991), concernente ao campo religioso brasileiro, é importante observar que uma intensa fragmentação institucional acompanhou o declínio da hegemonia católica, ou seja, é possível afirmar que a adesão dos fiéis a outras religiões tem sido feita em detrimento da filiação ao catolicismo. Nas próprias palavras de Almeida e Monteiro, “apesar das disputas dos evangélicos com afro-brasileiros e espíritas, todos encontram no catolicismo tradicional a fonte de seu crescimento” (ALMEIDA & MONTEIRO, 2000:330). Apesar da predominância católica ainda ser muito expressiva no campo religioso brasileiro, outra característica de sua dinâmica contemporânea é o intenso trânsito de fiéis pelas diferentes instituições religiosas, principalmente nos grandes centros urbanos.

Mesmo assim, a reiterada afirmação do “decréscimo do catolicismo”, consagrada na sociologia da religião praticada no Brasil, merece cautela, como afirmam Pierucci (2004) e Antoniazzi (2003), em suas respectivas análises do Censo 2000 realizado pelo IBGE. Em relação ao censo anterior (1991), os dois autores observaram, em seus respectivos estudos, que, se o catolicismo decresceu em termos percentuais totais de 83,8% (1991) para 73,8% (2000), em números absolutos os católicos aumentaram de 121,8 milhões (1991) para 125 milhões (2000).

No entanto, tanto para Pierucci como para Antoniazzi, para além das tendências analíticas que se fixam no “declínio católico”, no “aumento vertiginoso” do neopentecostalismo, ou na tão repisada “teoria da secularização”, há uma tendência subjacente e mais elementar que vem se desenhando em uma duração mais alongada até as sociedades pós-tradicionais: o decaimento das filiações tradicionais. Ou seja, nas sociedades pós-tradicionais, os indivíduos tendem a se desencaixar de seus antigos laços, por mais confortáveis que antes pudessem parecer (PIERUCCI, 2004:19). Esse processo social de “desfiliação”, em que os indivíduos passam a definir vínculos sociais opcionais, sincrônicos e revisáveis, obviamente afeta a “pertença” religiosa de cunho mais tradicional. Essas profundas transformações nas formas individuais e coletivas de religiosidade engendraram a possibilidade prática do multipertencimento.

Há dificuldades de se propor hipóteses diferenciadas a partir dos dados numéricos apurados pelos censos. A análise desses pelos autores a quem recorro aqui conflui na proposição de problematizações diferenciadas

diante de seus resultados, assim como na crítica à orientação metodológica dos questionários dos censos que limitam a apuração do multipertencimento religioso já em sua concepção inicial.

A explosão pentecostal nas décadas de 1960 e 1970 e a ascensão de uma terceira onda pentecostal (neopentecostalismo), nas últimas décadas, têm chamado a atenção dos estudiosos do campo religioso brasileiro. De acordo com Sanchis, o aparente trânsito do catolicismo ao pentecostalismo, em muitos segmentos sociais populares, “tende a organizar essa passagem com um ambivalente trânsito entre duas culturas: a tradicional, católico afro-brasileira – e uma cultura moderna da escolha individual” (SANCHIS, 2003:21).

Tal constatação é aparentemente reforçada, tendo em vista que a estratégia de evangelização de muitas neopentecostais opera baseada na sistemática demonização das práticas dos terreiros, através da mídia televisiva de massa. Por isso, é fundamental que se atente também para as pesquisas que atestam certo declínio das religiões de maior ou menor cunho “afro”. Mesmo assim, embora a análise de Almeida e Montero seja cautelosa nesse ponto, é possível afirmar, com base nos estudos do censo de 1991, que, apesar das religiões afro se constituírem minoria entre os jovens, têm o maior índice de adesão do que o catolicismo em todas as faixas de renda, embora sejam necessários mais elementos para aprofundar a análise dessa constatação (ALMEIDA & MONTERO, 2000:335).

É importante que se mencione aqui a ressalva de Pierucci (2006) quanto ao abalo demográfico sofrido pela umbanda. Segundo o autor, a análise de tais dados lhe pareceu demasiadamente importante justamente por tal religião ter ganhado, entre os estudiosos da religião de cunho mais nacionalista, o status de “religião brasileira por excelência”. O ângulo central de análise do autor não converge para o fato do decréscimo umbandista em si, mas para a relação desse fenômeno com a ampliação da diversidade (ou da multipertença) religiosa no Brasil, com a libertação progressiva das amarras de um modelo de estado confessional.

É possível concluir, com os dados levantados pelo Censo de 2000, que, desde 1980, os números das pesquisas representaram no geral taxas de crescimento negativos para as religiões afro-brasileiras. Mas como interpretar tais informações? Será que apenas o atestado do declínio das religiões afro satisfaz nossa interpretação das complexidades que perpassam o campo religioso brasileiro quando se trata delas? Para isso, Pierrucci (2006) reapropria-se do recurso funcionalista, perguntando-se quais são os aspectos

funcionais das diferentes religiosidades em nossa sociedade. Nesse sentido, vislumbra a tendência que se desenhou no campo religioso do Brasil, no qual se instalou uma dinâmica de mobilidade religiosa, o que, segundo o autor, se relaciona com a mudança na função de algumas religiões tradicionais, que deixariam de ser “religiões de origem”, para tornar-se “religiões de escolha”. Portanto, os números que atestam os decréscimos da umbanda devem ser esquadrihados a partir do ângulo de análise que leva em conta a tendência geral das religiões, nas sociedades pós-tradicionais, de comportarem-se como “religiões universais”, ou seja, sem reserva de mercado de natureza étnica ou racial (PIERUCCI, 2006:16).

Tal ângulo de análise abriria a possibilidade de pensar a conformação no campo da religiosidade no Brasil de uma espécie de “religiosidade brasileira sem etnicidade”. O próprio candomblé vivido e transmitido como “uma religião de preservação do patrimônio cultural específico do negro” (PRANDI, 1991 *apud* PIERUCCI, 2006), com forte cunho regional, passou a se constituir “uma religião para todos”, e, com essa inflexão na segunda metade do século XX (mais especificamente a partir da década de 1960), passou a se expandir pelos centros urbanos do sudeste brasileiro.

Dessa forma, tanto a análise de Pierucci como a dos outros autores que referencio neste debate, convergem para o fato de que essa desobstrução (étnica ou em outros diversos sentidos) tem se desenhado sempre e invariavelmente na mesma direção, ou seja, na conversão de uma “religião de origem” (como as étnicas) em “religião universal”, abertas inclusive à multipertença e ao estabelecimento de relações diferenciadas de identificação com patrimônios étnicos. Nesse sentido, os fiéis das religiões afro (em toda diversidade que esse conceito pode abarcar) seriam hoje mais africanizados em termos religiosos do que em termos étnicos. Assim, segundo análise de Pierucci, “sua identidade seria africanizada pela fé” (PIERUCCI, 2006:118), e não o contrário⁹.

Quando se fala em traços predominantes do campo religioso brasileiro, é notável observar uma referência generalizada ao cristianismo, e talvez ainda mais especificamente ao catolicismo, apesar de seu decréscimo ao longo das últimas décadas. Segundo Sanchis, é comum que os pesquisadores

⁹ Pierucci tece tais considerações com a ajuda dos dados da pesquisa *Datafolha* realizada na década de 1990, na qual é possível verificar números acerca da composição étnica dos cultos afro, onde metade dos adeptos foram classificados na pesquisa como brancos (Cf. BERQUÓ & ALENCASTRO, 1992).

fiquem impressionados com essa presença continuada, mesmo que agora ela comece a escapar. Muitos se referiram ao catolicismo como “matriz”, pois seria “dentro dele, a partir dele, ao longo dele, na sua sombra, mas também em face dele” que as identidades religiosas, mesmo quando vindas de fora, se definiram no Brasil (SANCHIS, 2003:25).

Por outro lado, Sanchis menciona outros ângulos de análise, como o de Carvalho (1999), que se perguntou se a cultura religiosa brasileira fundamental, mais ainda que a católica, não seria na verdade cunhada pelo espiritismo (CARVALHO, 1999 *apud* SANCHIS, 2003:22). O que é importante entender, diante desse questionamento, é que tanto o catolicismo quanto o espiritismo consolidaram-se no Brasil como grandes articuladores de uma experiência multiforme do campo religioso nacional, sendo, por exemplo, altamente influentes na conformação de uma religião “popular” de forte acento afro: a Umbanda.

As diversas vertentes religiosas no campo religioso brasileiro parecem, principalmente hoje, viver sob a forma de indecisões, de cruzamentos, de porosidade, de pertença dupla, de contaminação mútua (SANCHIS, 2003:28), traços marcantes esses definidos por certo percurso histórico, constituindo um determinado *habitus*, ou seja, “história feita estrutura”. Apesar do grau de intensidade da diversidade no campo religioso brasileiro hoje concretizar-se como um fenômeno inaudito, Sanchis aposta na hipótese de que a diversidade religiosa, como porosidade institucional e subjetiva, poderia não ser um fenômeno tão novo assim no Brasil. Para Sanchis, nesse aspecto, o Brasil parece ter sido sempre plural:

[...] na história brasileira, e não só no campo religioso do Brasil –, pesa a presença de uma predisposição estrutural à porosidade – mas não à confusão das identidades. [...] Já que se trata de um *habitus* ancorado em sociogênese [...] o meio religioso, sobretudo o popular, mas não exclusivamente, vive e continua vivendo certo clima “espiritualista” que parece compartilhado – e modulado – por várias mentalidades segmentárias no Brasil. [...] Orixás pra alguns, mortos, santos ou entidades para outros, Nossas Senhoras que aparecem e vêm com homens, anjos, espíritos, forças cósmicas, demônios – ou tudo isso ao mesmo tempo –, espírito, enfim [...] A presença dessa terceira dimensão do mundo está em toda a parte detectada (SANCHIS, 2003:30).

Assim, Sanchis faz uma ressalva importante: esse *habitus* de porosidade ou flexibilidade de fronteiras (inclusive institucionais) não teria funcionado sem contrapeso nenhum ao longo da história do Brasil. Aliás, alguns momentos

históricos são especialmente marcados pelo discurso da intolerância, do não diálogo e das inflexibilidades institucionais: incluem-se aí a Contra-Reforma e a Inquisição colonial, a influência iluminista na política pombalina, a romanização, a reforma católica do centro D. Vital etc. Movimentos de “modernização” que, em distintos momentos históricos, se colocaram de forma mais incisiva em um contrafluxo em relação a um *habitus* de identidades porosas e múltiplas.

Temos na ofensiva neopentecostal ao universo afro (especialmente às práticas atreladas aos terreiros), potencializada pelo uso da mídia de massa, o exemplo mais recente de corrente antissincrética que se expande de forma mais geral no campo religioso brasileiro. Paradoxalmente, nas entrelinhas, pode-se vislumbrar um diálogo de algumas correntes neopentecostais com esse imaginário, apropriando-se “às avessas” dele, criando ao mesmo tempo ruptura e correspondência¹⁰.

Sendo assim, Sanchis define a história do campo religioso brasileiro como a do embate destes dois vetores: a persistência do tradicional *habitus* flexibilizador, que, sem suprimir as diferenças, pode levar a formas de sincretismo, e sua resistência às investidas, também reais, das sucessivas racionalidades “modernas” (SANCHIS, 2003:32). Tal dinâmica pode gerar, historicamente, aproximações e paralelismos estranhos e inusitados, como o mencionado entre algumas vertentes neopentecostais e as práticas dos terreiros de forte acento afro. Porém, não se trata de uma corrente confusional: estabelecem-se aí fluxos privilegiados e exclusões, seguindo afinidades eletivas e relações de poder. Mesmo assim, observa-se a tendência de fluxos de comunicações interdenominacionais que escapam à ânsia institucional de audiência exclusiva: um campo comunicacional marcado por intensos cruzamentos de fluxo de caráter religioso, confirmando a emergência do *habitus* da porosidade em novas bases, como uma maior abertura das audiências à mensagem do “outro”.

¹⁰ Fenômeno observável através do uso nos cultos da Igreja Universal de termos como “encosto”, “descarrego”, “ex-mãe de santo”, “trabalho” etc.

Considerações Finais

Mesmo que se apresente em plena mutação, pode-se considerar que, mesmo que a própria religião perca sentidos tradicionais e antigas funções, adquirindo novos, tais mutações podem continuar acompanhando lineamentos subjacentes de uma antiga lógica. É possível encarar tal fenômeno sob esse ângulo se considerarmos o conceito de religiosidade de Simmel, como condição imanente ao ser humano capaz de consolidar-se em formas que plasman conteúdos vitais, não propriamente religiosos. No caso do campo religioso brasileiro, esse *habitus*, a que Sanchis se refere, de porosidade de identidades e ambivalência de valores, uma permanente retomada da “conjugação do múltiplo numa unidade que nunca se atinge” (SANCHIS, 2003:45) nunca se confundiu com “tolerância”. Ao contrário, desencadeou conflitos abertos e sérios problemas de convivência entre grupos sociais e vertentes religiosas, marcando profundamente o trânsito das religiões/religiosidades no espaço público brasileiro.

A asserção de Luckmann quanto à religião na contemporaneidade é a de que nesse contexto a religião, como aspecto da identidade pessoal, tenderia essencialmente a tornar-se uma questão particular, privada (LUCKMANN, 1969 *apud* ANTONIAZZI, 1997:70). A “religião invisível”, como o autor se referiu ao fenômeno, seria uma religião feita pelas convicções interiores, pedaços das tradições de grandes instituições religiosas, mas que não se ligariam explícita e exteriormente a nenhuma instituição em particular. Como em Simmel, a religião em Luckmann não é entendida apenas com suas manifestações exteriores, institucionais. A compreensão da complexidade do fenômeno religioso diante da modernidade parece tornar-se mais viável se o fenômeno religioso não for meramente confundido com os conteúdos religiosos. Como em Simmel, torna-se necessário dessubstancializá-lo, distinguindo entre *religião* e *religiosidade*.

Nos seus estudos do campo religioso em Belo Horizonte, Antoniazzi (1997) chegaria a conclusões semelhantes às de Sanchis. Segundo Antoniazzi, na segunda metade do século XX, o contexto cultural teria criado uma situação de pluralismo religioso que tornaria mais competitiva a coexistência de várias religiões na mesma sociedade (ou cidade). A situação das últimas décadas é muito distinta daquela em que o catolicismo detinha (ou procurava deter) o monopólio do campo religioso e da relação com o Estado. Tais transformações ocorreriam também no plano de subjetividade

do indivíduo, estimulado hoje não a construir sua identidade a partir de modelos tradicionais, mas sim com base em critérios que o concedem um espaço maior para manobras individuais.

De acordo com Sanchis, em pesquisa feita em Belo Horizonte na década de 1990, num determinado círculo de fiéis católicos influenciados pela mística dos Agentes de Pastoral Negros, 20,8% das pessoas declararam uma dupla pertença religiosa assumida, e, para metade deles, o catolicismo perfilava-se atrás de outra religião (SANCHIS, 2003:35). Nesse mesmo sentido, a pesquisa de Antoniazzi na mesma metrópole observou também que os católicos mais inclinados às práticas do catolicismo “popular” e às devoções aos santos pareciam aceitar o pluralismo sem grandes problemas, desejando a renovação da Igreja no sentido de maior diversidade e de uma maior autonomia dos diversos grupos (ANTONIAZZI, 1997:84).

A partir da comparação entre dados mais recentes levantados pelo Censo de 2000 e pela pesquisa realizada pelo Ceris¹¹, Antoniazzi reiterou a existência do *habitus* da multipertença religiosa. Nesse caso, a pesquisa realizada pelo Ceris serviria de contraponto ao Censo, pois, em sua própria concepção, diferiu da pesquisa do IBGE no seguinte item: a inclusão de um espaço nos questionários onde o entrevistado pudesse manifestar outra(s) pertença(s) religiosa(s). Tal aspecto mostrou-se de fundamental importância para compreender, através de filtros diferenciados, a complexidade e as mudanças do campo religioso brasileiro contemporâneo. A conclusão a que se pôde chegar é a de que um bom número de brasileiros frequenta práticas religiosas de vários cultos, de forma que a média de entrevistados das seis maiores regiões metropolitanas do Brasil que frequentam mais de um culto religioso chegou a 25%. E, desse percentual, metade deles (12,5%) o fazem sempre (ANTONIAZZI, 2003:76).

Dessa forma, a análise de Antoniazzi recoloca o enfoque em outros termos: a novidade não seria tanto o aumento real do número de evangélicos, ou a retração também real do percentual de católicos, mas o aumento do número de pessoas que não têm mais receio de assumir publicamente tal condição. Esse pluripertencimento escapa aos critérios de pesquisa do IBGE e às lentes de análise de algumas abordagens da sociologia da religião responsáveis pelo estudo do campo religioso no Brasil.

¹¹ Pesquisa realizada nas seis maiores regiões metropolitanas brasileiras (Cf. CERIS, 2002).

Nesse sentido, as novas pesquisas que partirem para o levantamento de números e respectiva análise do campo religioso no Brasil, deverão incluir, entre suas indagações, filtros que permitam captar as dimensões do trânsito religioso dos indivíduos para além das confissões religiosas ou daquilo que se chamaria de “conversão clássica”. Num *survey* realizado em 2002 por Cardoso, Leite e Nogueira (*apud* CARDOSO, 2004), Alexandre Cardoso chegou à conclusão de que, em Belo Horizonte, considerada o reduto do tradicionalismo de maioria católica, cada pessoa tem, ou pratica, 2,4 “religiões”. Esse número expressivo indicaria um intenso trânsito religioso que assumiria diversas formas (CARDOSO, 2004:68), oscilando entre o vasto espectro existente entre o pluralismo “sincretista” ou “não-fundamentalista”, até manifestações mais radicais de intolerância religiosa. Tudo isso se desenrolaria em meio a um contexto mercadológico e de ampliação do imperativo da escolha individual, marcado pela competição não exclusivista e pela diversidade, mas ainda assim pelas tensões sociais de longa duração existentes na sociedade brasileira.

Assim como Sanchis, Antoniazzi e Cardoso, Pierucci (2006) sintetizaria bem o ângulo distinto de análise proposto diante dos resultados dos censos e das pesquisas quantitativas. Sobretudo, é preciso estar atento ao fato de que, abaixo da superfície dos números, desenha-se a estrutura elementar do campo religioso brasileiro: a conversão, até mesmo das religiões tradicionais, “às regras do jogo” das sociedades pós-tradicionais, onde as religiões são capazes de dissolver antigas presenças e dilapidar linhagens religiosas estabelecidas.

O processo de produção de identidades brasileiras sempre teve que solucionar um dilema profundamente problemático: articular diferenças e universalidade. De alguma forma, numa escala global e complexificada, seria esse o dilema apresentado ao homem contemporâneo, correspondente àquele outro paradoxo que permeia as mutações do campo religioso brasileiro hoje: as tensões resultantes da diversificação e institucionalização.

Dessa forma, expressões religiosas consideradas como arcaísmos ou resquícios da religiosidade colonial, identificadas como “religiosidades populares”, em contraposição à prática religiosa institucional, podem hoje mostrar um substancial crescimento da adesão de fiéis, justamente por se apresentarem como alternativas de convivência em coletividade, pertencimento a redes de solidariedade e possibilidade de rememoração ativa de tradições afetivas pessoais, familiares e coletivas, que estabelecem pertencimentos a grupos, identidades e lugares.

Além disso, a flexibilidade e o convívio com a multiplicidade, inerentes às estruturas de tais manifestações religiosas, permitem o pertencimento múltiplo (ou “transversal”) a diversas crenças religiosas, o que é profundamente consoante com o novo *habitus* religioso que vem se estabelecendo nas sociedades contemporâneas.

A busca hoje do pertencimento a manifestações religiosas “populares”, notadamente expressões coletivas da fé, pode também ser interpretada como busca individual pela transcendência ou espiritualidade por meio dos elementos mágico-afetivo-sensitivos presentes em tais cultos/festejos e consoante os atributos da *mística*: suas dimensões coletivas (e muitas vezes festivas) permitem também o contato direto com o universo do sagrado sem a obrigação de intermediações hierárquicas ou ritos inflexivelmente estruturados, em grande parte através de recursos rituais permeados pela música, pela dança ou pela teatralidade. São formas de agradar tanto aos sentidos, quanto a Deus, aos santos ou entidades sagradas. Além disso, a relação com o universo do sagrado dá-se tanto individual como coletivamente, no prazer transcendente do contato consigo e com o outro.

Assim, pode-se dizer que hoje manifestações religiosas “populares” ganham novo sentido de existência diante das profundas mudanças ocorridas no campo religioso brasileiro, pois, em sua dinamicidade, reúnem aspectos da *comunidade*, da *igreja* e da *mística*, permitindo o multipertencimento da religiosidade transversal contemporânea, seja ele concomitante ao catolicismo, ao kardecismo ou aos terreiros. Além disso, a pertença a tais manifestações e a notoriedade pública proporcionada por ela constitui também capital cultural individual e coletivo, que possibilita (auto)afirmação identitária e pertencimento a um grupo (mesmo que flexível), além da atribuição a tais manifestações do status de patrimônio cultural.

Referências

- ALMEIDA, Ronaldo R. M. de & MONTERO, Paula (2000) "O campo religioso brasileiro no limiar do século: problemas e perspectivas". In: RATTNER, Henrique (Org.). *Brasil no limiar do século XXI*. São Paulo: EDUSP, p. 325-339.
- ANTONIAZZI, Alberto (2003) "As religiões no Brasil segundo o Censo 2000". *Revista de Estudos da Religião*, nº. 2, p. 75-80. Disponível em: http://www.pucsp.br/rever/rev_2003/p_antoni.pdf. Acesso em 14 de fevereiro de 2009.
- (1997) "Catolicismo em Belo Horizonte na proximidade do novo milênio". *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v. 2, nº. 3, p. 69-85.
- BOURDIEU, Pierre (2003) *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- (1996) *A Economia das trocas linguísticas*. São Paulo: EDUSP.
- (1982) *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.
- BERQUÓ, Elza & ALENCASTRO, Luiz Felipe de (1992) "A emergência do voto negro". *Novos Estudos Cebrap*, nº 33, junho, p.77-88.
- BRASIL (1991) *Censo Demográfico de 1991*. Rio de Janeiro: IBGE.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres (2003) "Secularização e reencantamento: a emergência dos novos movimentos religiosos". *BIB*, São Paulo, nº. 56, p. 55-69.
- CARDOSO, Alexandre (2004) "Dimensões básicas da religiosidade belo-horizontina". *Estudos Avançados*, v. 18, nº. 52, p. 63-75.
- CERIS - CENTRO DE ESTATÍSTICA RELIGIOSA E INVESTIGAÇÕES SOCIAIS (2002) *Desafios do catolicismo na cidade: pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras*. Rio de Janeiro / São Paulo: CERIS / Paulus, 290 p.
- DUARTE, Rodrigo (2005) "O 'desencantamento do mundo' na dialética do esclarecimento". *Teoria e Sociedade - número especial: O pensamento de Max Weber e suas interlocuções*. Belo Horizonte, p. 50-67.
- DURKHEIM, Émile (1989) *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulus.
- ELIAS, Nobert. (1994) *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- HOORNAERT, Eduardo et al. (Coord.) (1992) *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Edições Paulinas; Vozes, 2 v.
- HOORNAERT, Eduardo (1992) *O cristianismo moreno no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- LIBÂNIO, João Batista (2003) "Igreja da libertação, sua crise e a explosão carismática". In: PEREZ, Léa Freitas; QUEIROZ, Rubem Caixeta de & VARGAS, Eduardo Viana (Orgs.). *Teoria e Sociedade* (Revista dos Departamentos de Ciência Política e de Sociologia e Antropologia – UFMG), Belo Horizonte, número especial: Passagem de milênio e pluralismo religioso na sociedade brasileira, p.126-135.
- LUSTOSA, Oscar de Figueiredo (1990) *A Igreja Católica no Brasil e o regime republicano*. São Paulo: Edições Loyola.
- MARIAE, Servus (1994) *Para entender a Igreja no Brasil: a caminhada que culminou no Vaticano II (1930-1968)*. Petrópolis: Vozes.
- MARTINA, Giacomo (1997) *A história da igreja: de Lutero a nossos dias (A era contemporânea, v. IV)*. São Paulo: Edições Loyola.

- MATOS, Henrique Cristiano José
(1997) *Introdução à história da igreja*. Belo Horizonte: Editora O Lutador.
- (1990) *Um estudo histórico sobre o catolicismo militante entre 1922 e 1936*. Belo Horizonte: Editora O Lutador.
- MONTERO, Paula
(2003) "O problema do sincretismo". In: PEREZ, Léa Freitas; QUEIROZ, Rubem Caixeta de & VARGAS, Eduardo Viana (Orgs.). *Teoria e Sociedade (Revista dos Departamentos de Ciência Política e de Sociologia e Antropologia – UFMG)*, Belo Horizonte, número especial: Passagem de milênio e pluralismo religioso na sociedade brasileira, p. 112-121.
- (1999) "Religiões e dilemas da sociedade brasileira". In: MICELI, Sergio (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Sumaré. ANPOCS. Brasília: Capes. V.1, p. 327-369.
- MONTES, Maria Lúcia
(1998) "As figuras do Sagrado: entre o público e o privado". In: NOVAIS, Fernando A. (Org.). *História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia as Letras, v. 4: História da vida privada, p. 63-172.
- ORTIZ, Renato
(1976) "A morte branca do feiticeiro negro". *Revista do Centro de Estudos Rurais e Urbanos*, nº. 9, p. 119-125.
- PASSOS, Mauro
(2002) "O Catolicismo popular". In: PASSOS, Mauro (Org.). *A festa na vida: significado e imagens*. Petrópolis: Vozes, p. 165-190.
- PEREZ, Léa Freitas; QUEIROZ, Rubem Caixeta de & VARGAS, Eduardo Viana (Orgs.)
(2003) *Teoria e Sociedade* (Revista dos Departamentos de Ciência Política e de Sociologia e Antropologia – UFMG), Belo Horizonte, número especial: Passagem de milênio e pluralismo religioso na sociedade brasileira.
- PIERUCCI, Antônio Flávio
(2006) "Religião como solvente – uma aula". *Novos Estudos*, nº. 75, p. 111-127.
- (2004) "Bye, bye Brasil – o declínio das religiões tradicionais no censo 2000". *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, nº. 52, p. 17-27.
- (2003) *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo, Editora 34.
- PRANDI, Reginaldo
(1997) "Interesses religiosos dos sociólogos da religião". In: ORO, Ari Pedro & STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, p. 249-262.
- SANCHIS, Pierre
(2003) "A religião dos brasileiros". In: PEREZ, Léa Freitas; QUEIROZ, Rubem Caixeta de & VARGAS, Eduardo Viana (Orgs.). *Teoria e Sociedade* (Revista dos Departamentos de Ciência Política e de Sociologia e Antropologia – UFMG), Belo Horizonte, número especial: Passagem de milênio e pluralismo religioso na sociedade brasileira, p. 16-51.
- (1997) "O campo religioso contemporâneo no Brasil". In: ORO, Ari Pedro & STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis, Vozes, p. 103-115.
- SANTIAGO, Carla Ferretti
(2001) "A Igreja Católica e a construção do espaço urbano em Belo Horizonte". *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v. 6, nº. 7, p. 5-19.
- SCHWARCZ, Lília K. Moritz
(1995) "Complexo de Zé Carioca – notas sobre uma identidade mestiça e malandra". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, ano 10, nº. 29, p. 43-63.
- SEVCENKO, Nicolau
(1998) "Introdução – o Prelúdio Republicano, astúcias da ordem e ilusões do progresso". In: NOVAIS, Fernando A. (Org.). *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, v. 3: História da vida privada no Brasil, p. 07-48.

SIMMEL, Georg
(2006) "A sociabilidade como forma autônoma ou forma lúdica da sociação". In: _____. *Questões fundamentais de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 63-82.

(2005) *El problema religioso*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

(1987) "A metrópole e a vida mental". *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 10-25.

SIQUEIRA, Deis

(2003) "A labiríntica busca religiosa na atualidade: crenças e práticas místico-esotéricas na capital do Brasil". In: SIQUEIRA, Deis & LIMA, Ricardo Barbosa de (Orgs.). *Sociologia das adesões: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond; Vieira, p. 25-64.

STEIL, Carlos Alberto

(2003) "Da comunidade à mística". In: PEREZ, Léa Freitas; QUEIROZ, Rubem Caixeta de & VARGAS, Eduardo Viana (Orgs.). *Teoria e Sociedade* (Revista dos Departamentos de Ciência Política e de Sociologia e Antropologia – UFMG), Belo Horizonte, número especial: Passagem de milênio e pluralismo religioso na sociedade brasileira, p. 144-157.

(2001) "Catolicismo e cultura". In: VALLA, Victor Vicent (Org.). *Religião e cultura*. Rio de Janeiro: DP&A, p. 09-40.

VELHO, Otavio

(2003) "E o tal mundo não se acabou: a religião na passagem do milênio". In: PEREZ, Léa Freitas; QUEIROZ, Rubem Caixeta de & VARGAS, Eduardo Viana (Orgs.). *Teoria e Sociedade* (Revista dos Departamentos de Ciência Política e de Sociologia e Antropologia – UFMG), Belo Horizonte, número especial: Passagem de milênio e pluralismo religioso na sociedade brasileira, p. 52-63.

(1997) "Globalização, Antropologia e Religião". In: ORO, Ari Pedro & STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, p. 25-42.

WEBER, Max

(2007) *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret.

Recebido em

junho de 2010

Aprovado em

novembro de 2010