

Trajetórias do sagrado

Lísias Nogueira Negrão

A origem das tramas

Neste artigo pretendo analisar algumas tendências de transformação na atualidade do campo religioso brasileiro, captadas por vários pesquisadores, entre os quais me incluo, sobre trajetórias religiosas individuais, duplicidades e multiplicidades religiosas. De início, contudo, pretendo resgatar algumas análises do fenômeno religioso na modernidade realizadas por um autor que, apesar da reconhecida importância de sua obra, é pouco mencionado e conhecido entre nós: Ernst Troeltsch, notável historiador alemão da religião e originalmente teólogo, contemporâneo e interlocutor de Max Weber. Não há traduções de seus textos para o português, a não ser alguns pequenos excertos de sua obra mais conhecida, sobre os conceitos de igreja e seita, publicados em coletâneas e revistas¹.

No entanto, fugirei da discussão sobre a distinção institucional entre as formas associativas (igreja e seita) propostas pelo autor, pois ele próprio já as considerava ultrapassadas para explicar a vida religiosa de seu tempo: a religiosidade eclesial, em ambas as formas citadas, estaria em crise já em inícios do século XX, embora não acreditasse ele em seu futuro desaparecimento. Sua crise adviria do repúdio ao autoritarismo eclesial no moderno mundo cristão, tanto no católico como no protestante, devido sobretudo à preocupação com a realidade imanente trazida pela modernidade

1. Por exemplo, "Igreja e seitas". *Religião e Sociedade*, 14 (3), 1987. Para nossas reflexões foi utilizado seu livro *Protestantism and Progress: A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World* (1958), publicado originalmente em 1907.

2. “The meaning of ‘the modern world’”, em *op. cit.*, pp. 9-42.

e ao individualismo e pluralismo de idéias que a caracterizam. O mundo moderno não mais seria compatível com absolutismos religiosos e monopólios. Antes de entrar na discussão sobre a religião extra-ecclesial que caracterizaria seu mundo contemporâneo, Troeltsch dedica um capítulo à sua concepção de modernidade².

Curiosamente para um teólogo assumido, seu ponto de partida para o estudo da modernidade não estava nos impulsos religiosos ou ideológicos para a ação, ou ainda na ética, pela instabilidade e interinfluência recíproca que comprometeriam o isolamento de qualquer desses aspectos em estado de maior pureza para fins de observação. Ao contrário, para caracterizá-la, preferia partir do que considerava mais estável, ou seja, das forças institucionais, das estruturas sociais e econômicas, do Estado e de sua racionalidade imanente, centrado no poder mundano, secular; do individualismo político igualitarista ou liberal com efeitos moderadores do poder estatal; do capitalismo, com as transformações radicais no mundo material e com a geração das relações de classe, intensificação radical do ritmo de trabalho e vertiginosa do aquisitivismos e do consumismo. Diversamente ao que propugnava Max Weber, para Troeltsch não seria tanto o racionalismo ético-econômico quanto o individualismo político que estaria na base da afinidade eletiva entre o protestantismo e o capitalismo, e teriam sido as modificações institucionais e estruturais introduzidas pela modernidade que engendraram a crise da religião eclesiástica, ao mesmo tempo em que abriram espaço para a religião individualizada, não clerical.

Ao concentrar-se na relação entre modernidade e religião, Troeltsch realiza o que talvez sejam suas mais relevantes análises sobre esta última, ao introduzir o seu terceiro tipo (os primeiros seriam igreja e seita), a que ele chamava de “religião mística”, isto é, uma religiosidade antiinstitucional que extravasa as fronteiras das igrejas, não radicalmente racionalizada, já que é mística, e não ascética, porém individualizada e com fortes tendências sincréticas e pluralistas. Ele a considerava como constituindo-se na religião típica da modernidade, pois com ela compatibilizável. Não seria homogênea, uma vez que, além de elementos cristãos, ou seja, uma fé cristã interiorizada calcada na convicção da revelação divina pessoalizada, abrigaria elementos de tradições espíritas, orientais e esotéricas com ela sincretizados, além de elementos panteístas e estéticos.

Diferentemente dos adeptos da teoria da secularização radicalizada em sentido iluminista e dos que apregoavam a teologia da morte de Deus, Troeltsch não acreditava no desaparecimento das religiões na esteira das

transformações ao longo do século XX, inclusive das próprias religiões eclesíásticas em crise. Elas certamente continuariam a se transformar, na direção das tendências apontadas: rejeição do clericalismo, individualização, pluralismo, sincretismo. Mas não descartava a possibilidade de uma revivescência religiosa, pois no fluxo histórico haveria um movimento pendular de períodos de alto ou baixo fervor religioso e, inclusive, a possibilidade de uma ressurgência da religião eclesíastica como forma de reação contra a crescente individualização religiosa.

Essas análises de Troeltsch referem-se ao período da passagem do século XIX ao XX e dizem respeito, portanto, à presença e aos dilemas da religião na modernidade. Como teriam evoluído essas questões ao longo do século XX e como estariam elas configuradas na última passagem de século, já no período da chamada pós-modernidade? Colin Campbell³ se propôs, a partir das próprias concepções de Troeltsch, a responder essa questão. Teria havido, segundo ele, uma radicalização das tendências apontadas pelo historiador alemão, sendo os anos de 1960 o marco histórico desse recrudescimento, que ele interpreta como orientalização: “Ocorre atualmente no Ocidente um processo de ‘orientalização’, caracterizado pelo deslocamento da teodicéia tradicional por outra que é essencialmente oriental em sua natureza” (Campbell, 1997, p. 5). Isso significaria que a tradicional teodicéia ocidental, baseada na crença em um Deus transcendente e pessoal, na atitude religiosa ascética e salvacionista (cujo exemplo histórico mais acabado é o calvinismo), vai sendo substituída pelo paradigma oriental, centrado nas concepções de um Deus imanente e impessoal, e em atitudes religiosas místicas não salvacionistas, de auto-aperfeiçoamento ou de autodeificação (cujo exemplo histórico mais acabado é a lei cármica hindu).

Isso não significaria uma influência direta da religiosidade oriental sobre a ocidental, mas um processo interno de transformação do próprio campo religioso ocidental pós-moderno, em que aspectos religiosos até então presentes porém minoritários vão ganhando importância por sua maior compatibilidade com os rumos das transformações societárias. Essas concepções religiosas, que se tornarão hegemônicas no novo milênio, segundo previu Troeltsch ainda na última década do século passado, são monistas (postulam a unidade entre homem e natureza, entre o espiritual e o físico, e entre mente e corpo) ante o dualismo ocidental, implicando “uma visão que leva à aceitação de um relativismo religioso em relação a todas as formas específicas de crenças e ao polimorfismo, na qual a verdade de todas as religiões é reconhecida. Daí, não apenas são toleradas visões largamente

3. “A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio”. *Religião e Sociedade* (1997).

diferentes das verdades centrais do cristianismo, mas todas as formas de religião são vistas como idênticas”. De igual forma, “tem uma afinidade com sistemas filosóficos idealistas e metafísicos” (Campbell, 1977, p. 12). Opõe-se ao materialismo e ao racionalismo intramundano, mas isso não conduz à condenação do secular ao qual adere seletivamente.

Dentro dessa nova espiritualidade cabem expressões religiosas concretas as mais diversas: além das influências orientais hinduístas e budistas, desde o neopaganismo (as culturas pagãs européias helênica, druídica, nórdica, céltica) até povos primitivos americanos (tribos indígenas nativas, as culturas asteca e maia), numa referência, nestes dois últimos casos, antes ao próprio passado e ao arcaico ocidental que ao Oriente. Mas cabem também referências modernas, com afinidades com elementos progressistas e científicos contemporâneos, e mesmo com movimentos ambientalistas e ecológicos, tal como ocorre nos circuitos de tipo Nova Era. Além, é claro, de influências providas de tradições cristãs reinterpretadas.

Partindo desse quadro composto por eminentes estudiosos das religiões modernas e pós-modernas, cabe-me agora introduzir a discussão com referência às religiões na sociedade brasileira. De que forma o campo religioso nacional vem sendo modelado, a partir das especificidades de sua formação histórica? Estaria ele passando pelos mesmos processos identificados na Europa e na América do Norte moderna e contemporânea, e em que medida isso se daria? É o que pretendo analisar a seguir.

Formação histórica do campo religioso brasileiro:
do monopólio católico colonial ao pluralismo laico republicano

Sob o jugo da Coroa portuguesa, o catolicismo foi imposto no Brasil desde os primórdios da colonização como religião oficial do Império e a única com permissão de realizar cultos públicos ou domésticos⁴. Essa aliança entre a casa real portuguesa e o Vaticano possibilitou ao império português legitimar seus interesses temporais e seus métodos de atuação, sob o pretexto da salvação de almas e da difusão da fé e cultura cristãs. Durante o período colonial houve um “catolicismo guerreiro”, segundo Hoornaert (1974, pp. 31-65), intimamente ligado à conquista e à preservação da nova terra e ao empreendimento colonial.

O controle exercido pela Coroa sobre a Igreja colonial (cobrava e recebia os dízimos a ela devidos, nomeava padres e bispos, os remunerava) tornou o clero dependente do poder real e distanciado dos interesses de Roma,

4. Preocupado com a falta de recursos próprios por parte do Vaticano para catequizar as colônias ultramarinas, em 1522 o papa Adriano concedeu a dom João III o título de grão-mestre da Ordem de Cristo e, em 1551, o papa Júlio III acrescentou à monarquia portuguesa os mestrados da Ordem de São Tiago e São Bento, o que conferia aos reis de Portugal o poder espiritual, além do controle total da administração da vida da Igreja nos territórios coloniais (cf. Hoornaert, 1977).

como uma casta de funcionários governamentais. Atuavam eles como empreendedores econômicos, envolviam-se com interesses políticos, eram desprovidos de preparo teológico e mesmo de cultura intelectual, uniam-se maritalmente e constituíam famílias. Apenas o clero das diversas ordens religiosas, sobretudo a jesuítica, permanecia fiel e mais próximo aos interesses institucionais e espirituais da Igreja de Roma. Mas estas se concentravam ao longo das áreas litorâneas, nas futuras capitais estaduais do país em construção, onde exerciam alguma influência e tentavam preservar a ortodoxia do culto católico e o controle sobre a vida de seus fiéis. Ou, ainda, em aldeamentos isolados, em que se buscava a conversão de indígenas. No resto da colônia, nos pequenos vilarejos e nos bairros rurais, onde vivia dispersa uma população de baixa densidade, raramente havia párocos locais. O padre passava por eles apenas de quando em quando, ou somente uma vez ao ano, para a “desobriga”: batizar os nascidos, casar os ajuntados, ouvir as confissões, rezar a missa.

Essa configuração do empreendimento ao mesmo tempo colonial e catequético teve como conseqüência, conforme a presença ou a ausência do clero e de acordo com o local de sua manifestação, a formação de diferentes tipos de catolicismo, como percebeu Hoornaert (1974): um ritualístico e formal, outro patriarcal e, ainda, um catolicismo popular.

O catolicismo foi, no passado colonial brasileiro, uma religião obrigatória: aqueles que aqui nasciam, o aceitavam por pressuposto de cidadania, exceto os indígenas, aos quais se exterminava ou se convertia. Os que aqui não nasciam, tinham que adotá-lo mesmo que não o compreendessem: os negros escravizados eram batizados no porto de procedência ou de desembarque. Já os judeus, sob a pressão de serem perseguidos pelos inquisidores e perderem seus bens ou mesmo suas vidas, preferiam tornar-se “cristãos-novos”⁵. Dessa maneira, importava mais parecer católico do que sê-lo. Era vital ir à missa e rezar publicamente, respeitar os dias santos, batizar seus negócios com nomes de santos católicos. Para fugir da escravização ou evitar terem de se embrenhar nos sertões, em que eram caçados pelos bandeirantes, alguns grupos indígenas dispunham-se a aceitar os aldeamentos onde eram cristianizados e doutrinados. Os negros continuaram a homenagear seus deuses ancestrais identificando-os com santos católicos e realizando seus rituais diante de altares. Os judeus, freqüentando missas e rezando de maneira correta. Criou-se uma religião necessariamente formal e exterior, muito pouco internalizada ou sem convicção pessoal, traço que ainda persiste em boa parte dos católicos brasileiros.

5. Nunca houve, no Brasil colonial, tribunais da inquisição. Mas os “visitadores” do Santo Ofício aqui vinham e aceitavam denúncias contra “hereges”, que eram remetidos aos tribunais na cidade do Porto.

O catolicismo patriarcal acima referido foi a forma dessa religião que se adaptou ao sistema patrimonialista vigente nas grandes plantações de produção, sobretudo de açúcar, mas que pode ser também generalizado para outros tipos de exploração agrária. Nelas o padre servia ao mandatário local, sob cujas ordens, além de realizar os cultos públicos e domésticos, ensinava às crianças da casa a ler e escrever, promovia a harmonia interna entre a parentela e externa entre o senhor e seus escravos ou agregados, como braço benevolente do mesmo, que contava com feitores e capangas para submeter àqueles que não ouviam ao padre. É evidente que a relação da Igreja ante as desigualdades de classe social, na atualidade, é muito mais complexa, mas persiste ainda em setores conservadores do catolicismo contemporâneo certa tendência em legitimar religiosamente as diferenças sociais.

Por último, o catolicismo popular. Sem a presença próxima do clero, os habitantes dos vilarejos e dos bairros rurais dispersos pela imensidão do país em formação preservaram suas crenças e práticas de modo particular. Houve também um catolicismo popular urbano, com a formação de irmandades e ordens terceiras reunindo sobretudo negros, mas estas contavam com um maior controle eclesiástico. Centrado no culto aos santos, sobretudo aos padroeiros locais, com suas promessas e novenas, e nas rezas católicas tradicionais, o catolicismo popular era normalmente um culto alegre, com suas festas e danças nos dias dos santos principais, mas tinha, por vezes, momentos de contrição, com mortificações e penitências, mas em qualquer caso exprimindo sempre a solidariedade entre seus participantes e a identidade do grupo (cf. Queiroz, 1973).

Ao autodefinirem suas práticas em seus cânticos (“muita reza, pouca missa; muito santo, pouco padre”), mostravam os católicos populares seu distanciamento diante da Igreja e seus clérigos. Criaram seus próprios papéis religiosos: os rezadores especializados, os festeiros que organizavam as festas, os benzedores e curadores, o monge (no Sul) ou o beato (no Nordeste), ambos itinerantes. Nas ocasiões em que o sacerdote estava presente, a tensão era latente e por vezes manifesta, pela condenação de certos aspectos tidos como profanos das devoções e pelas tentativas que fazia de enquadrar as práticas na ortodoxia católica. Por vezes esse tipo de catolicismo alcançou extrema autonomia diante da Igreja e do Estado, como no período de transição entre a monarquia brasileira e a Primeira República, que resultou na eclosão de revoltas messiânicas e milenaristas, como os movimentos de Canudos (cf. Galvão, 2001), surgido no interior da Bahia e destruído pelo exército brasileiro em 1897, e do Contestado (cf. Monteiro, 1974), entre

1912 e 1916, na região disputada pelos estados do Paraná e Santa Catarina, também exterminado pelas forças armadas republicanas.

Após a vinda da corte portuguesa para o Brasil em 1808, fugindo das tropas napoleônicas, e da abertura dos portos ao comércio com os ingleses, permitiu o monarca dom João VI que o culto protestante fosse realizado em terras brasileiras, desde que não em templos e sem o proselitismo a seu favor e contra a religião oficial. Apesar disso, e mesmo da simpatia que os imperadores brasileiros dom Pedro I e dom Pedro II tiveram em relação a grupos protestantes, permitindo a liberdade de culto para brasileiros natos, a formação de colônias protestantes e a livre atuação de missionários norte-americanos, “ao iniciar-se o século XX, não havia no Brasil vestígio de Protestantismo [...], os indivíduos de religião protestante que por aqui passaram não deixaram traço no sistema religioso da sociedade” (Ribeiro, 1973, p. 15). Mas é a proclamação da República em 1889 e sua Constituição logo após estabelecida que criam as condições para uma sociedade pluralista e laica que se desenvolveria ao longo do século XX, com a separação do Estado republicano da Igreja católica e a instituição do princípio da liberdade religiosa.

A proclamação republicana, contudo, não significou a perda da hegemonia católica e de sua influência na vida cultural e política brasileira. Continuou eventualmente a cooperar com o Estado republicano, como no combate às heresias messiânicas, e a impor seus princípios religiosos às Constituições, como a proibição do divórcio e do aborto legal. A Igreja católica aproveita sua recente liberdade para reaproximar-se da ortodoxia vaticana. Os padres passam a ter uma formação seminarística mais cuidadosa, são nomeados bispos apenas os mais dedicados e ultramontanos, ordens religiosas européias são trazidas para administrar os santuários e demais serviços religiosos, busca-se inculcar um catolicismo menos mágico e devocional e mais cristocêntrico nas camadas populares. É o que se convencionou chamar de romanização (cf. Oliveira, 1976) do catolicismo brasileiro.

A herança do catolicismo colonial e imperial foi, contudo, de certa forma, preservada, apesar das profundas transformações republicanas. Não obstante a cessação da obrigatoriedade, a grande maioria dos brasileiros continuou a declarar-se católica, apesar de sê-lo de uma maneira formal e superficial: sem freqüentar as missas, avessos aos sacramentos, apegados às devoções e às rezas. Além disso, muitos dos descendentes de negros e índios criaram cultos sincréticos, em que o catolicismo coexiste com crenças e práticas que lhes são estranhas, como o candomblé baiano (e outros cultos

afro-brasileiros assemelhados) e as pajelanças do Norte e Nordeste do Brasil. Já no Império, começaram a introduzir-se grupos protestantes históricos, como batistas, presbiterianos, congregacionais, metodistas, que, embora não numerosos, tiveram alguma influência no sistema educacional ao longo do período republicano. Mas apenas a partir do fim da primeira década do século passado é que começam a introduzir-se no cenário religioso brasileiro os protestantes pentecostais, que, pelo seu crescimento intenso e presença marcante, passam a alterá-lo substancialmente, sobretudo nas regiões metropolitanas do país.

Dados sobre a evolução do campo religioso brasileiro ao longo do século XX e sua configuração atual

Em meados do século XX, mais exatamente em 1940, os católicos ainda perfaziam um total de 95% dos declarantes (cf. IBGE, 2000), contra apenas 2,6% de protestantes e 1,9% de outras religiões. Ao longo da segunda metade desse século, o catolicismo continuou sendo a religião com maior número de adeptos. Mesmo em 1991, o recenseamento demográfico do IBGE registrou um número de católicos ainda superior a 80%: exatos 83%. Nesse momento, a quase totalidade do campo religioso ainda era cristão, pois os diversos grupos protestantes somavam, juntos, 9%. Os demais grupos, incluindo espíritas kardecistas, afro-brasileiros e outros não especificados no censo, em conjunto, compunham apenas 2,9% do total. Mesmo sabendo-se da tradicional duplicidade religiosa de kardecistas e de adeptos de cultos afro-brasileiros com o catolicismo, o que os conduz a declarar-se católicos em levantamentos oficiais, ainda que o cerne de suas crenças e práticas não seja católico, dificilmente a presença católica estaria abaixo dos 80% até a penúltima década do século.

As tendências que já vinham manifestando-se ao longo das décadas do século passado – o ligeiro porém contínuo decréscimo do catolicismo, na medida em que protestantes e outros grupos religiosos crescem lenta mas constantemente, e a formação e consolidação de um campo religioso pluralista – intensificam-se na passagem para o século XXI. Somente entre 1991 e 2000, o catolicismo perde quase 10% de seus adeptos, restringindo-se o total a 73,6%. Já os protestantes crescem pouco mais de 6%, alcançando, no total de suas diferentes eclesialidades, 15,4%. Já os espíritas, os adeptos de cultos afro-brasileiros e de outros cultos, crescem muito pouco nesse período (apenas 0,5%), praticamente estabilizando-se em 3,4%. Por esses

dados pode-se concluir que o grupo que mais cresceu ao longo da segunda metade do século XX foi o protestante, que de apenas 1,4% do total em 1940 multiplicou por 11 seu contingente, atingindo o patamar de 15,4% em 2000. O mais revelador desses dados é que os grandes responsáveis por esse crescimento geral dos protestantes foram os pentecostais, que em 1991 já tinham ultrapassado a metade deles (5,6% dos 9%) e em 2000 chegaram a pouco mais de dois terços dos mesmos (10,4% dos 15,4%). E, ainda, que eles não crescem apenas convertendo católicos. Embora estes sejam a sua maior fonte de fiéis, os grupos protestantes crescem também em detrimento dos adeptos de cultos afro-brasileiros: a umbanda e o candomblé tiveram uma ligeira redução de seu contingente, de 0,4% para 0,3%, entre as datas consideradas.

Mais recentemente, uma pesquisa feita pelo Datafolha (cf. *Folha de S. Paulo*, 2007), publicada nas vésperas da vinda do papa Bento VI ao Brasil, confirmou a continuidade do processo de esvaziamento do catolicismo e do crescimento protestante, especialmente pentecostal. Mesmo considerando as diferenças de metodologia em relação aos levantamentos censitários – a pesquisa do jornal foi por amostragem e apenas com maiores de 16 anos –, os católicos seriam, em inícios do ano de 2007, 64%, o que representaria um decréscimo de quase 10% em apenas sete anos. Os evangélicos ascenderam a um patamar de 22% (6,6% a mais do que em 2000), dos quais 17% são pentecostais (6,6% a mais).

Reinventando o antigo e urdindo o novo

Neste último segmento analisarei as trajetórias religiosas, os percursos cobertos por agentes religiosamente mutantes, entre pertencças e simbólicos diversos. E, ainda, tratarei da vivência religiosa múltipla ou ambivalente quanto à vinculação institucional ou à tradição religiosa. Veremos que as transformações em curso há pelo menos um século na religiosidade do mundo ocidental, relatadas por Troeltsch e Campbell, podem também ser detectadas em nossa realidade atual.

Os levantamentos quantitativos sobre o campo religioso que acabamos de apresentar supõem a unicidade de crença e pertença como a única possibilidade de vivência religiosa, ao confinar a participação dos informantes indagados a apenas uma das vertentes presentes – a declarada –, e supõem ainda a aceitação, por parte dos mesmos, da íntegra de suas crenças e práticas, com a exclusão das demais. Perdem, assim, uma das características mais

originais deste campo, a duplicidade ou mesmo a multiplicidade de crenças e de participações, além da dinâmica dos percursos e trajetórias religiosas. São estes justamente os fenômenos aqui tratados, enfocados a partir de uma perspectiva qualitativa que privilegia a subjetividade e não os parâmetros institucionais. Os troncos religiosos principais, com suas instituições eclesásticas, continuam a ser repositórios da tradição e fonte do capital sagrado, mas vivem grande crise de autoridade no mundo moderno plural e secularizado, em que a religião cada vez mais se torna subjetivamente relevante.

Apresentarei a seguir alguns dados quantitativos e qualitativos referentes a levantamentos por mim realizados ao longo dos últimos anos na capital paulista. Foram preenchidos questionários com membros maiores de 16 anos pertencentes a quase quinhentos núcleos familiares residentes em casas, apartamentos, cortiços ou casas de cômodos. Assim localizados os informantes mutantes ou dúplices religiosos que nos interessavam, foram feitas entrevistas, gravadas e depois transcritas, com cerca de 130 deles. Pelos levantamentos realizados nos domicílios, verificou-se que 389 dos 1064 moradores que declararam ser religiosos, ou seja, 38% do total, haviam mudado de religião ao menos uma vez. Quanto à não-exclusividade, 122 (11%) declararam participação ou cultivo de crenças de dois ou mais grupos religiosos de referência. Resumindo, entre os 1064 religiosos encontrados, 399, ou 38%, eram mutantes e/ou não exclusivos. Essa quantidade de mais de um terço dos religiosos sob essas condições tornou relevante o aprofundamento da análise desses casos.

Um primeiro aspecto chama a atenção quanto aos religiosos dúplices. Entre eles aparecem as duplicidades já constatadas desde princípios do século passado, ou mesmo antes disso, como a católica/espírita (quarenta casos, ou 10% do total) e a católica/afro-brasileira (nove casos, ou 2%). Mas aparecem também outras duplicidades francamente inusitadas, como a dos católicos/protestantes, com uma freqüência tão ou mais alta que as tradicionais (34 casos, ou 9%), além de duplicidades com religiões orientais e esoterismos, e combinações de mais de duas religiões, também com freqüência relativamente elevada (31 casos, ou 8%). Pode-se dizer, portanto, que na atualidade as duplicidades não só se mantêm como aumentam e se diversificam.

Os relatos dos depoentes são eloqüentes quanto à demonstração da peculiaridade da dinâmica de nosso campo religioso, no que diz respeito à restrita participação institucional/sacramental de seus agentes, sua intensa

circulação por diferentes grupos religiosos, o acesso a velhas e novas crenças e práticas e, ainda, no que respeita à crescente individualização do religioso, vivido em duplicidades ou mesmo multiplicidades. No entanto, ao longo de suas trajetórias, alguns mutantes religiosos retornaram de fato ao catolicismo (embora sejam raros os casos em que isso acontece com exclusividade) ou assumiram uma religião exclusiva qualquer, sobretudo dentro do subcampo protestante. Entre os casos que implicam conversão e memórias tradicionais, e aqueles outros cuja religiosidade é construída individualmente e sem, ou quase sem, participação em grupos religiosos organizados, há todo um gradiente de situações. A tendência geral é a de não haver adesões rápidas nem definitivas a uma determinada memória e ao simbólico a ela referido.

Há adesões que tendem a ser graduais, mas quase nunca definitivas, com vivências dúplices do simbólico e a admissão de atração ou de intenções de futuras incursões em outros universos. A única exceção parece ser a dos convertidos ao protestantismo. Seja ela direta, a partir do catolicismo inicial, conforme se configura na maioria dos casos, seja intermediada por uma ou mais experiências com outras religiões, a conversão neste caso tende a ser rápida, sem nenhum gradualismo. Assume-se tanto o novo grupo como seu universo simbólico simultânea e abruptamente. Não há tempo para aceitações gradativas: a evidência do poder da nova fé e a veemência do pastor que a veicula impõem decisão imediata. Os evangélicos admitem a mudança não da religião propriamente dita, mas de eclesialidade dentro do subcampo protestante.

Há, não obstante, os indecisos, inclusive entre o catolicismo e o protestantismo – é típico o caso da entrevistada indecisa entre aderir à Igreja Universal do Reino de Deus ou ao movimento carismático católico. Os dúplices católicos/protestantes não podem ser considerados como em processo lento mas definitivo de conversão do primeiro para o segundo universo religioso. Embora freqüentemente tenham freqüentado mais templos protestantes do que católicos quando migraram do Nordeste para São Paulo, justificam-no por motivos ocasionais: “Porque era mais perto de casa”. Além disso, nem sempre estão conscientes das diferenças entre eles. Essa mesma entrevistada acrescentou que em ambas as igrejas “era a mesma coisa, só falava em Deus”.

Há, ainda, os totalmente indecisos, para quem todas as religiões são boas, caminhos alternativos que conduzem ao mesmo Deus. Estes em geral não têm nem definição simbólica, a não ser a vaga crença em Deus, nem

definição institucional. Quando participam mais assiduamente de algum grupo, o fazem por motivos circunstanciais: os locais de culto são mais próximos, o louvor é bonito, acompanham amigos e parentes etc. Há ainda indecisos entre o kardecismo, os esoterismos e as religiões orientais, antigas e novas. Esses casos podem, sim, derivar de uma passagem em curso entre uma e outra experiência, entre um e outro universo simbólico, mas nada há que nos possa assegurar disso nos depoimentos colhidos. Parecem antes revelar ambigüidades, incapacidade de distinguir simbologias diversas, confusão diante do grande número de alternativas dentro do campo religioso global. Diante do múltiplo e do obscuro, procura-se muitas vezes o refúgio do que parece ser comum e evidente: no plano das crenças, Deus, no limite seres espirituais; no plano ético, a prática do bem, no limite a condenação da prática do mal; no plano funcional, o bem-estar, no limite a cura e a resolução de problemas existenciais.

O catolicismo continua sendo a grande referência religiosa da sociedade, apesar da declinante identificação dos brasileiros com ele ao longo das últimas décadas. Minhas pesquisas visaram a demonstrar como o pluralismo religioso tem se expandido, propiciando modificações no próprio catolicismo. Não apenas decresce o percentual de seus adeptos, mas eles se modificam qualitativamente, na medida em que se envolvem em duplicidades tanto tradicionais (católicos/afro-brasileiros; católicos/espíritas) como inovadoras (católicos/protestantes; católicos/outras religiões; múltíplices).

Em geral, tais retornados são católicos de formação que, mesmo após o trânsito pelo campo religioso, resistem em abdicar de suas crenças e práticas vividas na infância, adolescência ou mesmo juventude, por apego à tradição familiar. Eles não mais freqüentam missas nem se submetem aos sacramentos, a não ser eventualmente o batismo dos filhos, por meio do qual pretendem dar continuidade à tradição religiosa familiar. No mais, permanecem as devoções aos santos, especialmente a Nossa Senhora, rezas e uma moralidade cristã mínima. Contudo, na grande maioria dos casos em que os mutantes religiosos declaram-se exclusivamente católicos, são maiores suas vinculações a crenças e práticas de outras religiões que não a declarada. São vários os declarantes que eram, em crenças e/ou práticas espíritas, candomblecistas ou umbandistas, adeptos de novas religiões japonesas e mesmo protestantes. Sem excluir aqueles que revelavam, após a declaração inicial, que “a minha religião eu mesmo faço”.

Chegamos aqui ao ponto crucial que julgamos caracterizar a dinâmica do campo religioso atual, à exceção dos protestantes: o distanciamento dos

religiosos da vivência eclesial e dos sacramentos, em direção a uma vivência religiosa individualizada e solitária. Curiosamente, são os protestantes, entre os quais não há graça institucional, que apresentam alto grau de apego à denominação ou à igreja. Tal distanciamento não é novidade no caso da Igreja católica. Foi apenas com a formação de um campo religioso realmente pluralista – cujas origens remontam às primeiras décadas do século passado e que se vai consolidando ao longo das seguintes até seu ápice atual – que se tornou possível a freqüente e generalizada vivência concomitante de crenças e práticas de duas ou mais religiões ou de religiosidades pessoais construídas de fragmentos de tradições religiosas diversas. No caso dos católicos de nascença, há o encontro com os cultos afro-brasileiros agora descriminalizados e dotados de alguma legitimidade; com o protestantismo tanto histórico como pentecostal, este em suas sucessivas formas diferenciadas; com o espiritismo; com velhos e novos orientalismos e esoterismos. Esse encontro dá-se mais cedo nas regiões metropolitanas e áreas urbanas de algum porte. Apesar da forte inserção pentecostal em áreas rurais tradicionais e em frentes agrícolas pioneiras, o Brasil rural e os centros urbanos menores não são atingidos na mesma proporção.

Vimos que em áreas urbanas – conforme revelaram nossos dados – 38% dos entrevistados, em sua grande maioria católicos, trocaram de religião ao menos uma vez em suas vidas. O que é certo é que os católicos mutantes que retornaram ao catolicismo não mais são, em sua grande maioria, exclusivos em sua pertença religiosa. Uns acreditam na reencarnação e lêem livros espíritas, mesmo que não mais freqüentem centros; outros retornam aos terreiros sempre que enfrentam problemas de qualquer natureza, à procura de soluções mágicas. Outros, ainda, compartilham seu catolicismo com esoterismos e orientalismos. Por fim, alguns poucos são também protestantes ou julgam tal religião melhor que a católica, pretendendo a ela retornar algum dia. Além disso, os que retornam o fazem sem maior fidelidade à ortodoxia, ou mesmo sem nenhuma vinculação ou compromisso institucional. Criticam aspectos da doutrina da igreja, vista como autoritária e dogmática, e os agentes eclesiais são considerados interesseiros que escondem certas verdades, maus pregadores e até mesmo lascivos.

A volta ao catolicismo ou seu abandono por outro universo religioso, de qualquer forma, se faz em detrimento da convivência eclesial e sacramental. Os mutantes tendem a recusar uma membresia definida e se apegam a certas crenças e práticas que lhes pareçam adequadas a si e ao seu estilo de vida. Os espíritas em sua maioria, sejam exclusivos ou dúplices com o catolicismo,

não vêm a necessidade de freqüentar centros, ou de continuar a freqüentá-los, no caso de ter havido alguma vivência maior anterior. Basta-lhes a leitura de textos, sobretudo de Kardec, ou então uma literatura mais leve, como os romances espíritas, além de alguma participação em obras de benemerência. O mesmo se repete, com algumas poucas exceções em termos percentuais, entre os afro-brasileiros, que relutam em vincular-se aos terreiros e deixar “fazer suas cabeças” por pais-de-santo, o que criaria compromissos e dependências restritivas de suas liberdades individuais.

À exceção única dos evangélicos, a tendência principal é a desqualificação das instituições e a inexistência de *habitus* religiosos. Crenças e práticas são selecionadas de fontes religiosas diversas de acordo com critérios de conveniência pessoal. Escolhe-se aquilo que faz com que o indivíduo se sinta bem, que responde às suas dúvidas ou mesmo que lhe convém em termos de sua condição socioeconômica e nível de instrução. Isso é válido para todos independentemente da religião declarada, mas atinge com maior intensidade os adeptos de religiões orientais e esoterismos. São os budistas, os hinduístas, os adeptos de novas religiões japonesas (messiânicos, *Seicho-noie*, *Perfect Liberty*, entre outros) os que mais avançam na concepção de cenários religiosos individualizados, a partir da seleção de crenças e rituais de procedências diversas.

O pólo contrário da religião institucionalizada, sacramental, com exigências de participação regular e formadora de *habitus* religioso, cujo modelo seria a Igreja católica, não são as igrejas de qualquer confissão, centros ou terreiros, em que está presente uma vida comunitária/associativa mínima, com diferenciações hierárquicas entre oficiantes e leigos. Seu oposto lógico está na construção de religiões individualizadas cujo oficiante é o próprio leigo: “Minha religião eu mesmo faço”. Essa atitude religiosa pós-moderna também remete ao reencontro com o primordial, pois trata-se do retorno à situação de autoconsumo que, segundo Bourdieu (1974), teria precedido ao monopólio sacerdotal dos bens de salvação estabelecido no momento da plena constituição do campo religioso. Nesse reencontro do pós com o pré-moderno, cada um seleciona as crenças que lhe pareçam mais plausíveis e pratica isoladamente os rituais que lhe pareçam mais eficazes. Essa recusa do institucional decorre da recusa da “verdade pronta”, imposta pelos dogmatismos e exclusivismos. A religião é vista, e por isso valorizada, como uma busca constante em que o indivíduo vai se aprofundando no que lhe parece fazer sentido. Trata-se de uma atitude religiosa ativa, embora individual.

Há em alguns casos a frequência não muito assídua a determinados grupos, cujas mensagens e simbolismo também podem influenciar, mas que não constituem o cerne da vida religiosa. Esta dá-se no recolhimento: rezas, leituras de textos sagrados, mantras, incensos, florais, pedras coloridas, meditação. Em alguns casos permanece uma base católica, mas vai-se à igreja para rezar no silêncio de templos vazios. Há, inclusive, identificações sincréticas, como a de Nossa Senhora com a Grande Mãe ancestral. Recupera-se a magia, como a dos rituais *WICCA*, em que as bruxas são resgatadas como mulheres adoradoras da natureza e perseguidas pelo clero ao qual não se submeteram. Por fim, a exaltação dos sentidos que colocam o homem em contato com o cosmos e a estética que fala às emoções são também introduzidas. Tudo com o objetivo de harmonizar-se à natureza e alcançar-se o equilíbrio emocional, a saúde. Não deixa de ser também uma forma de auto-ajuda, um tipo de terapia que recupera as energias e auxilia nos embates da vida. Em alguns casos é vista como forma alternativa de psicanálise ou seu complemento.

As religiões citadas acima, que atuam como fontes da religiosidade individual, são também aquelas apresentadas por seus adeptos como ciências, ocultas ou não, e como filosofias, dirigidas a pessoas de qualquer religião. É a ênfase, portanto, não na verdade revelada e dogmática, mas em filosofias orientadoras da conduta individual que possibilitou o aparecimento tanto de duplicidades como da religião individualizada. Essa ausência de exclusivismo sectário abre a possibilidade da construção dos mais variados sistemas próprios e alternativos às religiões institucionalizadas, ao mesmo tempo em que, paradoxalmente, as legitima, por se reportar às suas tradições. Embora presentes e ainda predominantes em número de adeptos, no Brasil atual as religiões não mais se esgotam nas igrejas, repetindo-se aqui o fenômeno já notado por Troeltsch há um século e confirmado por Campbell há uma década, como tendência no mundo ocidental.

Creio ser a própria existência da realidade plural das religiões que propicia as condições para o desenvolvimento das duplicidades, multiplicidades e construções religiosas personalizadas. Há os mais variados templos, centros e terreiros, entre outras denominações de locais de cultos, por onde passam os mutantes religiosos em seus percursos, agregando crenças e somando rituais. Sobretudo quando estão enfrentando problemas difíceis e não encontram soluções nos canais institucionalizados, ou a eles não têm acesso, é que são convidados e levados aos locais de culto por parentes (pais, avós, tios, irmãos, maridos etc.), namorados, amigos, vizinhos, conhecidos.

Não há, entre os entrevistados, senão muito poucos casos em que a atração por uma religião ou culto tenha se dado a partir da influência da mídia. Em alguns casos de pessoas de maior nível de instrução, é a leitura, sobretudo de livros, que os põem em contato com certas religiões (kardecismo, religiões orientais, esoterismos). A maioria dos mutantes ou futuros mutantes religiosos aceita com naturalidade os convites que lhe são feitos, vai conhecer diferentes grupos, submete-se a tratamentos espirituais com esperança e sem hesitações. Há, portanto, uma predisposição favorável a conhecer, participar e submeter-se a experiências religiosas variadas, pois todas são vistas como igualmente boas e como caminhos alternativos para o mesmo Deus. E creio também que a boa receptividade aos convites e às participações provenha de certa tradição popular em considerar as diferentes religiões como equivalentes funcionais no que se refere à concessão de proteção e quanto à orientação comportamental.

Referências Bibliográficas

- BOURDIEU, Pierre. (1974), "Gênese e estrutura do campo religioso". In: _____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, pp. 27-69.
- CAMPBELL, Colin. (1997), "A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio". *Religião e Sociedade*, 18 (1).
- FOLHA DE S. PAULO. (2007), Caderno Religião, 6/5.
- GALVÃO, Walnice Nogueira. (2001), *O império do Belo Monte: vida e morte de Canudos*. São Paulo, Fundação Perseu Abramo.
- HOORNAERT, Eduardo. (1974), *Formação do catolicismo brasileiro, 1550-1800*. Petrópolis, Vozes.
- _____. (org.). (1977), *História da Igreja no Brasil*, tomo 2. Petrópolis, Vozes.
- IBGE. (1991), Censo demográfico brasileiro de 1991.
- _____. (2000), "Tendências demográficas: uma análise com base nos resultados dos censos de 1940 e 2000". *Estudos e Pesquisas*, n. 20.
- MONTEIRO, Duglas Teixeira. (1974), *Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*. São Paulo, Duas Cidades.
- OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. (1976), "Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro". *Revista Eclesiástica Brasileira*, 36 (141).
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. (1973), "O catolicismo rústico no Brasil". In: _____. *O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*. Petrópolis, Vozes.
- RIBEIRO, Boanerges. (1973), *Protestantismo no Brasil monárquico*. São Paulo, Pioneira.

TROELTSCH, Ernst. (1958), *Protestantism and progress: a historical study of the relation of protestantism to the modern world*. 1ª edição 1907. Londres, Beacon Press.

Resumo

Trajetórias do sagrado

O objetivo deste artigo é analisar a dinâmica atual do campo religioso paulistano, vista não por intermédio da pluralidade de suas organizações religiosas, nem dos posicionamentos de lideranças eclesiais ou grupais. Nele focamos os agentes religiosos individuais e suas atitudes diante do pluralismo religioso crescente, que culminou na formação de um campo altamente diversificado. Para isso selecionamos indivíduos que são mutantes religiosos, isto é, que mudaram de orientação religiosa ao menos uma vez em suas vidas, ou então que são dúplices ou múltiplos religiosos, participantes de dois ou mais universos simbólico-religiosos simultaneamente. Por meio do levantamento de suas trajetórias religiosas analisaram-se suas crenças e práticas rituais, independentemente da pertença ou não a grupos organizados. Com a única exceção dos protestantes, tanto históricos quanto pentecostais – estes um tanto diferenciados pela incorporação da magia –, ainda ancorados na concepção de um Deus transcendente e numa forte eclesialidade, podem ser detectadas tendências em direção a uma religiosidade que Troeltsch chamou de mística, o que implicaria, segundo Campbell, em sua orientalização. Os adeptos de qualquer outra religião ou então os dúplices/múltiplos aproximam-se de concepções religiosas místicas e práticas mágicas vividas na privacidade, admitem a frequência a grupos religiosos diversos e repudiam o autoritarismo clerical. As velhas tramas das duplicidades religiosas tradicionais (catolicismo/espiritismo; catolicismo religiões afro-brasileiras) ampliam-se com novas formas (católica/protestante; católica/outras religiões) e com a emergência da multiplicidade, reproduzindo à brasileira as mesmas transformações vividas há muito em todo o Ocidente.

Palavras-chave: Pluralismo religioso; Trajetórias religiosas; Duplicidade religiosa; Religião individual.

Abstract

Pathways of the sacred

The aim of this article is to analyze the current dynamic of the São Paulo religious field, seen not through the plurality of its religious organizations, nor through the positions adopted by ecclesiastical or group leaders. Instead, I focus on the individual religious agents and their attitudes in response to a growing religious pluralism and diversification. The work therefore looks at individuals who are 'religious mutants': people who have changed their religious affiliation at least once during their lives, or who are religious duplicates or multiples, participants of two or more symbolic-

religious universes simultaneously. By studying people's religious trajectories, we can analyze their beliefs and religious practices irrespective of their affiliation to specific organized groups. With the single exception of the Protestants, still anchored in the conception of a transcendent God and a strong ecclesiality (though the Pentecostals diverge slightly through their incorporation of magic), we can perceive a trend towards a kind of religiosity that Troeltsch called mystic – and which Campbell identifies as its orientalization. The followers of other religions, or the duplicates/multiplicates, tend towards mystical religious ideas and magical practices lived out in private, accept frequenting a variety of religious groups and repudiate clerical authoritarianism. The old conflicts of traditional religious duplicities (Catholicism/Spiritism; Catholicism/Afro-Brazilian Religions) have been amplified with new forms (Catholic/Protestant; Catholic/Other Religions) and with the emergence of multiplicity, reproducing in Brazilian style the same transformations experienced throughout the West for a long time.

Keywords: Religious Pluralism; Religious Trajectories; Religious Duplicity; Individual Religion.

Texto recebido e aprovado em 11/8/2008.

Lísias Nogueira Negrão é professor titular do Departamento de Sociologia da FFLCH-USP. E-mail: lisiasn@usp.br.