

2

Transformações no campo religioso brasileiro

O objetivo desse capítulo é situar a minha pesquisa no âmbito das importantes discussões acerca do fenômeno religioso no Brasil nos últimos anos. Tais discussões têm envolvido os cientistas sociais da religião em diversos debates e polêmicas. As principais discussões dizem respeito a transformações significativas no campo religioso brasileiro. Do ponto de vista estatístico, estaríamos vendo o declínio da quase absoluta hegemonia católica, assim como o declínio de uma religião tipicamente autóctone como a umbanda (Pierucci, 2006), e o surgimento de um mercado religioso altamente competitivo. Por outro lado, estaríamos diante de um reavivamento religioso, caracterizado por uma nova forma de viver a religiosidade: mais desinstitucionalizada e subjetiva, emocional, marcadamente individualista e permeada por componentes mágicos. Daí se falar tanto em “reencantamento do mundo” (Camurça, 2003), “desseccularização” (Berger, 2001) e “revanche de Deus” (Oliveira, 2005), dentre outras. Como expressão dessas mudanças quantitativas e qualitativas no campo religioso teríamos a ascensão das igrejas pentecostais e neopentecostais², o aumento dos que se declaram “sem religião”, do trânsito religioso e da religiosidade própria dos novos movimentos religiosos como a Nova Era.

Daí se poder legitimamente perguntar se essas mudanças não significariam um processo de modernização do campo religioso brasileiro, concomitante as grandes transformações sociais, econômicas e políticas que vêm ocorrendo na sociedade brasileira desde a década de 80 do século passado. Esse processo de modernização no campo religioso brasileiro seria a reorganização das instituições religiosas, das correlações de forças e posições dos atores institucionais e uma pluralização crescente dos modos de crer.

Na primeira seção deste capítulo procuro discutir a relação entre

² Adoto nesse trabalho a classificação de Paul Freston que vem se tornando corrente na compreensão do pentecostalismo no Brasil e que aponta para três ondas pentecostais: “uma referida ao momento de introdução desse movimento, na década de 1910; outra, aos anos 50; e a última, aos anos 70. Cada uma dessas ‘ondas’ seria identificada por um conjunto de denominações individuais. As principais, respectivamente: Assembléia de Deus (AD) e Congregação Cristã do Brasil (CCB); Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ), O Brasil para Cristo (BPC) e Deus é Amor (DA); IURD” (Giumbelli, 2001, 103).

modernidade e religião³. Comumente se pensou que haveria um antagonismo insuperável entre religião e modernidade, mas autores recentes vêm mostrando que a religião não desapareceu na modernidade como vaticinava-se em outras épocas, mas permaneceu e adaptou-se a própria modernidade.

Em seguida, na segunda seção, apresento e discuto os recentes dados estatísticos sobre religião no Brasil procurando ir além da leitura imediata desses dados, buscando os traços característicos da mudança qualitativa em curso no campo religioso brasileiro. Considero importante dialogar com esses dados estatísticos sobre religião no Brasil que vêm sendo divulgados pela mídia, porque escondem mais do que revelam as mudanças em curso no campo religioso brasileiro.

Por último, na terceira seção, procuro caracterizar o processo de secularização e laicização do Estado-nação brasileiro. A relação da religião com o Estado e a sociedade no Brasil tem contornos muito peculiares que fogem aos modelos clássicos da “teoria da secularização” forjada no hemisfério norte.

2.1. A religião na alta modernidade

Uma questão que constantemente retorna ao centro das discussões dos estudiosos da religião é o lugar da religião na sociedade contemporânea. A procura por se compreender e explicar as complexas e nem sempre evidentes relações que o fenômeno religioso mantém com a sociedade moderna tem conduzido a um permanente retorno aos clássicos da sociologia da religião e a uma revisão do esquema conceitual “modernidade versus religião”, e por conseqüência, da assim chamada “teoria da secularização”. O fenômeno religioso parece persistir e mesmo se intensificar na era da modernidade, contrariando os prognósticos de muitos estudiosos do século XIX e do início do século XX que vaticinaram o fim da religião nas sociedades modernas capitalistas, onde o

³ Utilizo o termo “religião” aqui nesse capítulo de forma abrangente, como sinônimo do termo “fenômeno religioso”. Um dos grandes desafios dos estudos acerca da religião no mundo moderno é a definição do objeto em questão, “a religião”, pois dependendo da definição adotada, o recorte empírico, e mesmo o arcabouço teórico, conduzem a resultados díspares. Para uma discussão sobre os usos e significados do termo “religião” no ocidente moderno, Cf. GIUMBELLI, 2002, p. 24-46.

desenvolvimento econômico e social tornaria obsoletas as crenças religiosas.

Já na segunda metade do século XX, o fenômeno religioso nas sociedades centrais do capitalismo começou a dar sinais de revitalização e posteriormente tornou-se visível através dos Novos Movimentos Religiosos da década de 60, nascidos no bojo do movimento da contracultura que espalhou-se por boa parte do mundo ocidental naquela década. Tornou-se empiricamente constatável que o fenômeno religioso se revitalizava, de modo especial, ali onde se havia previsto o seu ocaso. Mais do que simples revitalização, ele se transformava, transmutava, assumindo novas cores e tonalidades num mosaico bem diversificado e contraditório também.

É sintomático também que, a partir dos anos 70 do século XX, começassem revisões das teorias sobre a modernidade. Rápidas e intensas transformações sociais, culturais, políticas e econômicas nas sociedades centrais do capitalismo apontavam para a necessidade de se rever as concepções em voga sobre a modernidade. Não demorou muito para que se passasse a falar de “pós-modernidade” como uma forma de tematizar e explicar as mudanças que estavam em curso, como no clássico livro de Lyotard, *A Condição Pós-moderna*.

Meu intento aqui não é enveredar para uma exaustiva e extensa discussão e análise do conceito de “pós-modernidade” e da literatura a seu respeito⁴; tampouco estou preocupado com suas implicações para a teoria social. Entendo que ainda – apesar de se alardear em alguns meios que estamos presenciando o nascimento da “sociedade pós-moderna” – estamos na era moderna, período histórico da civilização ocidental iniciado na segunda metade do século XVIII, inaugurada pela Revolução Industrial inglesa e pela Revolução francesa, tendo o ideário do Iluminismo como suporte ideológico. Se a idéia de “moderno” já se encontrava presente em períodos anteriores, foi apenas com esses eventos históricos que a modernidade ganhou densidade sociológica, virou um “fato social” no jargão durkheimiano.

O que me interessa, de fato, é apresentar rapidamente as características contemporâneas da sociedade moderna ocidental, tomando como ponto de partida as análises de alguns autores acerca de importantes mudanças em curso, e as conseqüências que isso traz para a religião. Valho-me para isso dos trabalhos de

⁴ Para uma excelente introdução a essa discussão Cf. KUMAR, 2006.

Anthony Giddens e da socióloga da religião Danièle Hervieu-Léger⁵.

2.1.1. Giddens e o “Carro de Jagrená” da modernidade

Giddens vem desenvolvendo desde o início da década de 90 do século passado importantes análises a respeito da sociedade moderna e das mudanças que vem sofrendo na segunda metade do século passado (Giddens, 1991, 1997, 2002). Longe de abraçar a idéia de um advento da pós-modernidade ou de uma “sociedade pós-moderna”, ele afirma que estamos na era moderna e que a sociedade continua sendo moderna, porém estamos vivendo uma nova fase da modernidade, a *alta modernidade* ou *modernidade tardia*, em que as características básicas da modernidade se radicalizam e globalizam. Igual opinião tem Beck (1997) e Bauman (2001) ao afirmarem, cada um em seus próprios esquemas teóricos, que estamos presenciando a radicalização da modernidade, o seu triunfo. E quais seriam essas características básicas para Giddens?

Em primeiro lugar, a separação entre espaço e tempo: esses já não se relacionam por meio da mediação do lugar. “Lugar” entendido como uma localidade, cenário físico situado geograficamente. Como afirma Giddens:

Nas sociedades pré-modernas, espaço e tempo coincidem amplamente, na medida em que as dimensões espaciais da vida social são, para a maioria da população, e para quase todos os efeitos, dominadas pela “presença” – por atividades localizadas. O advento da modernidade arranca crescentemente o espaço do tempo fomentando relações entre outros “ausentes”, localmente distantes de qualquer situação dada ou interação face a face. Em condições de modernidade,

⁵ Não posso deixar de mencionar aqui os trabalhos de Zygmunt Bauman que refletem sobre o atual estágio da modernidade no mundo globalizado. Bauman iniciou suas reflexões apontando para os dilemas da pós-modernidade (1998), mas nos seus trabalhos mais recentes passou a tratar do tema da “modernidade líquida” (2001; 2004; 2007a; 2007b; 2008). A “modernidade líquida”, em oposição à “modernidade sólida”, seria uma fase nova na história da modernidade em que as instituições, padrões, códigos e regras a que os indivíduos se conformavam adquirem “fluidez” e “liquidez”; não há mais referências duradouras e sólidas, a mudança é permanente, tudo é transitório (2007b). Isso ocorre porque a lógica própria da modernidade é “derreter”, “dissolver”. Característico dessa “modernidade líquida” é o aparecimento da “vida líquida” e da “sociedade líquida”: “A ‘vida líquida’ é uma forma de vida que tende a ser levada à frente numa sociedade líquido-moderna. ‘Líquido-moderna’ é uma sociedade em que as condições sob as quais agem seus membros mudam num tempo mais curto do que aquele necessário para a consolidação, em hábitos e rotinas, das formas de agir. A liquidez da vida e a da sociedade se alimentam e se revigoram mutuamente. A vida líquida, assim como a sociedade líquido-moderna, não pode manter a forma ou permanecer em seu curso por muito tempo” (2007a, 7). Mas como sua reflexão deve muito aos trabalhos de Anthony Giddens que o antecederam, preferi focalizar esse último.

o lugar se torna cada vez mais fantasmagórico: isto é, os locais são completamente penetrados e moldados em termos de influências sociais bem distantes deles. O que estrutura o local não é simplesmente o que está presente na cena; a “forma invisível” do local oculta as relações distanciadas que determinam a natureza⁶.

Em segundo lugar, há como consequência da separação entre espaço e tempo, o *desencaixe*, entendido como “o ‘deslocamento’ das relações sociais dos contextos locais e sua rearticulação através de partes indeterminadas do espaço-tempo” (Giddens, 2002, 24). Para Giddens, há dois tipos de mecanismos que favorecem esse desencaixe, os quais ele chama de “fichas simbólicas” e “sistemas peritos”⁷. As fichas simbólicas são meios de troca com valor padrão intercambiáveis em qualquer contexto, sendo o dinheiro o melhor exemplo disso. O dinheiro põe entre parênteses tanto o tempo como o espaço ao valer como crédito e ao permitir a troca entre indivíduos que não se encontram fisicamente. Já os sistemas peritos ou especializados “põem entre parênteses o tempo e o espaço dispondo de modos de conhecimento técnico que têm validade independente dos praticantes e dos clientes que fazem uso deles”. Conforme Giddens:

Tais sistemas penetram em virtualmente todos os aspectos da vida social nas condições de modernidade – em relação aos alimentos que comemos, aos remédios que tomamos, aos prédios que habitamos, às formas de transporte que usamos e muitos outros fenômenos. Os sistemas especializados não se limitam a áreas tecnológicas; estendem-se às próprias relações sociais e às intimidades do eu. O médico, o analista e o terapeuta são tão importantes para os sistemas especializados da modernidade quanto o cientista, o técnico ou o engenheiro⁸.

Tanto as fichas simbólicas quanto os sistemas peritos dependem essencialmente da *confiança*, pois sem a mediação direta do lugar, tendo o espaço e o tempo sido postos entre parênteses, além da especialização do conhecimento, as relações entre os indivíduos acabam se baseando em algo próximo à “fé”. Discutiremos mais à frente as consequências da confiança subjacente às relações sociais na vida moderna.

A terceira característica apontada por Giddens é a *reflexividade*⁹. Ela não

⁶ GIDDENS, 1991a, p. 27.

⁷ Ibid., p. 29 et. seq.. Cf. também, Id., 2002, p. 24 et. seq.

⁸ Ibid., p. 24.

⁹ Ibid., p. 25 et. seq. Cf. também, Id., 1991a, p. 43-51.

deve ser confundida com aquele monitoramento reflexivo da ação intrínseco a toda atividade humana. Essa reflexividade moderna “consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter” (Giddens, 1991, 45). Exemplos dessa reflexividade são a difusão da teoria econômica pela sociedade, a produção e o uso de estatísticas econômicas e sociais por agências governamentais e outras, a apropriação pelo senso comum de conceitos psicológicos, etc. O conhecimento e a informação circulam de tal modo pela sociedade que proporciona às instituições sociais e aos indivíduos a possibilidade de alterarem suas práticas.

A pergunta que cabe fazer agora é qual seria o lugar da religião nesse mundo moderno, numa sociedade pós-tradicional, em que as práticas e as crenças não são mais em geral sancionadas pela autoridade da tradição e do costume, ambos fundamentados na esfera do sagrado, mas passam pelo crivo da reflexividade que as renova incessantemente?

As rápidas menções de Giddens à situação da religião na alta modernidade dizem respeito ao seu não desaparecimento e ressurgimento como resposta à questão da “dúvida” num contexto de múltiplas autoridades e à questão da moralidade da existência:

E a religião não só deixou de desaparecer. Vemos à nossa volta a criação de novas formas de sensibilidade religiosa e empreendimentos espirituais. As razões disso devem ser buscadas em características fundamentais da modernidade tardia. O que devia ter-se tornado um universo social e físico sujeito a conhecimento e controle cada vez mais seguro deu lugar a um sistema em que áreas de relativa certeza se entrelaçam com dúvida radical e com inquietantes cenários de risco. A religião até certo ponto gera a convicção que a adesão aos postulados da modernidade necessariamente interrompe – desse ponto de vista é fácil ver por que o fundamentalismo religioso tem um apelo especial¹⁰. Mas isso não é tudo. Novas formas de religião e espiritualidade representam num sentido mais básico um retorno do recalcado, pois apelam diretamente a questões relativas ao significado moral da existência que as instituições modernas tendem a dissolver inteiramente¹¹.

Como afirma Giddens, a religião não desaparece e experimenta um ressurgimento devido a características fundamentais da modernidade tardia. Os

¹⁰ A frase também está truncada no original: “Religion in some part generates the conviction which adherence to the tenets of modernity must necessarily suspend: in this regard it is easy to see why religious fundamentalism has a special appeal”. (Giddens, 1991b, 207).

¹¹ Id., 2002, p. 191-192.

sistemas especializados com seus peritos e especialistas estão presentes em todos os campos da vida moderna, mas não há uma autoridade única que abarque todos esses campos. Em consequência, não há uma autoridade “absoluta” que garanta a verdade e a segurança: a concorrência entre os diversos peritos e especialidades gera muita insegurança e incerteza para a condução da vida, já que a “dúvida radical” está na base dos sistemas abstratos que garantem a própria existência social na modernidade tardia. Apesar de a religião na modernidade ser apenas uma autoridade entre outras, ela possui a pretensão de possuir uma verdade que abarca a totalidade da existência. Indivíduos com dificuldades psicológicas de viver em um mundo de autoridades diversas em conflito buscam refúgio em sistemas de autoridade mais amplos, como a religião. É um movimento negativo, pois envolve a submissão a uma forma de autoritarismo dogmático e não a genuína relação de confiança pressuposta também na religião (Giddens, 2002, 181).

Outro elemento que favorece o ressurgimento da religião é o risco. A sociedade na alta modernidade com todos os seus sistemas de controle tornou-se, paradoxalmente, uma sociedade do risco¹². A sociedade moderna eliminou muitos perigos e problemas da sociedade tradicional, mas gerou outros incontroláveis em escala global: desastres ecológicos, atentados terroristas, acidentes nucleares, ameaças de guerra nuclear ou bacteriológica, “efeito estufa”, crises econômicas, poluição industrial, etc. Perigos ameaçadores longe do controle coletivo e individual, capazes de afetar a sociedade e o próprio desenvolvimento do eu (*self*), gerando ansiedades nem sempre administráveis pelos indivíduos¹³. Para Giddens a crise é normal na alta modernidade. Faz parte da dinâmica da modernidade a crise ser endêmica, tanto a nível individual como coletivo, sendo fruto do constante processo de mudanças contínuas e profundas que lhe é inerente. Isso

¹² Para a discussão sobre confiança, risco e segurança ontológica, Cf. GIDDENS, 1991a. p. 81-102; 126-136. Cf. também para uma discussão sobre a construção do *self*, GIDDENS, 2002. p. 39-69; 104-134.

¹³ Giddens se vale da metáfora do “carro de Jagrená” para se referir a esse mundo em descontrole gerado pela modernidade em total oposição ao otimismo das previsões iluministas: “uma máquina em movimento de enorme potência que, coletivamente como seres humanos, podemos guiar até certo ponto mas que também ameaça escapar de nosso controle e poderia se espatifar. O carro de Jagrená esmaga os que lhe resistem, e embora ele às vezes pareça ter um rumo determinado, há momentos em que ele guina erráticamente para direções que não podemos prever” (Giddens, 1991a. p. 140). “O termo vem do hindu *Jagannāth*, ‘senhor do mundo’, e é um título de Krishna; um ídolo desta deidade era levado anualmente pelas ruas num grande carro, sob cuja rodas, contase, atiravam-se seus seguidores para serem esmagados” (Giddens, 1991a, p. 133).

abre mais uma oportunidade para a religião ser um suporte ou abrigo para se enfrentar os riscos e as crises. Nas sociedades tradicionais, a religião e a magia eram um meio por excelência para se enfrentar as incertezas e os perigos; na alta modernidade elas atuavam como um recurso de emergência diante da incapacidade experimentada pelos indivíduos dos sistemas especializados em garantir *segurança ontológica*. Essa por sua vez deve ser entendida como “a crença que a maioria dos seres humanos têm na continuidade de sua auto-identidade e na constância dos ambientes de ação social e material circundantes” (Giddens, 1991, 93).

Entretanto, na teoria de Giddens, a religião e formas novas de sensibilidade religiosa representam o retorno do recalcado. Esse recalcado nada mais é do que as questões existenciais postas à margem pelos sistemas abstratos e pelo projeto reflexivo do eu (*self*); questões sobre o sentido da vida, a moralidade do agir, sobre a doença e a morte, etc. não estão no escopo dos sistemas abstratos que informam aos indivíduos apenas sobre aquilo que é mais apropriado ou adequado para seus objetivos particulares na construção constante de sua auto-identidade, e não estão interessados em dizer, do ponto de vista moral, o que é “certo” ou “errado”. É nesse aspecto que a religião encontra espaço na modernidade, pois a religião procura exatamente dar uma resposta para o significado da vida humana em sua totalidade, seu fim último, numa perspectiva ético-metafísica. Ela reaparece e tira suas forças das brechas deixadas pelos sistemas abstratos em sua lógica técnico-científica incapaz de dar sentido metafísico à vida humana. A racionalidade instrumental que perpassa a vida social moderna na medida que nega sentidos metafísicos ao mundo e à vida humana, engendra demandas no interior do *self* que encontram respostas na religião e em novas formas de religiosidade. Mas na modernidade nem esse indivíduo, marcado por um projeto reflexivo de auto-identidade, nem a religião e suas variantes, são os mesmos dos tempos pré-modernos¹⁴. Discutiremos isso mais adiante.

¹⁴ Anthony D’Andrea (2000) desenvolveu uma análise do movimento *New Age* se valendo das categorias de “alta modernidade”, “reflexividade” e “pós-tradicional” de Giddens. Para D’Andrea, a *New Age* é uma religiosidade típica da alta modernidade, uma religiosidade pós-tradicional baseada no individualismo e na reflexividade, voltada para a perfectibilidade do *self*, i.e., para o constante trabalho de aperfeiçoamento do “eu” por meio de práticas paracientíficas, técnicas psicológicas, rituais mágicos e crenças religiosas. Menos do que uma religião, a *New Age* seria um movimento que perpassa várias religiões e se alimenta de suas tradições, uma forma nova de combinar a tradição à modernidade.

Resumindo o que temos visto até agora sobre a religião na teoria da modernidade tardia de Giddens é o seguinte. A religião ressurgiu como uma fonte alternativa de segurança ontológica diante da permanente ameaça do “carro de Jagrená” da modernidade, que em seu descontrole desperta muita ansiedade existencial nos indivíduos. Com sua autoridade, a religião é capaz de aplacar, ou de manter em níveis administráveis, a dúvida radical disseminada pelos sistemas especializados. Por outro lado, a religião se torna fonte também de sentido para a vida humana, respondendo a perguntas existenciais e sobre a moralidade do agir, cumprindo um papel que os sistemas abstratos são incapazes de realizar.

2.1.2. Hervieu-Léger e o paradoxo da modernidade

Uma outra leitura possível, e mesmo complementar a de Giddens, quanto ao papel da religião no mundo moderno, é aquela feita por Danièle Hervieu-Léger, que tem procurado entender como a religião se desenvolve na modernidade, ao contrário da teoria social de Giddens mais preocupada em entender e explicar o funcionamento da alta modernidade.

Hervieu-Léger entende e explica a modernidade a partir do paradigma weberiano da racionalização crescente das diversas esferas da vida social. Para ela, a modernidade possui três características que estão intimamente ligadas ao enfraquecimento social e cultural da religião nas sociedades ocidentais (Hervieu-Léger, 1999, 29-32). A primeira característica é a ênfase dada à racionalidade em todos os domínios da ação, segundo o imperativo da adaptação coerente entre meios e fins. A racionalidade moderna exige que os enunciados explicativos passem pelo crivo da explicação científica. A segunda característica é “A autonomia do indivíduo-sujeito, capaz de ‘fazer’ o mundo no qual ele vive e de construir ele mesmo as significações que dão um sentido a sua própria existência”. A terceira característica é “um tipo particular de organização social, caracterizada pela diferenciação das instituições, especialmente na especialização dos diferentes domínios da atividade social”.

Essa diferenciação das instituições é fruto de um longo percurso e está associada ao processo de emancipação da ordem temporal da tutela da tradição

religiosa: a “laicização”. Para Hervieu-Léger:

A religião cessa de fornecer aos indivíduos e aos grupos o conjunto das referências, das normas, dos valores e dos símbolos que lhes permitem dar um sentido a sua vida e as suas experiências. Na modernidade, a tradição religiosa não constitui mais um código de sentido que se impõe a todos¹⁵.

Mas a sociedade ocidental moderna mantém uma relação ambígua com a religião, pois a sua existência deita raízes nas fontes judaico-cristãs, entre elas a noção de autonomia, que graças à Reforma Protestante, atingiu seu ápice com o calvinismo. Mas para Hervieu-Léger a relação ambivalente entre modernidade e religião é mais profunda, indo além do que as teorias da secularização podem descrever:

A “secularização” das sociedades modernas não se resume, pois, no processo de perda social e cultural da religião com a qual é confundida comumente. Ela combina, de forma complexa, a perda da influência de grandes sistemas religiosos sobre uma sociedade que reivindica sua plena capacidade de orientar ela mesma seu destino e a recomposição sob uma forma nova de representações religiosas que permitiram a esta sociedade de se pensar a si própria como autônoma.¹⁶

Hervieu-Léger chama atenção para aquilo que ela chama de “paradoxo da modernidade”:

(...) a modernidade aboliu a religião, como sistema de significações e motor dos esforços humanos, mas ela criou, ao mesmo tempo, o espaço-tempo de uma utopia que, na sua própria estrutura, permanece em afinidade com uma problemática religiosa de realização e de salvação¹⁷.

¹⁵ HERVIEU-LÉGER, 1999, p. 32-33. Tradução minha, no original: “La religion cesse de fournir aux individus et aux groupes l’ensemble des références, des normes, des valeurs et des symboles que leur permettent de donner un sens à leur vie et à leurs expériences. Dans la modernité, la tradition religieuse ne constitue plus un code de sens qui s’impose à tous”.

¹⁶ Ibid., p. 36-37. No original: “La “sécularisation” des sociétés modernes ne se resume donc pas dans le processus d’éviction sociale et culturelle de la religion avec lequel on la confond couramment. Elle combine, de façon complexe, la perte d’emprise des grands systèmes religieux sur une société qui revendique sa pleine capacité d’orienter elle-même son destin, et la recomposition sous une forme nouvelle des représentations religieuses qui ont permis à cette société de se penser elle-même comme autonome”.

¹⁷ HERVIEU-LÉGER & CHAMPION, 1986, p. 224. “No original: la modernité abolit la religion, en tant que système de significations et moteur des efforts humains, mais elle crée, en même temps, l’espace-temps d’une utopie qui, dans sa structure même, demeure en affinité avec une problématique religieuse de l’accomplissement et du salut”.

É a própria modernidade que coloca o tema da realização ilimitada do indivíduo, do atendimento de todas as necessidades para o pleno florescimento do indivíduo. A idéia de progresso humano é esse crescimento ilimitado do indivíduo e da coletividade de indivíduos, um substituto à promessa da realização do Reino de Deus da tradição judaico-cristã, uma forma secularizada de escatologia judaico-cristã¹⁸.

A modernidade nas sociedades européias construiu-se sobre os escombros da religião e assumiu o seu lugar como portadora de promessas de realização humana pela via do progresso técnico e científico que elevariam a moralidade humana. No entanto, o século XX testemunhou com suas Grandes Guerras, com o advento do totalitarismo, com as crises econômicas mundiais o cansaço, a exaustão do modelo de progresso e das promessas da modernidade. Porém, a dinâmica de inovação constante, de mudança em direção ao novo, continua no coração da modernidade; os avanços científicos e técnicos constantes, o produzir incessantemente mais continuam a recolocar e alimentar a utopia moderna de realização plena. Os valores fundamentais da modernidade – a razão, o conhecimento, o progresso, etc. – permanecem ainda no horizonte. O paradoxo da modernidade repousa nessa aspiração utópica da inovação, no imperativo da mudança, da necessidade de produzir sempre mais, de conhecer sempre mais, de comunicar sempre mais e sempre mais rápido, que são sempre reabertas na medida em que os conhecimentos e as técnicas se desenvolvem (Hervieu-Léger, 1999, 37-39).

É nesse espaço paradoxal da modernidade que a religião reencontra seu lugar:

A oposição entre as contradições do presente e o horizonte de uma realização futura cria, no coração mesmo da modernidade, um espaço de esperas, no qual se desenvolvem novas formas de religiosidade que permitem superar essa tensão: representações novas do “sagrado” ou apropriações renovadas de tradições de religiões históricas¹⁹.

¹⁸ Para uma análise mais precisa sobre a relação entre modernidade e escatologia cristã, Cf. KUMAR, 2006, p. 106-123.

¹⁹ HERVIEU-LÉGER, 1999, p. 40. No original: “L’opposition entre les contradictions du présent et l’horizon d’un accomplissement futur crée, au coeur même de la modernité, un espace d’attentes, dans lequel se développent, le cas échéant, de nouvelles formes de religiosité permettant de surmonter cette tension: représentations nouvelles de “sacré” ou appropriations renouvelées des traditions des religions historiques”.

Tem se falado de “retorno do religioso” ou de “revanche de Deus” para se referir aos Novos Movimentos Religiosos e aos reavivamentos religiosos nas religiões tradicionais. Mas esses fenômenos religiosos estão bem longe de representar uma volta ao universo religioso do passado. Eles evidenciam o caráter paradoxal da modernidade do ponto de vista da crença.

Por um lado, as grandes explicações religiosas do mundo nas quais os homens encontravam um sentido global estão desqualificadas. As instituições religiosas continuam perdendo sua capacidade social e cultural de imposição e regulação das crenças e práticas. O número de seus fiéis diminui, e os próprios fiéis “servem-se à vontade”, não somente em matéria de prescrições morais, mas igualmente em matérias de crenças oficiais. Por outro lado, essa mesma modernidade secularizada oferece, porque ela é geradora por sua vez de utopia e opacidade, as condições as mais favoráveis à expansão da crença. Quanto mais a incerteza do futuro é grande, mais a pressão da mudança é intensa, e mais essas crenças proliferam, se diversificando e se disseminando ao infinito²⁰.

Assim, a religião não desaparece na modernidade como supõe a uma certa interpretação da secularização. Ela deve ser entendida como:

(...) o conjunto dos processos de rearranjos das crenças que se produzem em uma sociedade cujo motor é a insatisfação das expectativas que ela suscita e cuja condição cotidiana é a incerteza ligada à busca interminável de meios de satisfazê-las²¹.

Para Hervieu-Léger, então, a religião na modernidade possui um lugar, mas ao mesmo tempo ela se transforma por causa desse lugar que agora ocupa. O fenômeno religioso passa a apresentar características muito específicas que retratam a ação da modernidade sobre ele.

Não é a indiferença religiosa que caracterizaria a sociedade moderna, mas a crença que escapa ao controle das grandes religiões. Isso se expressaria por

²⁰ Ibid., p. 41-42. No original: “Les institutions religieuses continuent de perdre leur capacité sociale et culturelle d’imposition et de régulation des croyances et de pratiques. Le nombre de leurs fidèles s’amenuise, et les fidèles eux-mêmes “en prennent et en laissent”, non seulement en matière de prescriptions morales mais également en matière de croyances officielles. D’un autre côté, cette même modernité sécularisée offre, parce qu’elle est génératrice à la fois d’utopie et d’opacité, les conditions les plus favorables à l’expansion de la croyance. Plus l’incertitude de l’avenir est grande, plus la pression du changement est intense, et plus ces croyances prolifèrent, en se diversifiant et en se disséminant à l’infini”.

²¹ Ibid, p. 42. No original: “l’ensemble des processus de réaménagements des croyance qui se produisent dans une société dont le moteur est l’inassouvissement des attentes qu’elle suscite, et dont la condition quotidienne est l’incertitude liée à la recherche interminable des moyens de les satisfaire”.

duas tendências: uma primeira de subjetivação e individualização das crenças religiosas, os crentes não praticantes; e uma segunda pela liberdade dos crentes de bricolar seu sistema de crenças fora de um conjunto doutrinal de crenças institucionais (“crer sem pertencer”).

A conclusão da autora é de que o campo religioso se encontra “desregulado” e hoje se pode crer sem amarras institucionais. Porém isso não quer dizer que não haja mais pertencimentos grupais e identidades confessionais. Longe disso, as crenças individuais necessitam ser expressas num grupo, produzem pequenas comunidades de crentes, nascidas do engajamento pessoal e voluntário dos indivíduos, caracterizadas pela afetividade e comunicação. Por sua vez, esse pertencimento comunitário, reativa identidades confessionais, sem que no entanto haja uma adesão plena ao corpo doutrinal da confissão religiosa.

Assim, os indivíduos bricolam suas crenças a partir do patrimônio das religiões tradicionais para dar um sentido a sua existência, o qual também se torna elemento para a construção de identidades coletivas numa sociedade cada vez mais pluralista. Individualização e subjetivação das crenças por um lado, graças à cultura moderna do indivíduo; mobilização coletiva identitária de símbolos confessionais por outro, fruto da pluralização de grupos e segmentos sociais na sociedade.

Resumindo a posição de Hervieu-Léger, podemos afirmar que a modernidade procurou substituir os horizontes utópicos da religião trazendo a perspectiva da realização e salvação para a realidade histórica imanente construída exclusivamente pela ação humana. Entretanto, o descompasso permanente entre as promessas da modernidade e suas realizações gera incertezas e crises, abrindo espaço para a proliferação da religião. Mas o fenômeno religioso na modernidade assume novos contornos, pois a individualização e a subjetivação, conseqüências da cultura do indivíduo, conduzem a uma forma nova de viver a experiência religiosa que traz como resultado a “desregulação” da religião, mormente o cristianismo, em que o poder de regulação institucional das crenças se enfraquece.

Aproximando Hervieu-Léger e Giddens é possível afirmar que a busca da realização das promessas da modernidade, via sistemas abstratos, gera incertezas e inseguranças (a insegurança ontológica), além de não responder às questões morais e existenciais que permanecem presentes no bojo da vida social. A sociedade na alta modernidade cria as condições favoráveis para o florescimento

da religião já que o descontrole do “carro de Jagrená” atinge o âmago dos indivíduos: o seu *self*, a construção de sua identidade. De fato, é esse estado permanente de crise característico da sociedade na alta modernidade que favorece a expansão do fenômeno religioso em suas múltiplas formas.

Mas a religião que floresce não é a tipicamente tradicional, e sim uma marcada pelo *self*, por uma subjetividade individual, oscilando entre a busca de segurança e a busca de sentido; mesmo as religiões tradicionais como o cristianismo e o judaísmo experimentam em seu interior movimentos de renovação em que o indivíduo e sua subjetividade estão no centro da experiência religiosa (Champion & Hervieu-Léger, 1990), experiência religiosa que escapa ao controle institucional. Cada vez mais, a instituição religiosa tradicional perde o controle sobre seus fiéis, ao mesmo tempo em que o pluralismo religioso gera novas ou resgata antigas identidades confessionais, sem contudo estarem sob a regulação institucional.

A pergunta que agora cabe fazer é se essa descrição do estado da religião nas sociedades centrais do capitalismo é válida para a sociedade brasileira. Haveria grandes diferenças entre o fenômeno religioso no hemisfério norte, especificamente nos países europeus, e o fenômeno religioso numa sociedade periférica como a brasileira? Haveria uma modernidade religiosa em curso também no Brasil, um novo rearranjo das instituições religiosas e do modo de crer? O que as recentes pesquisas sobre religião no Brasil teriam a revelar? É o que veremos na próxima seção.

2.2. As estatísticas sobre religião no Brasil

Os estudiosos da religião no Brasil desde o censo do IBGE de 1991 vêm constatando significativas mudanças no campo religioso brasileiro. Os dados do censo do IBGE de 2000 confirmaram as tendências do censo anterior: o declínio percentual do número relativo de pessoas que se declaram católicas e o aumento expressivo dos que se declaram evangélicos pentecostais e dos que se declaram sem religião.

Podemos conferir os números no Quadro abaixo:

DADOS GERAIS SOBRE RELIGIÕES NO BRASIL

Anos	População	Católicos	Evangélicos de Missão ²²	Evangélicos Pentecostais ²³	Outras Religiões	Sem Religião
1970	93.470.306	85.775.047 91,8%	4.833.196 5,2%		2.157.229 2,5%	704.924 0,8%
1980	119.009.778	105.860.063 89%	4.022.330 3,4%	3.863.320 3,2%	3.310.980 3,1%	1.953.085 1,6%
1991	146.814.061	122.365.302 83,3%	4.388.165 3%	8.768.929 6%	4.345.588 3,6%	6.946.077 4,7%
2000	169.870.803	125.517.222 73,9%	8.477.068 5%	17.975.106 10,6%	5.409.218 3,2%	12.492.189 7,4%

Fonte: Censo 2000 do IBGE

Pesquisas posteriores trabalhando sobre os números do censo de 2000 procuraram esmiuçar os dados relativos às religiões no país. O livro *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil* da equipe de César Romero Jacob (2003) apresentou a pesquisa do censo de 2000 em formato de mapas geográficos, possibilitando uma apreciação da distribuição espacial das religiões no território nacional aliada a indicadores sociais²⁴. Em 2005, a equipe do Centro de Políticas Sociais da Fundação Getúlio Vargas do Rio de Janeiro, sob a direção de Marcelo Neri, divulgou a pesquisa chamada *Retrato das Religiões no Brasil* em que trabalha os dados do censo de 2000 privilegiando modelagens econométricas e o cruzamento com outros dados de amostragem da situação ocupacional da população. Em 2006, a equipe de César Romero volta a publicar mais um estudo, *Religião e sociedade em capitais brasileiras*, descendo a nível mais micro ao focar de perto as regiões metropolitanas de 19 capitais²⁵, numa

²² As principais igrejas evangélicas de missão no Brasil segundo o censo: Batista (37,31%), Adventista (14,27%), Luterana (12,53%), Presbiteriana (11,57%), Metodista (4,02%) e Congregacional (1,76%).

²³ As principais igrejas evangélicas pentecostais no Brasil segundo o censo são: Assembléia de Deus (47,47%), Congregação Cristã do Brasil (14,04%) e Universal do Reino de Deus (11,85%) que abarcam $\frac{3}{4}$ dos fiéis pentecostais. Em seguida temos Evangelho Quadrangular (7,44%), Deus é Amor (4,37%) e Maranata (1,56%).

²⁴ O grande mérito do trabalho de César Romero e sua equipe é esmiuçar a distribuição estatística em conjunto com a variável território associando-a aos indicadores sociais. Para uma explicação do método e do processo de construção desses dados de seus trabalhos Cf. JACOB, 2004, 126-151.

²⁵ As capitais estudadas foram: Manaus, Belém, São Luís, Teresina, Fortaleza, Natal, Recife,

análise de zonas e bairros.

Em 2007, por ocasião da visita do Papa Bento XVI ao Brasil, o Instituto Datafolha divulgou pesquisa realizada em março com pessoas com mais de 16 anos e obteve os seguintes números: Católicos 64%; Evangélicos pentecostais 17%; Sem religião 6%; Evangélicos não-pentecostais 5%; outras religiões 5%; Espíritas kardecistas 3%²⁶. Entretanto, a pesquisa também revela uma diminuição na taxa de decréscimo das pessoas que se declaram católicas como na taxa de aumento daquelas que se declaram evangélicas pentecostais na atual década.

Mariz & Machado (1998) referindo-se aos dados do censo de 1991, fazem algumas observações que também são válidas para o censo de 2000 e pesquisas similares. Primeiro, observam as autoras, os dados não falam sobre as práticas e crenças dos entrevistados. Tratando-se do Brasil onde é notória a distância entre o modo como cada fiel vive sua crença e a doutrina oficial da instituição religiosa a qual pertence – e isso é mais evidente ainda no catolicismo – e onde as pessoas possuem uma dupla pertença a instituições religiosas – vide o caso dos católicos que praticam cultos mediúnicos e dos adeptos de religiões afro-brasileiras que se declaram católicos – os dados estatísticos apreendem apenas alguns traços do fenômeno religioso no Brasil, e podem mesmo induzir ao erro interpretativo. A segunda observação é quanto à categoria “sem religião”. Ela não significa ateu ou pessoa desprovida de religiosidade. Como afirmam as autoras:

Não se deve assumir que, em qualquer pesquisa, os que se dizem sem religião sejam ateus – totalmente secularizados e desprovidos de qualquer religiosidade. Os que se declaram sem religião não estão declarando que não possuem crenças religiosas ou que abandonaram qualquer prática. Podemos interpretar que se dizer ‘sem religião’ significa, na verdade, uma não adesão a uma instituição ou identidade religiosa: uma rejeição à religião institucionalizada²⁷.

Marcelo Camurça referindo-se aos dados do censo observa que:

A questão está em compreender que a ‘realidade dos números’ proveniente da análise estatística, quando se trata da ‘realidade social’ – e principalmente da realidade social do fenômeno religioso, sinuoso e polissêmico – não é um ‘espelho

Maceió, Salvador, Belo Horizonte, Vitória, Rio de Janeiro, São Paulo, Curitiba, Florianópolis, Porto Alegre, Campo Grande, Goiânia e Brasília.

²⁶ *Folha de São Paulo* Especial Religião, domingo, 6 de maio de 2007, p. 2.

²⁷ MARIZ & MACHADO, 1998, p. 22.

cristalino' que reflete a imagem do *real*²⁸.

A ilusão dos dados estatísticos é fazer crer que a realidade está inteiramente expressa nos números apresentados, mas, em se tratando de uma realidade social tão sinuosa e polissêmica como o fenômeno religioso, essa pretensão é, de fato, enganosa. É necessário mudar o olhar sobre esses dados apresentados. Segundo Camurça:

A sutileza está em passar de uma *sociometria*, ou seja, o juízo de que a realidade *tal e qual* está espelhada nesses números, a uma *semântica*, ou seja, à interpretação dos múltiplos significados que se escondem por trás dos níveis mais explícitos das respostas dos entrevistados²⁹.

É procurar olhar através das “declarações espontâneas” dos entrevistados do censo os silêncios, as lacunas, as contradições e as interdições presentes nas respostas. Se não, estaremos reificando o real e obscurecendo uma compreensão mais adequada, por exemplo, do “fenômeno dos sem religião”, ao acreditarmos que os que se identificam com a categoria “sem religião” do censo são partidários do ateísmo ou não possuem nenhum tipo de religiosidade. Também podemos cair na sociologia espontânea da mídia e de alguns analistas que vêm nos dados do censo um processo de “descatolicização”, confundindo o enfraquecimento institucional da Igreja Católica – sua hierarquia – com o fim de uma “cultura católica” que permeia boa parte ainda da vida sociocultural brasileira³⁰. A realidade social do fenômeno religioso é mais complexa e exige, portanto, um tratamento mais qualitativo para trazer algum significado relevante aos dados estatísticos³¹. Em se tratando de dados estatísticos sobre o fenômeno religioso no Brasil, todo o cuidado é pouco³².

²⁸ CAMURÇA, 2006, p. 46.

²⁹ Ibid., p. 46.

³⁰ Cf. NERI, 2005, p. 58-59. Falar de “descatolicização” é ler a realidade do fenômeno religioso a partir dos dados imediatos dos números obscurecendo uma apreensão mais ampla dos múltiplos aspectos em jogo do fenômeno religioso no Brasil contemporâneo. O catolicismo brasileiro é menos uma filiação a uma instituição religiosa, e mais a adesão a um conjunto de crenças e práticas em boa parte à margem do catolicismo oficial da hierarquia, marcadas por um *ethos* sincrético que une religiões mediúnicas e rituais da encantaria.

³¹ Um bom exemplo de uso de dados estatísticos como ponto de partida para um estudo mais qualitativo do fenômeno religioso se encontra no trabalho de Regina Novaes (2006). Para outros exemplos, Cf. CAMURÇA, 2006, p. 35-48. Para uma análise das dificuldades envolvidas no censo sobre religião no Brasil, Cf. MAFRA, 2004, p. 151-159.

³² Foi exatamente isso o que pretendeu a pesquisa realizada pelo Centro de Estatística Religiosa e

E de que modo podemos entender esses dados construídos pela estatística do Censo? Quais são os aspectos do campo religioso que podem ser captados nessas pesquisas? Partindo do Censo de 1991 – cujas tendências se viram confirmadas no Censo de 2000 – Mariz & Machado (1998) apontam para duas transformações paradoxais do campo religioso brasileiro: um crescente pluralismo institucional, expresso pelo florescimento de igrejas evangélicas (pentecostais) e no seu fortalecimento enquanto instituições competitivas, e uma desinstitucionalização religiosa onde parte da população vem abandonando a identidade religiosa institucional sem aderir a outra.

Partindo do Censo de 2000 e de pesquisas mais recentes sobre a religiosidade juvenil, Regina Novaes identifica “o entrelaçamento de três tendências” presentes no universo contemporâneo dos jovens:

- a) forte disposição para o trânsito religioso e para novas combinações sincréticas;
- b) diminuição da transferência religiosa intergeracional e ênfase na escolha individual (seja para declarar-se ateu ou agnóstico; seja para mudar de religião e seja, até, para permanecer na religião dos pais);
- c) ampliação das possibilidades para o desenvolvimento de religiosidade sem vínculos institucionais (como interregno entre pertencimentos religiosos ou como ponto de chegada)³³.

Camurça (2006), interpretando os dados do Censo de 2000, afirma que há a presença de tendências modernizantes no campo religioso representadas pela multiplicidade de ofertas religiosas e liberdade de escolha. A presença significativa de evangélicos (pentecostais) e dos “sem religião” seria um sintoma dessas tendências. Igualmente a atuação do movimento das CEBs e da Renovação Carismática Católica representa essas tendências no âmbito católico (Camurça, 2006, 38-39). Por outro lado, há uma permanência da religiosidade tradicional católica presente nos números do censo na região Nordeste e em Minas Gerais, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, em que o catolicismo é francamente majoritário e onde os evangélicos possuem o mais baixo percentual. Isso faz com tenhamos que relativizar as interpretações fáceis e corriqueiras de oposição entre “tradicional” e “moderno”, “urbano” e “rural”, “catolicismo popular” e “catolicismo das Ceb’s”, etc (Camurça, 2006, 41 et. seq.).

Investigações Sociais (CERIS) ao investigar o perfil do catolicismo em várias regiões metropolitanas brasileiras. O objetivo era qualificar os diversos conteúdos das crenças dos católicos. Cf. SOUZA & FERNANDES, 2002.

³³ NOVAES, 2006, p. 145.

Outro aspecto a que chama atenção o autor é para o sincretismo religioso (Camurça, 2006, 45). Aliado ao tradicional sincretismo de crenças e práticas característico do campo religioso brasileiro, algo já afirmado por Pierre Sanchis (1997), há a existência de um sincretismo pós-moderno presente “nas chamadas religiosidades do *self*, marcadas por uma tônica individualista e subjetivista”, muito próprio do universo da Nova Era. Mas como o Censo não esmiúça as respostas dos entrevistados, cai na categoria dos “sem religião” esse contingente de sincréticos pós-modernos. Com isso, mais uma vez, longe de representar um aumento do indiferentismo religioso, o aumento percentual da categoria “sem religião” representa o surgimento de uma “religião invisível”, “marcada pela desfiliação dos indivíduos das instituições religiosas e a opção destes por uma religiosidade própria, montada a partir das ofertas de um ‘mercado religioso’”. A conclusão do autor “é que no Brasil, em termos de fenômeno religioso enquanto expressão social, cultural e simbólica, o que parece ser mais significativo são os *modos de crenças* do que as religiões nominais” (Camurça, 2006, 45).

Cruzando as percepções desses pesquisadores podemos afirmar o seguinte: somado aos tradicionais duplo pertencimento institucional e sincretismo religioso, emerge no campo religioso brasileiro um “mercado religioso” institucional competitivo que favorece os múltiplos pertencimentos e o intenso trânsito religioso. Tanto o trânsito religioso³⁴, como a desfiliação dos indivíduos das instituições religiosas apontam para o aparecimento de um modo novo de viver a religiosidade no Brasil calcado nas escolhas individuais subjetivas. É o indivíduo a partir de sua subjetividade, e não de uma tradição, que escolhe seu pertencimento institucional e o modo de crer. Esse modo de viver a religiosidade não é dominante no campo religioso brasileiro, mas já é significativo, e longe de estar concentrado em alguma região geográfica do país, de ser uma exclusividade de uma determinada religião, de uma classe social, ela perpassa todo o espaço social. Percebe-se uma presença mais significativa dessa forma de religiosidade nas principais regiões metropolitanas, indicador de uma dinâmica social muito própria do espaço metropolitano contemporâneo.

A essa religiosidade calcada na autonomia do sujeito poder-se-ia chamar de “religiosidade pós-moderna”, mas não nos enganemos ao pensarmos que a

³⁴ Cf a pesquisa realizado pelo CERIS sobre o fenômeno do trânsito religioso e as conclusões da equipe (Fernandes, 2006).

existência de tal religiosidade significa que a sociedade brasileira – e o campo religioso em particular, estariam entrando numa era “pós-moderna”. Como tem afirmado Sachis (1997, 1999, 2001), o campo religioso brasileiro é habitado por dinâmicas tanto tradicionais, modernas e pós-modernas que se imbricam e mutuamente se influenciam, evidenciando como o campo religioso vem se complexificando desde as últimas décadas do século passado.

O mais importante é notar como o fenômeno religioso no Brasil não declina, mas passa por uma transformação que redimensiona o papel das instituições religiosas, agora colocadas num mercado religioso competitivo, e o modo de crer dos fiéis, que cada vez mais vai se individualizando e subjetivando, dando oportunidade para bricolagens e pertencimentos múltiplos ou temporários. Não uma diminuição do crer entre os brasileiros como podemos interpretar pelos dados estatísticos, mas uma pluralização crescente dos modos de crer e um leque mais amplo de possibilidades para o trânsito religioso.

2.3. Secularização “à brasileira”?

Esse quadro do fenômeno religioso no Brasil evoca as análises de Hervieu-Léger e Giddens ao apontar para um processo de desregulação institucional – no caso, a Igreja Católica – e individualização e subjetivação do crer, que revela a outra face da moeda: o papel do *Self* na experiência religiosa contemporânea. Entretanto, há que se ter o cuidado de não enquadrar de imediato a sociedade brasileira dentro do esquema da modernidade. O processo de formação de nosso Estado-nação foi tardio e seguiu caminhos bem diferentes daqueles percorridos pelas nações européias tidas como protótipos da modernidade. Nossa modernidade é periférica, constituída nas franjas das sociedades capitalistas centrais, em permanente processo de importação de instituições, numa condição de subalternidade. Somos uma “outra modernidade” que operacionaliza as instituições da modernidade num registro diferente do originário (Carvalho, 2002).

Por isso, as reflexões de Giddens e Hervieu-Léger precisam ser matizadas e contrapostas às pesquisas empíricas sobre a realidade brasileira. O “carro de

jagrená” de Giddens pode estar globalmente em descontrole – mais precisamente nos países centrais do capitalismo – porém os seus efeitos no Brasil provavelmente são desiguais e interagem com questões locais. O efeito das mudanças sociais sobre o campo religioso ainda está para ser devidamente estudado, mas é indubitável que o vertiginoso e desordenado processo de urbanização das últimas décadas, associado com a falência do modelo nacional-desenvolvimentista e a entrada em cena do modelo de desenvolvimento via mercado potencializaram situações de pobreza e desigualdade social que podem ser uma das causas para o *boom* do pentecostalismo evangélico (e indiretamente, do católico). “O mundo em descontrole” no Brasil, talvez seja menos a chegada da alta modernidade, com suas instituições e crises, e mais a inserção subordinada do país no mercado global, com o conseqüente desmonte dos arranjos institucionais e sociais constituídos durante a era nacional-desenvolvimentista.

Ao que me parece, o campo religioso brasileiro, segundo podemos aferir das pesquisas, vai se diferenciando internamente com o aparecimento de novas instituições religiosas (as micro ou nano igrejas evangélicas), novas identidades religiosas (“o evangélico”, “o católico renovado” e o “sem religião”), a intensificação do trânsito religioso, novas possibilidades sincréticas e novos modos de crer. Uma situação de pluralidade religiosa que traz a questão do pluralismo religioso para uma disputa dentro do próprio campo religioso como do campo político. Mais precisamente, a Igreja Católica, e depois, os cultos afro-brasileiros, são os mais afetados com a pluralização. Haveria uma certa desinstitucionalização, como diz Hervieu-Léger, mas é algo que atinge quase inteiramente a Igreja Católica, exatamente por ter sido e continuar sendo, a grande instituição religiosa dentro do campo religioso brasileiro. De fato, o que está em curso é uma recomposição desse campo, rumo a uma situação inteiramente nova, em que a equação (quase um mito de origem) “brasileiro = católico” não encontra mais respaldo imediato.

As instituições religiosas se multiplicam quase ao infinito, graças ao movimento pentecostal evangélico, que gera igrejas em cada esquina numa competição por fiéis. Mas se as igrejas evangélicas pentecostais estão nessa competição por fiéis, não apenas entre si, mas sobretudo com os cultos afro-brasileiros, também se encontram em luta por privilégios junto ao poder público, visando capturar os antigos privilégios da Igreja Católica para si, o que se pode

perceber da atuação de parlamentares evangélicos nos diversos níveis do legislativo. Isto põe em xeque a teoria que afirma que a religião na modernidade foi colocada na esfera privada. No Brasil, e na América Latina em geral, a religião, mais precisamente a Igreja Católica, sempre esteve de algum modo na esfera pública. O que se percebe hoje no Brasil é que a privatização e subjetivação das crenças, com o conseqüente enfraquecimento do controle institucional, não representa um enfraquecimento ou evasão das instituições religiosas da esfera pública. Muito pelo contrário, é cada vez maior a presença da religião, das instituições religiosas na esfera pública, seja no âmbito da participação política, via representação política (Miranda, 1999; Burity & Machado, 2006; Machado, 2006) seja no âmbito da participação social, por meio de organizações da sociedade civil (Burity, 2006). Tal cenário apresenta-se como um desafio à clássica teoria da secularização, em que previa-se o confinamento da religião à esfera privada e a autonomia da esfera política face às demandas das instituições religiosas e às crenças dos atores políticos (Mouffe, 2006). Não é o que vem acontecendo no Brasil.

Diante de tal cenário é possível perguntar se, de fato, houve ou há um processo de secularização na sociedade brasileira e quais poderiam ser suas características. No nível sociocultural, a sociedade brasileira não é menos religiosa do que no século XIX, apesar da religião não ser mais a “legitimadora do todo social”, mas começa a sinalizar para novos modos de viver a religiosidade, onde o papel da escolha individual segundo os critérios da subjetividade passa a ser cada vez mais importante. Assim pode ser entendido o “processo de secularização” atualmente em curso no Brasil: um processo de recomposição das instituições e crenças religiosas face à uma sociedade que gradativamente vai se complexificando e diferenciando-se, gerando um pluralismo maior de grupos e classes sociais, e que põe um acento cada vez maior no papel do indivíduo como sujeito normativo da vida social.

Por outro lado, esse processo não significa o afastamento da religião da esfera pública: muito pelo contrário, percebe-se o aumento da participação das instituições religiosas na esfera pública. A esfera pública tem testemunhado a crescente visibilidade de atores oriundos do campo religioso, com vínculos institucionais diretos ou indiretos, que atestam a vitalidade do pertencimento religioso como uma identidade social válida. Professar algum credo ou

pertencimento religioso em público, e mesmo atuar a partir dele na esfera pública, não é algo mal visto no Brasil. Ao contrário, pode ser fator de aglutinação de adesões, apoio ou, simplesmente, de votos.

Uma explicação para essa aparente contradição, pois dentro do esquema da teoria da secularização “modernização=declínio da religião”, seria os pressupostos eurocêntricos da teoria, ou seja, na concepção de mundo liberal que a informa. Subjacente a ela está uma certa concepção de separação entre o público e o privado que não se coaduna com a concepção vigente no Brasil. A construção da separação entre público e privado no Brasil além de recente, seguiu caminhos outros do que aquele percorrido na Europa. A nossa modernização periférica não retirou a religião da esfera pública e a confinou no mundo privado, mas tão somente buscou, em moldes liberais, construir a separação política entre Estado e Religião, ou seja, entre Estado e Igreja Católica. A presença da religião na esfera pública estaria regulada tomando-se a Igreja Católica como modelo, por essa ser a religião majoritária dos brasileiros (Giumbelli, 2002). Com isso, é confirmada como religião oficiosa do país e interlocutora única e privilegiada com o Estado. Ao contrário da traumática separação entre Igreja e Estado ocorrida na França, em que a Igreja Católica era um inimigo a ser derrotado, aqui no Brasil, a separação foi útil para a Igreja Católica e para o Estado ao por fim ao antigo sistema do Padroado e possibilitar o desenvolvimento institucional de ambas as partes, a ponto de poderem mais à frente, com a era Vargas, constituírem uma aliança. Podemos chamar essa situação peculiar de “aspecto político” da nossa “secularização à brasileira”: a religião que não deixa de ter um papel importante frente ao Estado. E é esse papel que se encontra em jogo na disputa entre as diversas igrejas evangélicas pentecostais com a Igreja Católica.

Mas o que culturalmente legitima que atores da esfera religiosa possam encontrar espaço no campo político e na esfera pública? A resposta se encontraria na matriz cultural brasileira, forjada com fortes elementos religiosos, não oriundos do catolicismo oficial, mais racionalizado e desencantado, mas do sincretismo popular católico, feito de uma amálgama de crenças e ritos de raízes indígenas e africanas, que privilegia a íntima relação e troca entre o mundo visível e o invisível, entre o mundo dos vivos com o mundo dos entes espirituais. Haveria uma homologia estrutural entre anjos, demônios, santos, orixás, encostos, pombas-giras e almas que constituiria no Brasil uma religiosidade que favorece o

transe mediúnico e a possessão. A comunicação com esse mundo espiritual como via de solução de problemas mais diversos, desde questões privadas – doenças, assuntos amorosos – até questões políticas – bênçãos ou “trabalhos” para se ganhar eleições ou vencer disputas políticas – atesta que a ligação entre o campo religioso e o campo político é forte, que esse campo religioso é ainda profundamente encantado, mágico e englobante do campo político. A cosmologia presente no campo religioso é facilmente mobilizada para angariar dividendos no campo político. Não é de se estranhar, portanto, que alguma aura messiânica possa estar presente em partidos políticos e movimentos de esquerda, ou manipulações maniqueístas – o bem contra o mal – e demonização de adversários políticos funcione no campo político. Essa faceta tradicional e não-moderna da cultura brasileira no campo religioso, convive com os aspectos modernos citados acima de individualização e subjetivação das crenças, e é ela que tem permitido uma forma de ligação com a política como temos vistos mais recentemente. Como afirma Pablo Semán se referindo às sociedades latino-americanas:

[...] o lado culturalmente “não moderno” das sociedades latino-americanas contemporâneas é uma base, um plâncton que nutre o impulso religioso que se projeta na esfera pública ou pode ser trazido a ela pelos apelos de políticos e candidatos. Não é por acaso que o eleitorado popular responde tanto a apelos que sublinham a santidade do candidato quanto a possibilidade de ele ser metaforizado ou referido diretamente como um “homem de Deus latino-americanas não apenas implica a existência de uma forte visão cosmológica, mas também uma perspectiva que entende a divisão entre público e privado de uma forma muito diferente da tradição liberal, que instaura essa divisão e que leva”. Ainda mais quando se considera que essa faixa “não moderna” das sociedades a ver esse homem de Deus ao mesmo tempo como um bom pai de família. Do ponto de vista “tradicional”, público e privado conectam-se fluidamente através de formas de entender os papéis familiares, que chamamos privados³⁵.

Em um campo religioso marcado pela cosmologia da encantaria, um fato histórico singular foi o aparecimento no subcampo católico de um movimento profundamente desencantado como o das CEBs, que destoou dessa cosmologia ao pôr o acento na ação humana na história e nos componentes éticos em vista ao compromisso social e participação política. Na verdade, a Ação Católica iniciou esse processo no final dos anos 50, mas foram as CEBs que o estenderam a um número mais amplo de pessoas do campo e da cidade nos anos 70. O viés

³⁵ SEMÁN, 2006, p. 21-22.

racionalizador das CEBs e da Teologia da Libertação que a deu suporte afirmava a necessidade de se racionalizar a conduta individual e coletiva por meio de uma práxis voltada para ação transformadora do mundo, da sociedade.

Esse “novo jeito de ser igreja”, como costumava-se dizer entre seus militantes, teve grande apelo popular, e tinha uma forte orientação democratizante das relações intraeclesiais, e buscava a realização do Reino de Deus, um reino de justiça face a exploração do pobre, oprimido pelos poderes econômicos e políticos. Todo o movimento de resistência à ditadura militar, de redemocratização e, atualmente de consolidação da democracia está marcado pela presença de militantes ou ex-militantes das CEBs ou de simpatizantes delas que se sentiam inspirados pela Teologia da Libertação.

A conquista e ampliação da cidadania no Brasil e o fortalecimento da sociedade civil nas últimas décadas não podem ser entendidas sem a participação de uma militância católica que fez do engajamento social e político uma forma de dar testemunho de sua fé cristã. Uma grande virada, pois a história da cidadania no país mostra como o catolicismo aqui vigente até o Concílio Vaticano II esteve sempre em afinidade com uma visão orgânica e hierárquica da sociedade, que favorece o autoritarismo e o corporativismo, e legitima um Estado como demiurgo e regulador do mundo social. É o que será visto no próximo capítulo.