

2.

Apresentação das Pesquisas sobre Mobilidade Religiosa

O Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (CERIS), a pedido da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) desenvolveu uma pesquisa sobre o “trânsito religioso” em nosso país. Esta tinha como objetivo mapear os motivos e características da mudança de religião na população adulta brasileira (maior de 17 anos de idade) considerando que o universo religioso brasileiro vem mudando gradativamente nas últimas décadas.

Durante o ano de 2004 foram coletados todos os dados referentes a esta pesquisa. Ao todo, foram considerados na tabulação 2.870 questionários referentes a 23 capitais brasileiras e 27 municípios¹.

Nesta pesquisa pode-se constatar que o campo religioso passa por uma transição e torna-se cada vez mais plural. O sociólogo Luiz Alberto Gómez de Souza, que na época era o diretor executivo do CERIS, analisando outra pesquisa realizada no ano de 2002 pelo mesmo Centro, na qual se procurava delinear algumas tendências do modo de ser católico hoje, afirmava:

É possível que estejamos no meio de uma ‘crise secular’ de transição para outra época. Velhas certezas e hábitos se dissolvem, novas experimentações chegam titubeantes e inseguras².

Em consonância com este pensamento, a própria Igreja reconhece que está vivendo em um tempo de mudanças. A V Conferência Latino-Americana e Caribenha

¹ Os municípios que participaram da pesquisa foram: Canudos do Vale (RS), Mato Verde (MG), Duque de Caxias (RJ), Rio de Janeiro (RJ), Niterói (RJ), Curitiba (PR), Salvador (BA), Goiânia (GO), São Paulo (SP), Fortaleza (CE), Viana (ES), Guarulhos (SP), Presidente Tancredo Neves (BA), Boa Vista (RR), Guarujá do Sul (SC), Porto Alegre (RS), Pedra Azul (MG), Balneário Pinhal (RS), Brasília (DF), Campo Grande (MS), Correia Pinto (SC), São Geraldo da Piedade (MG), Macapá (AP), Rio Grande (RS), Florianópolis (SC), Recife (PE), Limeira (SP), Vila Maria (RS), Pontes Gestal (SP), Gentil (RS), Aracruz (ES), Tamboril (CE), Maceió (AL), Santa Helena Goiás (GO), Canhotinho (PE), Cuiabá (MT), Natal (RN), Pedra Lavrada (PB), Belém (PA), Três Arroios (RS), Loreto (MA), Teresina (PI), João Pessoa (PB), Rio Branco (AC), Januária (MG), Palmas (TO), Imperatriz (MA), Manaus (AM), Paiva (MG), Belo Horizonte (MG).

² SOUZA, Luiz Alberto Gomes de. **Catolicismo em tempos de transição**. In: Coleção CERIS. Desafios do Catolicismo na cidade – Pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras: São Paulo: Paulus, 2002.

(que aconteceu em Aparecida, em 2007), em seu documento final reconheceu esta realidade que o sociólogo apresentou. Assim diz o documento:

Vivemos uma mudança de época cujo nível mais profundo é o cultural. Dissolve-se a concepção integral do ser humano, sua relação com o mundo e com Deus; “aqui está precisamente o grande erro das tendências dominantes do último século [...] Que excluem Deus de seu horizonte, falsificam o conceito da realidade e só podem terminar em caminhos equivocados e com receitas destrutivas. Surge hoje, com grande força, uma sobrevalorização da subjetividade individual. Independentemente de sua forma, a liberdade e a dignidade da pessoa são reconhecidas. O individualismo enfraquece os vínculos comunitários e propõe uma radical transformação do tempo e do espaço, dando um papel primordial à imaginação. Os fenômenos sociais, econômicos e tecnológicos estão na base da profunda vivência do tempo, ao que se concebe fixado no próprio presente, trazendo concepções de inconsistência e instabilidade. Deixa-se de lado a preocupação pelo bem comum para dar lugar à realização imediata dos desejos dos indivíduos, à criação de novos e, muitas vezes, arbitrários direitos individuais, aos problemas da sexualidade, da família, das enfermidades e da morte³.

Este parágrafo resume a realidade não somente da América Latina e Caribe, mas de grande parte da humanidade, já que vivemos em um mundo plural. A “mudança de época” é tão acelerada que todos, pessoas e instituições, precisam se atualizar, reavaliando suas posições. Este momento histórico é de decisões que marcarão a direção por vários séculos.

Na realidade, estamos diante de uma situação nova, na qual os modelos anteriores já não se aplicam. O sistema político não funciona. O mesmo ocorre com a educação e a organização da saúde. A vida econômica entrou em uma fase de transição, de cujo fim ninguém conhece. O trabalho está em plena mutação. E no que tange à religião e à religiosidade, há uma verdadeira mudança no Continente Latino-Americano e Caribenho. O Documento de Aparecida não trata da mobilidade religiosa como tal, mas constata aquilo que os dados da pesquisa do CERIS realizou, ou seja, uma supervalorização da subjetividade individual. Quanto à religião, que passa a ser uma opção pessoal e não uma tradição familiar, como anteriormente

³ V CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO AMERICANO E DO CARIBE. Documento de Aparecida, CNBB, São Paulo, Nº 44. A partir de agora em diante será abreviado para DA.

encarada. “Deixa-se de lado a preocupação pelo bem comum para dar lugar à realização imediata dos desejos dos indivíduos”⁴.

Pode-se afirmar que esta pesquisa do CERIS é pioneira, pois ainda não se tinha produzido dados em nível nacional que expressassem a realidade religiosa brasileira e auxiliassem na compreensão dos processos motivadores desta ação. E é por isso que, neste trabalho, ainda vamos cruzar os dados das pesquisas do CENSO 2000, CERIS 2002 e 2004, sendo esta última a base de todo o estudo, pois assim pode-se melhor apresentar a situação do trânsito religioso brasileiro.

2.1

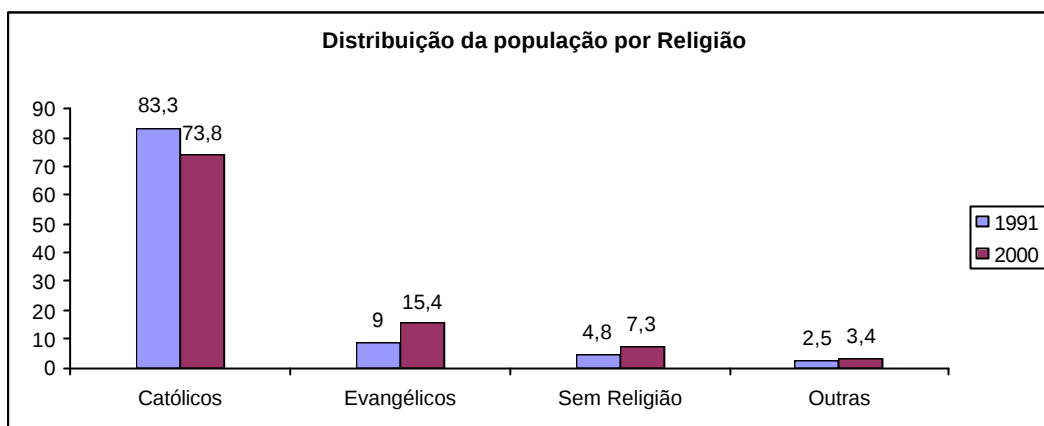
Estudo Comparativo das Pesquisas

Estudos datados do fim dos anos 1990 a respeito da conjuntura religiosa atual sublinhavam que a situação da Igreja Católica na América Latina deixou de ser hegemônica e passou a contemplar o confronto com um universo religioso que cresce exponencialmente⁵ e com uma tendência de fragmentação religiosa.

Especificamente no Brasil, se tem visto um declínio relativo de pessoas que se declaram católicas e um crescimento de evangélicos de cunho pentecostal e neopentecostal. Pode-se perceber no gráfico abaixo justamente alguns números. Em 1991 haviam 83,3% de católicos e 9% de evangélicos na sociedade brasileira. No censo de 2000, a proporção de católicos caiu até aos 73,8% enquanto que os evangélicos totalizavam 15,4%. E no campo protestante, os que mais crescem são os evangélicos neopentecostais.

⁴ Idem, 44.

⁵ BASTIAN, Jean Pierre. **La mutación religiosa de América Latina – para uma sociologia del cambio social em la modernidad periférica**. México: Fundo de Cultura Econômica, 1997.



Fonte: CENSO DEMOGRÁFICO 2000

Também chama a atenção, não somente a queda do número dos católicos e o crescimento dos evangélicos, mas o crescimento dos sem-religião. O último CENSO 2000 identificou ainda um processo de desinstitucionalização⁶, ao constatar que os que se declararam sem-religião saltaram de 4,7% em 1991 para 7,4% em 2000⁷, dados que serão aprofundados no próximo subcapítulo.

Tabela 1: Tempo Que Está na Religião

Tempo que está na religião	População	%
Há menos de 1 ano	2497845	2,1
Há menos de 4 anos	8234517	7,0
Há menos de 7 anos	6013719	5,1
Há menos de 10 anos	2970262	2,5
Há 10 anos ou mais	7938566	6,7
Desde que nasceu (não mudou)	80494778	68,3
Sem informação	9633166	8,2
Total	117782854	100

Fonte: CERIS – Mobilidade Religiosa no Brasil – 2004

Examinando a tabela acima, que apresenta o resultado da pesquisa do CERIS/2004 e que tentou conhecer a própria mobilidade no Brasil, constatou-se que

⁶ Termo que demonstrar o abandono da Instituição. Não quer nenhum vínculo.

⁷ Cf. MARTINS, Andréa Damacena. **Crenças e motivações religiosas**. In: Coleção CERIS. Desafios do Catolicismo na cidade – Pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras. São Paulo: Paulus, 2002, p.61.

aproximadamente 24% da população já mudou de religião em algum momento de suas vidas, 68,3% nunca o fizeram e 8,2% não ofereceram informações a respeito. Impressiona este trânsito de fiéis, pois apresenta que o sentido de pertença é fluido.

Observe-se, ainda, que essa mobilidade ocorre nas diversas faixas etárias. Os adultos na faixa dos 36-45 anos (26,3%) e dos 46 – 55 anos (27%). Este último grupo compõe a faixa etária que mais transitou nas religiões, como apresenta a tabela abaixo.

Tabela 2: Classes de Idade segundo mudança de religião

CLASSES DE IDADE	Não mudou	Mudou	SI
18-25 anos	72,1	17,2	10,7
26-35 anos	59,1	25,8	15,1
36-45 anos	67,5	26,3	6,2
46-55 anos	70,9	27,0	2,1
56-65 anos	78,5	19,9	1,6
66-79 anos	71,0	25,5	3,5
80 ou mais anos	85,8	12,2	2,0
TOTAL	68,3	23,5	8,2

Fonte: CERIS – Mobilidade Religiosa no Brasil – 2004

Segundo esta pesquisa, o trânsito religioso, em relação ao estado civil, ocorre em maior proporção entre as pessoas divorciadas (52,2%) ou separadas judicialmente (35,5%). O fato dos divorciados e separados serem os que mais transitam entre as religiões, pode indicar que algumas delas funcionam como espaço de acolhida em situações de crise afetiva e sentimental⁸. Ressalte-se que o trânsito nestes casos não ocorre por alguma discordância eventual da doutrina.

A maior mobilidade ocorre entre os informantes de religiões com a presença minoritária no Brasil. Entre aqueles que a pesquisa irá chamar de “outras religiões”, 89,3% já transitaram, seguido dos evangélicos pentecostais, dos quais 84,6% dos informantes já transitaram. Na classificação “outras religiões” se encontram budistas,

⁸ O que mais se observa nas motivações para o trânsito nestes casos são de ordem afetivo-sentimental. Busca-se no ingresso do novo grêmio religioso um amparo, uma acolhida que lhe dê forças para superarem os momentos difíceis.

espiritualistas, mórmons etc. Os evangélicos de cunho histórico apresentam uma alta mobilidade, totalizando 77,2% deste grupo.

Fica claro na pesquisa que os evangélicos pentecostais são os que mais recebem fiéis das diversas instituições religiosas. Sendo assim, 58,9% que se declaravam antes católicos, hoje congregam na Igreja pentecostal. Metade dos que pertenceram anteriormente a alguma Igreja protestante histórica 50,7% atualmente compõem o grupo de evangélicos pentecostais. Os fiéis que antes pertenciam a uma religião indeterminada demonstraram tendência de adesão a uma Igreja evangélica pentecostal. Até mesmo para os sem-religião a Igreja evangélica pentecostal se torna mais atrativa, já que 33,2% dos informantes que antes eram deste grupo sem religião, atualmente migraram para a denominação pentecostal. Assim se constata que a Igreja evangélica pentecostal é a maior receptadora de fiéis. Isto não significa que não haja mobilidade para outras religiões, mas acontece em proporções menores.

2.2

A Circularidade dos Fiéis

Sobre a circularidade dos fiéis, constatou-se que é uma realidade intensa. As pessoas questionadas, que já transitaram, chegaram a mudar de religião até seis vezes, sendo que a concentração da maioria que transita é de até 3 (três) vezes. Chama atenção, entretanto, a alta proporção de entrevistados que não informaram o número de vezes que já transitaram. Esta atitude pode revelar que “perderam a conta” do quanto transitaram pelas diversas religiões, já que a pergunta era dirigida apenas aos que fizeram a mobilidade religiosa⁹, como apresenta o gráfico abaixo.

⁹ Assim, entre os católicos, 44% não informaram quantas vezes mudaram; entre os evangélicos históricos, 17% entre os pentecostais, 13,3%. O grupo “outras religiões”, 23,9% não forneceram informações a respeito e dentre aqueles que pertencem a uma religião indeterminada, 27,2% não responderam sobre o número de vezes que mudaram de religião.

Tabela 3: Número de vezes que mudou de religião

Número De vezes	Religião Atual					
	Católica	Evangélico Histórico	Evangélico Pentecostal	Outras Religiões	Religião Indeterminada	Sem Informação
1	48,8	68,7	81,1	69,4	69,6	0,0
2	7,2	14,1	2,0	4,9	0,0	0,0
3	0,0	0,0	1,0	1,8	3,2	0,0
4	0,0	0,2	0,1	0,0	0,0	0,0
5	0,0	0,0	2,1	0,0	0,0	0,0
6 ou mais	0,0	0,0	0,3	0,0	0,0	0,0
Sem informação	44,0	17,0	13,3	23,9	27,2	100,0

Fonte: CERIS – Mobilidade Religiosa no Brasil - 2004

Essa circularidade dos fiéis evoca imediatamente a noção, de uma fluidez na adesão. Antes desta pesquisa o CERIS realizou uma outra pesquisa no ano de 2002, onde buscou apresentar os desafios do catolicismo nas principais regiões metropolitanas brasileiras. Publicou os resultados dessa pesquisa que contemplou seis estados brasileiros¹⁰. Naquela ocasião se verificou que, independente dos indivíduos afirmarem pertencer ao catolicismo, suas práticas e crenças individuais, bem como sua assiduidade à instituição, carregavam uma certa fluidez e podiam expressar discrepâncias com a doutrina oficial, confirmando pesquisa de 2004.

O sociólogo Benedetti, discorrendo sobre o tema da fluidez de adesão defende uma certa tendência ao desaparecimento do fenômeno da conversão definitiva com destaque para a subjetividade como o principal elemento motivador da atitude de “peregrinação” dos fiéis ou para a migração religiosa.¹¹

A circularidade dos fiéis apresenta uma realidade de fácil desfiliação religiosa, onde se migra de denominações religiosas, sem culpa, para afiliarem-se a outras. É

¹⁰ Seis regiões metropolitanas do Brasil: Recife, Salvador, Belo Horizonte, Rio de Janeiro, São Paulo e Porto Alegre. Nesta pesquisa ao todo foram entrevistados 5.218 pessoas com 18 anos ou mais de idade. Coleção CERIS, Desafios do Catolicismo na cidade – Pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras, Paulus, 2002.

¹¹ BENEDETTI, Luiz Roberto. **Pentecostalismo, Comunidades Eclesiais de base e Renovação Carismática** – Cadernos CERIS, nº 2. Petrópolis: Vozes, 2001.

um novo modo de conversão que acontece não mediante a uma reflexão doutrinal, mas subjetiva, que não cria sentido de pertença definitiva no fiel, como se pensava antes. Em tempos de mobilidade o fiel vive as suas escolhas, não preocupando em pertencer única e exclusivamente à uma Igreja. O fato está no contexto de uma sociedade pluralista como a do Brasil, onde se apresenta um verdadeiro mosaico religioso. Aqui, o fiel migrará para a denominação que mais o satisfaz não tanto para a vida toda, mas para o momento da escolha, como bem recorda Joel Amado: “Quando outras necessidades surgirem, nova escolha poderá ser feita”.¹²

A socióloga Daniele Hervieu Léger¹³, estudando o novo perfil do crente em tempo de mobilidade, desenvolveu um estudo enfocando que se observa hoje uma verdadeira mutação dos fiéis de um estado de praticante regular para uma espécie de peregrino. Em sua definição, o praticante regular é aquele que se adequa ao ritmo de vida, às indicações culturais e morais fixadas pela religião. Contrariamente do peregrino, que se caracteriza pela sua fluidez dos itinerários religiosos individuais e pela livre e temporária agremiação.

A mesma socióloga apresenta o praticante regular como aquele de uma época onde a instituição religiosa possuía uma influência na sociedade, onde tudo estava vinculado à Igreja. É a figura de um mundo estável. Por outro lado, o peregrino representa um mundo fragmentado, instável, transitório e de profundas mudanças. Neste caso há uma desfiliação institucional que já não influencia tanto a sociedade.

2.3

Uma Análise do Crescimento dos Sem-religião (as motivações)

Com a chegada dos “missionários reais”¹⁴ em março de 1549, no local onde se ergueria a cidade de Salvador, na Bahia, iniciou-se oficialmente o processo de evangelização católica em terras de Santa Cruz, que perdurou até o ano de 1891¹⁵.

¹² AMADO, J.P., **Mudar de Religião faz bem?** In: FERNANDES, Sílvia Regina Alves. (org.). *Mudança de Religião no Brasil*. Edição CERIS, Salesiana, 2005, p. 140.

¹³ HERVIEU-LÉGER, Daniele. **O Peregrino e o Convertido – A Religião em Movimento**. Lisboa: Gradiva, 2005, pp. 91-143.

¹⁴ Os chamados “missionários reais”, são os jesuítas, que vieram com uma finalidade explicitamente missionária, a convite do rei Dom João III (1521-1557). Cf. MATOS, Henrique Cristiano José, *Nossa*

Com a promulgação da Constituição de 1891, o Estado tornou-se laico. Contudo perdurou a sensação incutida no imaginário popular de que ser brasileiro é o mesmo que ser católico. Ainda cem anos mais tarde, esta realidade vem sendo transformada. Corroborando-se com a tese mencionada, constatou-se na última pesquisa do CENSO 2000 um processo de desinstitucionalização, ao identificar que aqueles que se declaram sem religião, saltam de 4,7% em 1991 para 7,4% em 2000.

A pesquisa CERIS/2004 sobre a mobilidade religiosa apresentou o mesmo número aproximadamente são: 7,8% da população brasileira os que se consideram sem-religião. Desses, 80,1% já participaram de alguma religião. Somente 17,7% se consideram desde sempre, sem religião. Quando foram questionados sobre qual tipo de religião que já tinha freqüentado, 60,5% responderam que freqüentavam a Igreja Católica. Mas o percentual dos que migraram diretamente da Igreja Católica para a situação de sem-religião é de 42,1%. Logo, isso significa que estas pessoas transitaram por outras denominações religiosas antes de assumirem a condição de sem-religião.

A socióloga Sílvia Regina Alves Fernandes, aprofundando este tema, chama a atenção para dois aspectos fundamentais: o primeiro é de que “os indivíduos sem religião no país não se constituem exclusivamente como arreligiosos; o segundo, que a desinstitucionalização pode ser confirmada como um processo latente entre esses indivíduos, mas não necessariamente contínuo e progressivo ou definitivo”¹⁶.

A novidade que se apresenta nesta coleta de dados sobre os que estão na condição dos sem-religião, consiste no fato de que há uma existência de modos diferentes e por vezes paradoxais de construção dessa identidade. Constata-se em nosso povo um drama de pertença. Durante um tempo, os auto-identificados sem religião pertenciam a uma denominação religiosa, atualmente não mais. Mas esse processo não se apresenta como irreversível na pesquisa. Deste modo, os que se declaram sem-religião não permanecerão nesse estado para sempre. É um estado, que

História: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil/ Henrique Cristiano José Matos. – São Paulo: Paulinas, 2001.p.88.

¹⁵ A Constituição Brasileira de 1824 declara o Estado confessional. Só poderia existir a religião Católica. Com a Constituição de 1891, o Estado passa a ser laico.

¹⁶ FERNANDES, Sílvia Regina Alves. “Sem-religião: a identidade pela falta?” In ALVES FERNANDES, Sílvia Regina.(org). Mudança de Religião no Brasil Coleção CERIS, Salesiana, 2005, p. 107.

como qualquer outro nos tempos atuais, tem sim o seu caráter transitório. O brasileiro possui uma profunda alma religiosa, a população tem sede de Deus, mas está desorientada na sua busca espiritual.

Percebe-se que este aumento dos sem-religião não significa uma secularização em terras latino-americanas, mas uma crescente religiosidade cética. O que se apresenta é mais uma descrença às instituições religiosas do que à religião em si.

2.3.1

A Desinstitucionalização Religiosa

Esta desinstitucionalização é bem clara quando 41,4% de pessoas sem religião justificaram a própria condição optando pela afirmativa: “porque possui uma religiosidade própria sem vínculo com a Igreja”. Torna-se claro que a maioria dos sem religião, ainda possui um senso religioso, como foi afirmado antes. E mais clara se torna esta realidade quando somente 0,5% dos indivíduos declararam não acreditar em Deus.

A pesquisa apresenta um dado que nos chama a atenção: a maioria dos que se declaram sem religião vieram diretamente da Igreja Católica (42,1%). Este dado é relevante para uma reflexão, pois mesmo sendo o Brasil de maioria católica, percebe-se gradativamente a perda dos fiéis, seja para o grupo dos evangélicos pentecostais, seja para os sem religião. Mas por que as pessoas que outrora eram católicas atualmente se declaram sem religião? E por que quando “despertam para a fé” buscam, na sua maioria, as Igrejas pentecostais, segundo apresenta a pesquisa do CERIS/2004?

Não é fácil responder a estas perguntas, até porque vivemos em um tempo de mudanças, no qual a religião não possui a mesma influência ou importância na sociedade, quando comparada há tempos atrás. Na tentativa de responder a esses questionamentos, percebe-se que os que antes se declaravam católicos, hoje se auto-declaram sem religião “estariam experimentando um tipo de vivência religiosa que se

caracteriza por escolha pessoal, pelo afastamento da instituição religiosa, ainda que esse afastamento não ocorra de modo radical”¹⁷, como afirma Sílvia Fernandes.

Nesse caso de desinstitucionalização religiosa, a pesquisa apresenta que os fiéis que migram da Igreja Católica para o grupo dos sem-religião, não deixam de ser religiosos, não significa ruptura com o sagrado, mas um novo jeito de ser e de lidar com a experiência religiosa. Percebe-se também que a doutrina católica não foi internalizada em suas vidas, facilitando a desinstitucionalização sem nenhum drama de consciência, pois o vínculo, na sua maioria das vezes, apresentava-se como um caráter cultural, logo não havia uma identificação plena com a instituição.

A identidade religiosa dos sem religião passa a ser construída pelo que não se é, ou pela falta de algo que daria o sentido de pertença. A tendência religiosa mais presente entre eles é o da religiosidade própria. Não há necessidade de mediações para entrar em contato com o Divino.

Assim o fato de os sem religião optarem na sua maioria pela vertente pentecostal, quando se “convertem”, poderá estar no fato de que essa corrente religiosa privilegia a experiência sensorial, emotiva da religião e menos a reflexão, o estudo e o conhecimento teórico das idéias que lhe informam ideologicamente.

Um dos grandes fatos é a mentalidade individualista que provém na escolha da nova agremiação da qual fará parte. Assim aderindo a uma Igreja, tende a escolher crenças, ritos e normas que lhe agradam subjetivamente. Ou, ainda, procura construir, em uma espécie de mosaico, sua religião pessoal com fragmentos de doutrinas e práticas de várias religiões.

Para alguns autores, como David Lyon¹⁸, vivemos em um tempo - que pode-se chamar de pós-modernidade - que se configura em um antropocentrismo exacerbado, onde o indivíduo vive segundo os seus desejos, segundo a sua subjetividade. Desenvolve-se assim a religiosidade do eu.

A busca de uma forma de religiosidade intimista, voltada para as satisfações imediatas dos gostos pessoais e dos impulsos emocionais¹⁹ (não tem sentido a frase). Assim, o que não é agradável à pessoa é descartado, ou busca-se em outra

¹⁷ FERNANDES, Op.cit., p. 110.

¹⁸ LYON, David. **Pós-modernidade**. São Paulo: Paulus, 1998, pp. 13-34.

¹⁹ Cf. GONZÁLEZ FAUS, J. I., **Desafios da pós-modernidade**. São Paulo: Paulinas, 1996, pp. 25-31.

denominação o que é do seu gosto: não há um desejo de se afirmar em uma própria religiosidade. Há um processo de desvinculamento de qualquer instituição religiosa, somando-se assim ao grupo dos chamados sem-religião.

As pesquisas somente constatarem que estamos vivendo em um tempo de transição, trazido pela pós-modernidade. Outro fruto deste tempo é o consumismo crescente que influencia a religião: o consumismo dita a maioria das normas e dos comportamentos. Para o sociólogo David Lyon, o consumismo é uma cultura, que por sua vez, desperta para o imediatismo e o descartável. Os indivíduos querem o imediato, porém com a mesma rapidez deixam de querer. Portanto, nada de compromissos definitivos, duradouros. Tudo é transitório, passageiro, provisório. As decisões não são de forma alguma fruto de amadurecimento, da reflexão, do pensar. Os indivíduos obedecem às exigências emocionais e dos desejos surgidos no momento vivido.

De sua parte, a pastoral tradicional não tem, para os que se declaram sem religião, respostas para seus anseios. A ação pastoral muitas vezes reage com pouco diálogo. Esta falta de diálogo gera um mal estar. Em uma sociedade plural como a nossa o diálogo é de suma importância. Entre as normas que encontram dificuldade de serem compreendidas são: a comunhão para os divorciados, a participação mais ativa dos leigos na própria Igreja, assumindo os seus ministérios e tantos outros assuntos que não são tratados.

Dentro desta cultura consumista e econômica algumas Igrejas Pentecostais aparecem como um grande refúgio, pois ali os indivíduos se sentem importantes e valorizados. Podem participar de suas assembleias sem nenhum problema, não há diferença se é casado ou divorciado. Todos são “irmãos” na fé. O caráter emocional, em uma cultura do prazer, favorece o sentido de pertença, pois lá se sente bem.

De acordo com os dados da pesquisa conclui-se que o crescimento dos sem religião questiona a Igreja Católica na sua metodologia de evangelizar e demonstra que os métodos utilizados não respondem à realidade. Compete à Igreja então, abandonar qualquer tipo de pastoral de manutenção e ir para águas mais profundas, reacendendo a sua vida missionária.

A pesquisa demonstra que a desinstitucionalização está em gradual ascensão, fazendo com que o fenômeno religioso passe a se orientar no futuro por princípios pessoais.

Pode-se levar em conta uma outra hipótese que é a insegurança das pessoas do mundo atual, conduzindo-as a se entrenchear em entidades e identidades fechadas, fazendo com que a religião se transforme em um campo de batalha.

2.4

Uma Análise do Crescimento dos Evangélicos Pentecostais

Desde de a década de 1990, o Brasil vê crescer o número de evangélicos pentecostais ano a ano. Este crescimento não pára. Segundo a pesquisa do CERIS/2004, a mudança de religião no país constitui uma prática de 24% da população. Esta migração vai em direção, na sua maioria, para a religião evangélica pentecostal.

Os evangélicos representam hoje 17% da massa populacional do Brasil, segundo dados do IBGE. Mas, por que se dá este crescimento? Para a cientista social Sandra Duarte, um dos fatores para o avanço da fé evangélica é a mídia. “A mídia, principalmente entre os neopentecostais, contribui muito. Eles fazem uma espécie de ‘marketing religioso’²⁰. Através da mídia o pensamento evangélico pentecostal chega mais rápido a todos os lugares do Brasil. Chega aonde o padre, o religioso ou religiosa, o leigo católico tem dificuldade de chegar e evangelizar. Os meios de comunicação se tornaram para os evangélicos pentecostais um grande instrumento de arrebanhamento²¹.

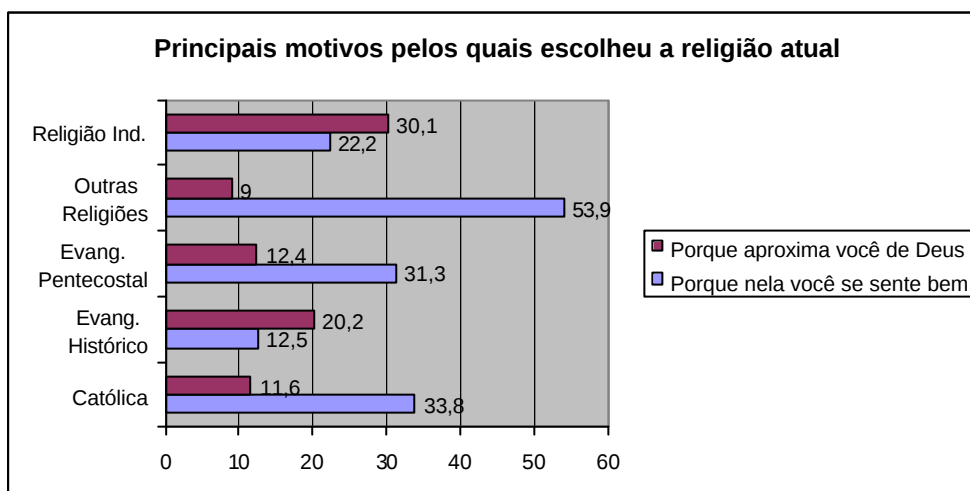
²⁰ ALVES DE BRITO, Rafael e CAETANO, Leandro de. **Brasil do futuro: 50% de Evangélico.**

Revista Digital Outras Palavras. Disponível em <http://www2.metodista.br/outraspalavras/feevangelica.htm>

> Acessado no dia 12.11.2007.

²¹ A jornalista e coordenadora do Curso de Comunicação Social da Cândido Mendes, realizando uma palestra sobre Mídia e Religião para o XXV Congresso Anual em Ciência da Comunicação em Salvador/Bahia no ano de 2002, afirmava que a Igreja Católica não sabe lidar ainda com a TV, e que os fiéis mudaram de religião aderindo a fé evangélica pentecostal porque “assistiram aos programas da tv. Ou seja, o televangelismo tem um papel fundamental. As emissoras têm que dar certo, para levarem futuros adeptos para à Igreja. Enfim, talvez seja por isso que os evangélicos...façam uma tv para telespectadores e não para fiéis, ao contrário dos católicos que ainda teimam em levar a Igreja para dentro da tv” (ROCHA, Penha. Mídia e Religião – Canal Século 21 e Rede Família. Disponível em <http://www.compos.org.br> > Acessado em 12.11.2007.

Mas será somente a mídia que alimenta este crescimento do ramo evangélico pentecostal? A resposta é: não. Como foi apresentado anteriormente, a realidade vivenciada hoje, a da pós-modernidade, traz consigo bastante material que favorece esse crescimento. Um outro dado importante que a pesquisa traz em consonância com a pós-modernidade é o desejo de se sentir bem, o desejo de felicidade. Esse desejo foi destacado pelos entrevistados quando questionados sobre os principais motivos pelos quais escolheram a religião atual. O quadro abaixo destaca bem isso:



Fonte: CERIS Mobilidade Religiosa 2004

Examinando o gráfico acima, independente da religião, a maioria optou pela motivação “*Porque nela você se sente bem*” como um meio de engajamento na sua nova ou não religião. O fator existencial, como afirma Paulo Fernando Andrade é o traço marcante para a mobilidade. O indivíduo está mais propenso a permanecer em uma religião não por convicções doutrinárias ou por tradição, mas “a partir de uma experiência pessoal de bem-estar, acolhida e proximidade existencial com o Transcendente”²². Por isso, o ramo evangélico pentecostal se torna mais atrativo, pois desenvolve bem este lado existencial e subjetivo.

O crescimento da Igreja evangélica pentecostal se expõe também em grande parte devido à insuficiente formação religiosa e doutrinal do fiel católico, à ausência

²² ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro. **Perspectivas Teológico-Pastorais sobre a pesquisa CERIS/CNBB: mobilidade religiosa no Brasil**. In *Mudança de Religião no Brasil – Desvendando sentidos e motivações*. São Paulo: Ed. Palavra e Prece, 2005, p. 125.

de senso crítico e a certo anti-intelectualismo, que propiciam livre curso às emoções em matéria de religião e, ainda, à secularização, que tem invadido alguns setores do catolicismo, deixando o povo de Deus sequioso por um atendimento mais religioso e sacro.

É à luz dessas ponderações que se deve considerar especialmente a muito comentada Igreja Universal do Reino de Deus. Para o catolicismo, o fenômeno pentecostal protestante é um sinal evidente da urgência de uma sólida catequese, afirma Dom Estevão T. Bettencourt OSB²³.

2.4.1

A Mobilidade Subjetiva

O filósofo Gilles Lipovetsky afirma que o homem pós-moderno vive “a época da mobilidade subjetiva”²⁴. O homem, explica Lipovetsky, vive hoje em um sistema que ele denomina *à la carte*, onde cada um se serve daquilo que lhe faz bem. Esse seu pensamento vem somar ao resultado desta pesquisa e ajuda a entender este fenômeno.

Para Lipovetsky, o homem pós-moderno vive uma mobilidade subjetiva. Ele afirma: “essa mobilidade e essa autonomia têm um custo, freqüentemente, elevado, pois são acompanhadas por um crescimento inquietante da ansiedade, da depressão, de perturbações psicopatológicas comportamentais diversas.”²⁵

O homem deste século vive em uma constante busca de algo que lhe preencha, lhe dê prazer, não que tudo seja reduzido ao hedonismo, mas a uma busca de sentido e que muitas vezes, a Igreja Católica não consegue responder, ou preencher. Não serão dogmas ou sentimentos de superioridade que preencherão o vácuo que o homem se encontra hoje. Pois ele, homem pós-moderno, não está mais preso a tradições: ele pode optar! Ele é mais questionador, mais ativo. A fé para este homem,

²³ Cf. BETTENCOURT, Estevão Tavares OSB. **Crenças, Religiões, Igrejas: quem são?**, São Paulo : O Mensageiro de Santo Antonio , 1989-1995. pp.47-48.

²⁴ Gilles Lipovetsky (1944-), considerado um dos mais importantes sociólogos franceses da atualidade, assim como o mais importante filósofo do chamado “pós-modernismo”, há muito tempo vem refletindo sobre as transformações das sociedades individualistas contemporâneas. Seu nome está associado à exploração da noção de “indivíduo como átomo irredutível da era democrática”. Ele é professor de Filosofia na Universidade de Grenoble (França).

²⁵ LIPOVETSKY, G., **Metamorfose da cultura liberal**. Porto Alegre: Sulina, 2003, p. 21.

não basta ser transmitida pela família ou pelos seus responsáveis, mas tem que partir da sua própria experiência e adesão.

A religião que mais favorece esta dimensão da experiência espiritual é a evangélica-pentecostal. Seguindo este pensamento pós-moderno, a pesquisa confirma o desejo do homem de experimentar o “sagrado”, quando se constata a Igreja Evangélica Pentecostal ser a maior receptora de fiéis como se pode observar nos gráficos abaixo:

Figura 1: Mobilidade Religiosa – Religião anterior Católica

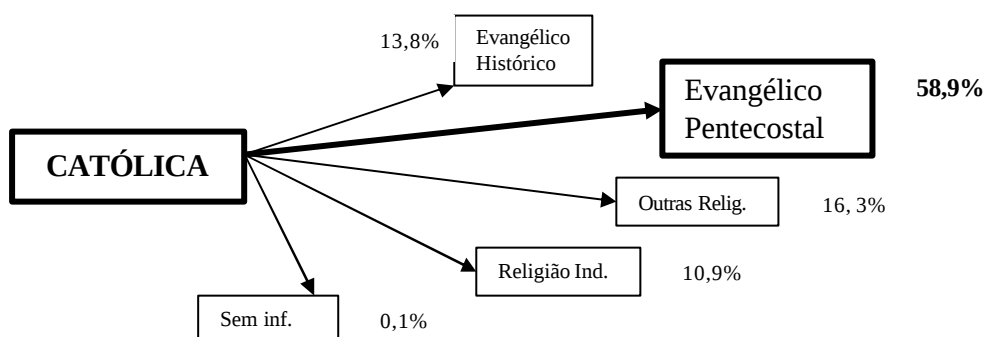
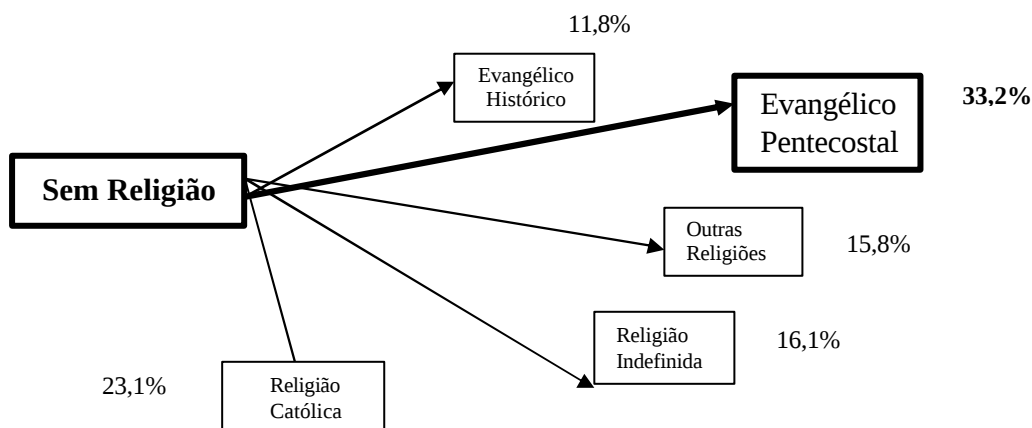


Figura 2: Mobilidade religiosa – anterior grupo dos Sem-religião



A mobilidade acontece em todas as religiões. Mas fica bem claro que a Igreja Evangélica Pentecostal arregimenta mais adeptos para seus templos. Esta religião se apresenta diferente da religião católica. A Igreja evangélica pentecostal não precisa de mediações. O caráter leigo do pentecostalismo permite ao fiel entrar em contato

com Deus sem depender da mediação eclesial. O indivíduo não precisa de doutrinas, ele tem liberdade para falar com o “seu” Deus. Ele se sente livre para experimentar o “sagrado”.

Seguindo os dados desta pesquisa CERIS/2004 relacionando-os aos da pesquisa da Fundação Getúlio Vargas²⁶, chegaremos a conclusões parecidas. Segundo Marcelo Neri, o declínio católico ocorreu devido a certa inércia da Igreja Romana no atendimento às necessidades das mulheres e dos desempregados.

Na opinião do sociólogo Alexandre Brasil Fonseca, a explicação é relativamente simples: os evangélicos pentecostais têm cumprido o seu papel ao levar a Boa Nova aos carentes. O sociólogo Fonseca²⁷ chega a afirmar que: “É um mérito das Igrejas evangélicas pentecostais. Elas estão presentes onde os pobres estão”.

A cada dois dias, pelo menos um novo templo pentecostal ou neopentecostal é aberto na cidade de São Paulo. A conclusão é de um estudo feito com base no cruzamento de dados das Secretarias de Finanças de Habitação do Município, publicado recentemente pelo Jornal Folha de São Paulo. Essa estatística, no entanto, não levou em conta as Igrejas que funcionam sem autorização da Prefeitura em garagens, salões de festas ou casas particulares. “Boa parte dos pastores não constrói Igrejas. Eles abrem as congregações em salões ou outros lugares que comportem a multidão”, disse à Revista Graça a jornalista Daniela Tófoli, autora do levantamento e da compilação dos dados publicados em janeiro pela Folha de S. Paulo²⁸.

A atual situação sócio-econômica da América Latina, e principalmente do Brasil, gera uma “neurose de angústia”²⁹, como Freud já apresentava. É a proliferação da depressão, que é uma condição radical do desalento, e que surge quando o sujeito perde qualquer possibilidade de vir a ter um projeto próprio. As compulsões à comida, ao consumo, ao sexo, às drogas, são formas com que o sujeito tenta colocar

²⁶ A Fundação Getúlio Vargas (FGV) realizou um estudo intitulado Retratos das Religiões no Brasil, no qual analisou dentre outros grupos, os evangélicos pentecostais.

²⁷ Entrevista concedida à Revista Graça Ano 5 N° 71, p. 26.

²⁸ Reportagem na Revista Graça, Ano 6 N° 81, p. 52.

²⁹ A Neurose de Angústia foi descrita por Freud em 1895. Esta Neurose, teria sua etiologia na má ou não utilização da energia da libido, que assim se transformaria em angústia, seja de forma direta ou seja como consequência da falência dos mecanismos de defesa do aparelho psíquico.

alguma coisa no lugar vazio que não suporta³⁰. Este indivíduo pós-moderno vive a busca acelerada de bem-estar. E produz no mesmo ritmo esta “neurose de angústia”.

É aqui que entram as “soluções mágicas” das pregações oportunistas dos líderes sectários. A exploração dos sofrimentos alheios é uma das causas principais do crescimento das seitas. E com isso, responde-se a boa participação dos adeptos em suas Igrejas. Segundo a pesquisa do CERIS/2004, dentre os pesquisados, 95,6% do total de evangélicos pentecostais participam freqüentemente dos seus cultos. É uma porcentagem expressiva. Mas questionadora ao mesmo tempo: a freqüência a Igreja não será devido a uma busca das suas necessidades? Ou é motivada por uma verdadeira conversão de vida?

Vejamos no gráfico abaixo a participação dos fiéis na religião atual.

Religião Atual	<i>participa</i>	<i>Não participa</i>	<i>Sem informação</i>
Católica	80,3	13,7	5,9
Evangélico Histórico	93,2	6,8	0,0
Evangélico Pentecostal	95,6	4,4	0,0
Outras Religiões	82,8	13,8	3,4
Religião Indeterminada	93,3	4,9	1,8
Sem Religião/Ateu	0,0	0,0	100,0
Sem Informação	84,8	6,9	8,3
TOTAL	77,2	10,8	12,0

Fonte: CERIS – Mobilidade Religiosa no Brasil 2004.

Os especialistas são unânimes ao associar os momentos de dificuldade ao aumento da necessidade religiosa. E é justamente oferecendo solução para qualquer tipo de crise, que as Igrejas evangélicas pentecostais atraem fiéis de todas as idades e classes sociais. Por isso quando ocorre qualquer conversão deve-se questionar qual o intuito do indivíduo que busca a Deus: se o indivíduo buscou a Deus despretensiosamente ou fê-lo para que Ele resolvesse seus problemas?

³⁰ Jornal Valor, 26 de novembro de 2006. p. 16.

“Eles prometem resolver problemas cotidianos, desde unha encravada até desavenças conjugais”, afirma o sociólogo Ricardo Mariano, autor do livro “Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil”³¹. O grande atrativo das soluções propostas por essas Igrejas é o fato de apresentarem características mágicas, pela via do milagre e da intervenção divina. “Ao abandonar esse tipo de resposta e adotar um discurso mais secular, a Igreja Católica acabou perdendo muito fiéis”, conclui o sociólogo. A solução dos sofrimentos é de caráter imediatista. O “show” de testemunhas de que afirmam milagres estimula a prática de uma religião comercial e uma fé mercantilista.

Diz o antropólogo e pesquisador do Instituto de Estudos da Religião (ISER), Flávio Conrado: “boa parte das pessoas que freqüentam os cultos da Igreja Universal do Reino de Deus, são “clientes” no sentido de que buscam algum ‘bem’ no ‘mercado religioso’. A pobreza e a miséria são vistas como males causados por forças diabólicas que devem ser exorcizadas da mente e do corpo, a fim de se ganhar a bênção de Deus através da fé”, declara Flávio Conrado³².

A base das “soluções mágicas”, do mercado religioso, do pragmatismo empresarial da fé, do paraíso terrestre e do “transcendental”, está no pagamento dos dízimos, nas doações e nas ofertas de sacrifícios. Tudo isso está no contexto da Teologia da Prosperidade.

A difusão do pensamento da Teologia da Prosperidade está em consonância com o pensamento atual. O homem contemporâneo resolve os seus problemas sem esforço, sem disciplina. Ele busca nas Igrejas evangélicas pentecostais a solução dos seus males, já que a promessa de resolver seus problemas se dará imediatamente através de suas orações.

Esta religiosidade vem ao encontro do homem pós-moderno que busca uma religiosidade pragmática, emocional, independente de qualquer instituição, sem nenhuma mediação. Este homem se apresenta como um verdadeiro *homo consumans* que busca uma religiosidade *fast-food*. Aquilo que Rubem Amorese afirma sobre a religiosidade do eu:

³¹ MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999, p. 35

³² Nossa História, dezembro, 2006. p. 33.

A fé deixou de ser uma dependência do caráter de Deus e passou a ser um poder dirigido a Deus. As orações passaram a ser decretações do que Deus tem que fazer. A submissão inverteu-se: é a de Deus ao que ele já prometeu e não de mim à vontade D'Ele. O dar deixou de ser um sinal de despojamento econômico e sim um investimento para se receber cem vezes mais³³.

A visão de troca é constante nesse tipo de religiosidade que almeja para a terra todas as maravilhas que o catolicismo e o pentecostalismo tradicional, imaginavam para o céu. Esse antropocentrismo é manifestado no pensamento de que os indivíduos foram criados para serem “cabeça e não cauda”. O “eu” deste homem está obcecado pelos seus problemas íntimos e pelo seu mal-estar. Ele (o homem) quer vencer na vida a todo custo, principalmente com o auxílio celeste.

A doutrina que emerge da Teologia da Prosperidade, exclui claramente a cruz, exclui qualquer tipo de sofrimento humano, pois esse é oriundo de ações demoníacas. Os textos bíblicos são usados de modo mágico, como se fossem amuletos ou talismãs, como se tivesse um poder imanente e intrínseco. Porém, não existe seguimento de Cristo sem a cruz. O próprio Cristo deixa transparecer que para chegar à glória, o homem deve beber de seu Cálice.

O seguimento de Cristo baseado na Teologia da Prosperidade é duvidoso, pois as motivações que se apresentam não são de um seguimento de cruz, de libertação, mas de buscar aquilo que Cristo pode me satisfazer. O professor de sociologia da religião da USP, Antonio Flávio Pierucci, em entrevista a uma revista de pesquisa, discorrendo sobre o assunto citado, questiona as conversões provenientes de uma Teologia da Prosperidade. Para ele, a conversão surge em situações-limite. “Ninguém está muito preocupado com a salvação da alma. As pessoas querem primeiro salvar a pele”, conclui o sociólogo³⁴.

As três décadas de estagnação da economia brasileira, aliadas ao modelo urbano perverso – que segrega nas áreas distantes os mais carentes – produziram nos últimos anos um fenômeno recorrente em todas as principais capitais brasileiras: a formação de anéis evangélicos nas periferias, onde se concentram, sobretudo os fiéis pentecostais, em número crescente.

³³ AMORESE, Rubem, *A Igreja Evangélica na virada do Milênio: A Missão da Igreja num País em Crise*. Brasília: Comunicarte & AEVB, 1995, p. 88.

³⁴ Galileu, julho, 2002. p. 23.

Nas áreas centrais mais abastadas permanece, predominante, a população católica que, no entanto, tem diminuído sistematicamente em todas as principais capitais: em 13 das 19 metrópoles estudadas, esse declínio ultrapassou os 10 pontos percentuais, entre os censos de 1991 e 2000.

Estes são alguns dos principais dados da pesquisa “Religião e Sociedade em Capitais Brasileiras”, realizada pelos professores César Romero Jacob e Dora Rodrigues Hess, da PUC-RIO, em associação com os especialistas franceses Phillipe Waniez e Violette Brustlein.

Na maior parte, os migrantes, deslocados dos seus ambientes originais, sem a assistência do Estado e com a quase inexistência de igrejas católicas nos lugares mais distantes, só encontram nas pequenas igrejas pentecostais uma rede mínima de proteção e solidariedade.

Os pesquisadores responsáveis pelo estudo, na parte final do trabalho, observaram que a estrutura da Igreja Católica tem se mostrado insuficiente para acompanhar o intenso crescimento da população nas áreas mais afastadas dos grandes centros. Assim, não seriam os fiéis que estariam abandonando a Igreja, mas, de certa forma, sendo abandonados³⁵.

2.5

A Complexidade do Campo Religioso Católico

Um outro dado que emerge da pesquisa do CERIS/2004 é a grande complexidade do catolicismo brasileiro. Trata-se de um campo religioso caracterizado por grande diversidade. A pluralidade é um traço constitutivo de sua configuração no Brasil. Na lúcida visão de Pierre Sanchis, o modo como se firma a

³⁵Cf. ROMERO, César Jacob. et HESS, Dora Rodrigues. **Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil**. São Paulo: Loyola, 2003, pp 39-44.

identidade católica no país envolve “mecanismos de fagocitose” bem peculiares, que traduzem uma roupagem singularmente plural: “há religiões demais nesta religião”³⁶.

Chama a atenção como a religião católica no Brasil tem uma capacidade de adaptação e ajustamento às novas situações: “quando observada de perto, vemos como ela se abre e se permite diversificar, de modo a oferecer, em seu interior, quase todos os estilos de crença e de prática da fé existentes também fora do catolicismo”³⁷.

Os diversos Censos realizados no Brasil e a pesquisa CERIS/2004 constataam uma certa plasticidade religiosa. E também da realidade cada vez mais presente do trânsito religioso de uma dupla (ou tripla) pertença religiosa. Pois constata-se não somente a dupla ou tripla pertença, mas um certo ar transitório na identificação da religião atual, seja ela católica ou não.

No caso do catolicismo, constata-se que os dados relativos da pesquisa CERIS/2004, quanto à participação dos entrevistados na religião atual, nos induz a acreditar que aqueles que se dizem “praticantes” são a maioria. Considerando primeiramente os indivíduos que não transitaram por outras religiões, antes de aderirem à atual, percebemos que 80% do total de católicos afirmaram participar de sua religião. No caso daqueles que transitaram por outras religiões até se incorporarem ao catolicismo, o índice sobe para 89%. É possível que a mobilidade para aqueles que migram de outras religiões para o catolicismo signifique uma postura mais ativa do fiel diante da religião, procurando-a mais do que aqueles que “já nasceram” nela, com um lugar garantido dentro da comunidade.

No caso dos “novos católicos”, comenta Marcelo Gruman, parece haver a necessidade de “expressar, objetivamente, o pertencimento ao grupo através do comparecimento a cultos e celebrações, de modo a legitimar, perante os outros membros, seu direito a pertencer ao grupo que escolheu voluntariamente”³⁸. É uma identidade mais praticante.

³⁶ SANCHIS, Pierre., Introdução, in SANCHIS, Pierre (org.). **Catolicismo: Modernidade e Tradição**. São Paulo: Loyola, 1992, p. 33.

³⁷ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Frente da Fé – Alguns Sistemas de Sentido, Crenças e Religiões no Brasil de Hoje**. In: Estudos Avançados, v. 18, 2004, n.52.

³⁸ GRUMAN, Marcelo. **Vínculos e formas de participação na religião**. In: **Mudança de Religião no Brasil – Desvendando sentidos e motivações**. São Paulo: Ed. Palavra e Prece, 2005, p. 100.

Na pesquisa, percebe-se claramente que a declaração de participação não implica um grau de assiduidade tão alto, esse é um dado importante que deve ser explicado. Nos dados relativos à frequência na religião atual, os católicos sobressaem, diante das outras denominações religiosas, quando se trata de ocasiões especiais e festas religiosas. No entanto, a maioria está dividida entre os que comparecem à Igreja ao menos uma vez por mês e ao menos uma vez por semana (22,9% para as duas alternativas), enquanto apenas 10,4% deles declaram participar de atividades duas ou mais vezes por semana. Por outro lado, os evangélicos, das duas correntes, apresentam graus de assiduidade bem mais alto que os católicos: 54,8% dos históricos e 68% dos pentecostais freqüentam no mínimo duas vezes por semana. Seriam, por isso, mais “engajados” que os católicos, o que não significa, necessariamente, mais religiosos ou mais comprometidos com a Instituição.

No caso do catolicismo constata-se que o número de praticantes, ao contrário da tradição protestante, é reduzido se comparado com a grande massa dos católicos, que mantêm “frouxos vínculos nominais” com sua tradição religiosa. Na visão de Carlos Brandão, ao contrário do fiel protestante, que “precisa ser para participar”, o fiel católico pode muito bem “participar sem ser”, ou participar a seu modo em um quadro amplo e plural de maneiras de exercer sua vinculação³⁹.

A plasticidade dos modos de ser católico no Brasil é expressão de uma genuinidade brasileira, caracterizada pela grande ampliação das possibilidades de comunicação com o sagrado ou com o “outro mundo”. O que para o protestante tradicional ou católico praticante seria expressão de pernicioso sincretismo ou superstição, para boa parte dos fiéis significa um modo de alargar as “possibilidades de proteção”⁴⁰. É como expressa o personagem de Guimarães Rosa, no livro “Grande Sertão: Veredas”:

³⁹ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Ser Católico: Dimensões Brasileiras. Um estudo sobre a atribuição da Religião.** In: FERNANDES, Rubem César et alii, Brasil & EUA. Religião e Identidade Nacional, Rio de Janeiro, Graal, 1988, p. 50.

⁴⁰ MATTA, Roberto da. **O que faz o Brasil?** Rio de Janeiro : Rocco, 1986, p. 115

Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue [...]. Tudo me quie ta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca⁴¹.

Observando esta realidade, a pesquisa apresenta um dado novo diante de toda esta complexidade. A novidade que a pesquisa do CERIS/2004 sobre a Mobilidade Religiosa, trouxe foi a constatação da desinstitucionalização religiosa do povo brasileiro, o declínio expressivo do catolicismo, que vem perdendo fiéis 1% ao ano, pentecostalização da Igreja e uma espiritualidade cética nos fiéis. Com estes dados é necessário analisar as conseqüências de tal declínio, não por questões quantitativas, mas para uma revisão de todo trabalho pastoral.

Considerando os dados contemplados nos subcapítulos anteriores, faz-se necessário um maior enfoque na pentecostalização da Igreja e no hiato entre a fé e a vida dos fiéis, ou melhor, na dicotomia de vida dos crentes católicos.

2.5.1

O Fenômeno da Pentecostalização Católica

Um fato social incontestável dos países ocidentais de tradição cristã, principalmente os países da América Latina, é a crise representada pela metamorfose do sagrado. E um dos fatos desta mudança está na pentecostalização.

Os dados da pesquisa nos apresentam o surgimento de um novo modo de crer, pertencer e mesmo de se converter. Vivemos em um tempo de mudança de paradigma e da forma de manifestação da fé. Joel Amado, que investiga este processo de pentecostalização que a religião vem passando, expõe:

por pentecostalização, não se deve entender apenas a passagem para esta ou aquela denominação de natureza pentecostal, fato que também acontece, mas também o assumir do jeito pentecostal, que vai se inserindo nas diversas denominações e até mesmo entre os sem-religião. Trata-se, portanto, de uma religiosidade de vertente (neo) pentecostal, que se vai concretizando em diversas denominações. O primeiro fato que permite o levantamento desta hipótese refere-se ao trânsito religioso entre as denominações de cunho pentecostal. Embora o protestantismo histórico também experimente as dinâmicas da mobilidade, é o campo pentecostal que chama a atenção,

⁴¹ GUIMARÃES ROSA, João. **Grande Sertão: Veredas**, 14. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1980, p. 15.

*pois a mobilidade entre as denominações pentecostais também ocorre. Este segundo modo de pentecostalização liga-se ao mencionado assumir o jeito pentecostal que se vai manifestando nas diversas denominações tanto nas protestantes históricas quanto na católica. Nesta última, vale destacar que o fenômeno da pentecostalização não se encontra mais restrito à Renovação Carismática Católica. Ele se manifesta até mesmo em quem se diz avesso exatamente a este movimento.*⁴²(Grifo nosso)

Está ocorrendo uma transformação da hegemonia católica para a hegemonia pentecostal e não apenas protestante, mas também católica. Com isso, pode-se falar em pentecostalização da religião no Brasil? A resposta a este questionamento tende a ser positiva pois, em tempo de mobilidades, este fenômeno é o que mais atrai fiéis brasileiros. Seguindo o estudo de Joel Portella sobre o tema, percebe-se como ele se caracteriza.

Um ato individual. Mais do que ingressar numa sociedade que segue uma religião hegemônica, trata-se de explicitar ao máximo a experiência da escolha, uma experiência que ninguém mais pode fazer a não ser o próprio indivíduo. Estamos, assim, diante de aguda afirmação da individualidade sobre qualquer proposta de natureza mais objetivante, institucional.

Uma experiência livre de regras exteriores, uma experiência do momento, do deixar acontecer. O que dita a experiência pentecostal não é a regra pré-estabelecida, nas quais pessoas e grupos devem se encaixar. No caso do pentecostalismo, a única regra é exatamente o fluir e o fruir.

Interatividade. À diferença de outras expressões religiosas em que a distinção em atuar e assistir é mais nítida. Todos participam.

Novidade. Exatamente em virtude da ausência de grandes regras acerca de ritos e passos a serem observados, um culto ou um momento de oração onde se segue o estilo pentecostal permite que o diferente surja com maior densidade. O risco da rotina é amenizado.

Glossolalia, curas, milagres e exorcismos, que apontam para a imediatez da eficácia do agir divino. O sobrenatural não está longe, na eternidade. Ao contrário, está próximo, atua e dá respostas para o concreto da vida, marcado por sofrimentos, dores, doenças, pobreza e desesperança. Não é Deus para a vida eterna. É para o aqui e agora.

O emocional, livre das amarras de um racionalismo exagerado que tende a predominar na ação pastoral de religiões hegemônicas, onde o seguir tal religião é socioculturalmente lógico.

A redução ou mesmo a ausência de mediações para o contato com Deus, em oposição às normas e burocracias das instituições religiosas. A palavra é livre, aberta a todos. A escolha dos textos bíblicos e dos cantos é igualmente deixada ao acontecer do momento. O condutor da celebração vai somente estabelecendo conexão entre o que espontaneamente vai surgindo.

Num tempo em que todas as explicações não satisfazem, o fundamentalismo bíblico e existencial fornece referências num contexto de constantes mudanças e explicações.

⁴² AMADO, J.P., *op. cit.* p. 141.

A satisfação ao final dos cultos, em oposição ao vazio deixado pelo ritualismo e pelo racionalismo. Em tempos de resultados imediatos, a satisfação, mesmo que somente em nível de catarse, é supervalorizada, tornando mais atrativas as propostas religiosas com *banda larga* para contato com o sobrenatural. Conexões discadas implicam troca de provedor.⁴³

Para o homem pós-moderno este tipo de religiosidade favorece o seu individualismo. Com este fenômeno percebe-se um deslocamento da experiência religiosa para o indivíduo, sem mediação das instituições, dentro da lógica da valorização da subjetividade. Há valorização de uma religiosidade sem vínculos com igrejas. Um desafio para a Igreja Católica.

Essa atual conjectura obriga a própria Igreja a rever toda a sua atuação teológico-pastoral, visto que não deve mais desenvolver uma pastoral de manutenção, mas realizar aquilo que a Conferência de Aparecida buscou resgatar: uma pastoral de missão, partindo de uma conversão pastoral⁴⁴.

Diante deste desafio, a Igreja do séc. XXI, a exemplo da Igreja Apostólica e com o auxílio do Espírito Santo, precisa responder à pluralidade do mundo no qual está inserida. É a Igreja que vai ao encontro do Cristo na pessoa do outro.

Os dados da pesquisa do CERIS/2004 confirmam que o Brasil deste novo século se apresenta com uma diversidade religiosa intensa. Vislumbra-se então uma nova perspectiva pastoral inculturada e dialógica para toda a Igreja brasileira: uma Igreja que valoriza a estrutura ministerial, reconhecendo a responsabilidade de todos.

2.5.2

O Hiato entre a Fé e o Compromisso Comunitário-Social

Com o desenvolvimento da pesquisa constata-se além do fenômeno da pentecostalização, um outro grande desafio que é o hiato entre fé e o compromisso social dos fiéis. A própria CNBB em um dos seus Documentos afirma:

⁴³ AMADO, J.P., *op. cit.* P. 137.

⁴⁴ A V Conferência do Episcopado Latino Americano e Caribenho, em Aparecida, através do texto conclusivo inovou em apresentar nos pontos 365-372, uma verdadeira conversão pastoral de toda a Igreja para responder a realidade. É uma ruptura com o pensamento de pastoral de manutenção e pode-se afirmar o “sepultamento”, de um pensamento de Cristandade. Assim valoriza-se a missão, a Igreja do Ir e não a Igreja que Espera.

Embora a maioria da população brasileira se apresente como cristã, sua prática social está impregnada de elementos que muitas vezes negam e excluem os valores evangélicos.⁴⁵

A dicotomia teologia-prática pastoral é um dado de grande relevância, pois a Igreja Católica propõe uma evangelização até o cerne da vida dos fiéis. Contudo, o que se percebe é uma evangelização sem profundidade. Não são poucas as pessoas que pedem os sacramentos da Igreja, mas não pertencem a nenhuma comunidade cristã. O aspecto existencial tem falado mais alto em nosso tempo, confirmando o pensamento que emerge desta pesquisa: uma supervalorização da subjetividade.

Sendo assim, surge um verdadeiro mosaico de informações sobre questões de fé, confirmando este subjetivismo e produzindo também um relativismo que obscurecem os verdadeiros valores do Evangelho. Neste contexto, a falta de rumos claros leva, com frequência, muitas pessoas e famílias a abandonar a vida eclesial, o compromisso social e “buscar respostas ‘milagrosas’ para suas necessidades imediatas em práticas supersticiosas ou mágicas”⁴⁶.

O sentido de pertença é tênue. Enquanto a Igreja estiver oferecendo aquilo que o *homo consumans* necessita, ele será parte dela. Quando não, fluirá para uma denominação religiosa que possa suprir aquilo que deseja.

Em tempos de mobilidade, o fiel não busca mais pertencer a uma instituição ou religião. Ele procura optar, escolher, em meio ao pluralismo crescente, o que mais “fala ao seu coração”, o que mais satisfaz naquele momento, o imediato. Não se assume compromisso duradouro, pois quando outras necessidades surgirem, nova escolha poderá ser feita⁴⁷.

Enfim, analisando todo este hiato, nos reportamos para o Evangelho na perícopes das tentações de Jesus no deserto e podemos comparar os tempos atuais com esta passagem⁴⁸.

⁴⁵ CNBB, DIRETÓRIO DA PASTORAL FAMILIAR, No. 79, Paulinas, São Paulo, 2006, No. 27.

⁴⁶ *Idem*.

⁴⁷ Cf. PORTELLA, Joel Amado. **Mudar de religião faz bem? – Algumas reflexões pastorais a respeito da mobilidade religiosa no Brasil**. In: Mudança de Religião no Brasil – Desvendando sentidos e motivações. São Paulo: Ed. Palavra e Prece, 2005, pp.131-158.

⁴⁸ Mt 4, 1-11.

A primeira tentação que Jesus sofre consiste em usar tudo para o próprio proveito. A maior tentação atualmente é o consumismo; utiliza-se até mesmo do sagrado para fins próprios. A Religião, outrora normativa, agora começa a ser fonte de prazer, de gozo, não soa mais como uma mudança da realidade da vida ou da sociedade. Tudo deve trazer vantagens, até mesmo a fé ou a oração. Tudo é medido pelo grau de utilidade e saciedade. Desaprendemos a tratar o sagrado como uma coisa que é intocável, que se subtrai à nossa avidez. O demônio quer que Jesus abuse de sua condição de filho de Deus, para satisfazer todas as suas necessidades. Mas ser filho de Deus significa mais do que saciar a fome e a sede. Jesus lembra ao tentador a palavra da Escritura em que se diz que o homem vive de toda palavra “que sai da boca de Deus”⁴⁹.

Essa primeira tentação contribui para a reflexão teológica sobre a pessoa e a doutrina de Jesus Cristo, favorecendo um discernimento sobre a singularidade e a universalidade Dele diante da mobilidade religiosa.

A segunda tentação está relacionada à apropriação de Deus para aumentar a auto-estima. O grande risco dessa tentação é o uso impróprio que se faz das palavras bíblicas. O demônio tenta Jesus citando as palavras do salmo em que se afirma que Deus ordenou a seus anjos que o carregassem nas mãos. Pode-se aproveitar de Deus para ganhar a estima dos homens. Neste caso, coloca-se o próprio ego no lugar devido a Deus. Abusando daquilo que é sagrado, acaba-se destruindo o que há de mais precioso no ser humano: a sua imagem e semelhança do Criador.

A terceira tentação é o poder. O demônio mostra a Jesus todos os reinos do mundo, prometendo transformá-lo no senhor do mundo inteiro, desde que caia de joelhos para adorá-lo. O ser humano aumentaria o seu poder devotando-se ao demônio. Mas essa devoção tem o seu preço. O homem perde a sua liberdade e, muitas vezes, até mesmo a sua capacidade de amar.

Essa é a maior tentação que se pode encontrar. Jesus renuncia a todo poder e toda força: à violência dos homens, ele reage com não-violência, comprovando assim a sua condição de filho de Deus. Esta tentação do poder, ainda hoje fascina muitos homens e mulheres, principalmente o poder de ser o dono de si mesmo.

⁴⁹ Mt 4,4.

Freqüentemente, essas tentações afastam o ser humano do projeto do Reino de Deus. É um grande desafio para a Igreja Católica apresentar o projeto do Reino sem nenhuma deturpação, mas para isso caberá a ela atualizar seus métodos de evangelização, flexibilizando sua estrutura eclesial, descentralizando o poder, trabalhar com a escassez de sacerdotes e sua prática pastoral limitada por “excessiva concentração de responsabilidades nos sacerdotes”.

Em contraste, as Igrejas Evangélicas Pentecostais tratam de responder com métodos próprios à demanda religiosa dos setores marginalizados. Estes encontram nelas um espaço de vida comunitária e fraterna, um lugar onde se celebra a fé com emotividade e sensibilidade.

A perda da influência da Igreja Católica no país constitui uma preocupação derivada da fluidez de pertença que a pesquisa CERIS/2004 demonstrou. Ao longo dos anos a religião Católica perdeu esfera de influência na vida dos seus fiéis. Isso se apresenta no “hiato” entre doutrina e conduta que sempre existiu, mas em tempos de mobilidade isto tem acontecido de forma mais clara e expressiva.

2.6

As Malhas do Catolicismo

Não é possível situar o catolicismo brasileiro em um quadro de homogeneidade. Na verdade, existem muitos “estilos culturais” de ‘ser católico’. Na verdade esses estilos, como bem apresenta Faustino Teixeira, fortaleceram em muito uma dicotomia de vida dos fiéis. Teixeira, em um dos seus artigos, classifica o catolicismo em malhas diversificadas⁵⁰ - ou se poderia mesmo falar em catolicismos.

Teixeira classificou o catolicismo em quatro grupos: um catolicismo santorial, um catolicismo oficial, um catolicismo dos “reafiliados” e um catolicismo midiático. Não se pode falar de realidades estanques e cristalizadas, mas inserem-se em um

⁵⁰ TEIXEIRA, Faustino. **Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo**. Disponível em <http://www.usp.br/revistausp/67/02-faustino.pdf>. Acessado em 22.05.2006.

quadro geral marcado por relações de comunicação, de proximidades, tensões e distanciamentos⁵¹.

2.6.1

Catolicismo Santorial

Segundo Faustino Teixeira, o catolicismo santorial⁵², utilizando uma expressão de Cândido Procópio Camargo, é uma das formas mais tradicionais de catolicismo presentes no Brasil desde o período da colonização. Tem como característica o culto ao santos. Foi esse culto que marcou a peculiar dinâmica religiosa brasileira, de caráter predominantemente leigo, seja nos oratórios, confrarias e irmandades, capelas de beira de estrada e santuários. Nesse tipo de catolicismo, o povo católico leigo se organiza para expressar sua devoção, centrada nesse culto dos santos, nas procissões, nas romarias, promessas e ex-votos. Esse tipo de catolicismo que uma quadrinha popular assim descreve: “muito santo, pouco padre; muita reza, pouca missa”⁵³.

O que faz do leigo um agente religioso no catolicismo popular é sua qualificação pessoal. Desde que tenha conhecimento e competência para o exercício de sua função religiosa, pode executá-la. Como o devoto não precisa de licença do clero para cultuar seu santo, assim o “rezador” ou a “rezadora” não necessita de um cargo eclesiástico oficial para dirigir a oração!⁵⁴.

Esse catolicismo das devoções populares mantinha uma relativa autonomia com respeito ao catolicismo institucional. Não havia uma oposição ao clero, mas se dispensava a presença de representantes oficiais da Igreja. É um catolicismo que “quase chega a constituir-se um pára-sistema religioso setorialmente autônomo frente a uma Igreja de que ele sempre se reconhece parte”⁵⁵.

⁵¹ Idem.

⁵² Essa forma de vivência da fé católica no Brasil Colônia traz como interessante característica o fato de ser administrada de modo especial pelos leigos, que trazem de Portugal seus santos e práticas devotas e continuam na Colônia as devoções de tradição familiar.

⁵³ BINGEMER, Maria Clara. **Caminhos da Igreja e perspectivas de evangelização na construção do Brasil**. Palestra na 38ª. Assembléia da CNBB, Porto Seguro-BA, abr. 2000.

⁵⁴ Idem.

⁵⁵ Idem.

Os santos sempre ocuparam um lugar de destaque na vida do povo, manifestando a presença de um “poder” especial e sobre-humano, que penetra nos diversos espaços de vida e favorece, em uma estreita aproximação e familiaridade com seus devotos, a proteção diante das incertezas da vida:

Os santos penetram na vida dos que os veneram, misturando-se com seus problemas, suas necessidades mais urgentes, nos negócios, na vida familiar, nos casamentos, nos amores. E tudo isto, sem cerimônia, sem se precisar de apresentação, sem intermediário. Tudo se passa entre o santo e seu devoto. Uma certa intimidade até, sem implicar desrespeito, mas intimidade que chega até mesmo à imposição de certas punições, como santo de cabeça para baixo, santo fora de sua capela, santo voltado para as paredes⁵⁶.

O fato de a Região Nordeste do Brasil despontar no Censo de 2000 como a mais católica revela algo da força e presença da tradição do catolicismo santorial. Importantes estudos na área de antropologia mostraram com vigor a coerência, complexidade e diversidade desse catolicismo, que não pode ser apressadamente identificado como um aglomerado de superstições ou crendices. E, além do mais, vem animado por impressionante poder de penetração e reprodução nos meios populares⁵⁷.

No caso específico do Nordeste, há sem dúvida o influxo da presença de figuras do clero popular, como padre Cícero e frei Damião. Mas o que é importante sublinhar aqui é a força e o enraizamento de uma “teia de símbolos e valores católicos tradicionais” em determinadas regiões que tem exercido, na prática, uma forte resistência à penetração de outras experiências religiosas, em particular das tradições pentecostais⁵⁸.

⁵⁶ ROLIM CARTAXO, Francisco. **Condicionamentos Sociais do Catolicismo Popular**. In: Revista Eclesiástica Brasileira, v. 36, n. 141, 1976, p. 159. Ver ainda: FERNANDES CÉSAR, Rubem, Pouco Padre, Pouca Missa e Muita Festa. Cf. Disponível em <http://www.ccre.gov.br/adbrasil/itamaraty/web/port/artecult/religico/apresent/.htm>. Acessado em 01/06/2008.

⁵⁷ Cf. BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Memória do Sagrado**, op. cit. p. 32.

⁵⁸ Cf. BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Crenças e Identidade. Campo Religioso e Mudança Cultural**. In: Pierre Sanchis, **Catolicismo: Unidade Religiosa e Pluralismo Cultural**. São Paulo: Loyola, 1992, p. 51.

2.6.2

Catolicismo Oficial

O catolicismo oficial, como outras instituições religiosas tradicionais, encontra-se em um momento de crise e declínio. É algo que se relaciona com a progressiva afirmação de uma “sociedade pós-tradicional”, que coloca em questão a forma usual de preservação da tradição e exige processos criativos de sua reinvenção e inserção no tempo. Há, hoje em dia, nas instituições tradicionais, uma “desregulação” identitária e uma grande dificuldade de transmissão regular dos valores religiosos de uma geração para outra. Deixa-se de assegurar a afirmação de uma memória coletiva, o que ocorria de forma garantida nas sociedades tradicionais⁵⁹. Instaura-se, assim, uma crise na “construção individual da continuidade crente”. Uma crise que se traduz pelo progressivo enfraquecimento da figura do praticante regular, em geral associada a comunidades de sentido fortemente constituídas, em favor da irrupção da figura do peregrino, que traz consigo as marcas da mobilidade construída a partir de experiências pessoais⁶⁰. Como mostrou Antônio Flávio Pierucci:

[...] nas sociedades pós-tradicionais, *et pour cause*, decaem as filiações tradicionais. Nelas os indivíduos tendem a se desencaxar de seus antigos laços, por mais confortáveis que antes pudessem parecer. Desencadeia-se nelas um processo de desfiliação em que as pertencas sociais e culturais dos indivíduos, inclusive as religiosas, tornam-se opcionais e, mais que isso, revisáveis, e os vínculos, quase só experimentais, de baixa consistência. Sofrem fatalmente com isso, as religiões tradicionais⁶¹.

Os últimos censos e a pesquisa CERIS/2004 realizados no Brasil revelam claramente esse enfraquecimento ou mesmo declínio da figura do praticante católico.

⁵⁹ AMADO, J.P. **Mudar de Religião faz bem?** In: ALVES FERNANDES, Sílvia Regina. (org.). **Mudança de Religião no Brasil**. São Paulo: Palavra e Prece, 2005, p. 140.

⁶⁰ Ibidem, pp. 141-142.

⁶¹ PIERUCCI, Antônio Flávio. **Bye Bye, Brasil – O Declínio das Religiões Tradicionais no Censo 2000**. In: Estudos Avançados, v.8, 2004, p.59.

Fala-se hoje no catolicismo como “doador universal”, na medida em que “tornou-se o principal celeiro no qual outros credos arregimentam adeptos”⁶².

Há uma grande preocupação com o êxodo de fiéis para outras confissões religiosas, em particular as denominações pentecostais, mas também com o desligamento de muitos jovens, que no último censo ampliaram as fileiras dos “sem religião”⁶³.

No catolicismo oficial, há baterias que buscam incentivar uma presença pública mais definida da Igreja Católica na sociedade, com o incentivo de projetos pastorais mais voltados para o social, como o Grito dos Excluídos, o Multirão Nacional contra a Fome e a Exclusão, o Plebiscito da Dívida Externa e demais iniciativas relacionadas às Pastorais Sociais e à Campanha da Fraternidade. Mas não há dúvida de que essa presença no espaço público é distinta daquela exercida nos anos 70 e 80, quando a Igreja oficial e a CNBB em particular evidenciaram o rosto de uma igreja comprometida com o povo e os pobres. Essa situação foi se modificando medida em que o processo de restauração, de centralização e uniformidade, foi se afirmando em âmbito mais geral, provocando crescentes dificuldades, incompreensões e barreiras na atuação crítica da Igreja Católica no Brasil. Hoje, como avalia Brenda Carranza, predomina no catolicismo oficial certa sensação de instabilidade, debatendo-se:

[...] com as conseqüências dos modelos geográficos de paróquias, os quais se tornaram obsoletos, se comparados à mobilidade que as afinidades eletivas dos fiéis produzem, pois na procura de experiências religiosas e participação sacramental os paroquianos se tornam desterritorializados. Às vezes atônito com os dados estatísticos da evidente migração religiosa, e às vezes animado com o arrebanhamento de fiéis em encontros multitudinários, o bloco institucional sofre as pressões da reinstitucionalização romanizada presente em suas fileiras, sejam padres ou bispos, sejam leigos ou religiosos. No centro da avenida esse catolicismo avança no ritmo: dois pra frente, um pra trás⁶⁴.

⁶² MORREIRA, Paula & ALMEIDA, Ronaldo. **O Campo Religioso Brasileiro no limiar do Século. Problemas e Perspectativas**. In: RATTNER, Henrique, Brasil no Limiar do Século XXI, São Paulo: Fapesp/Edusc, 2000, p. 330.

⁶³ Cf. NOVAES, Regina. **Os Jovens Sem Religião: Ventos Secularizantes, ‘Espírito da Época’ e Novos Secretismos**. In: Estudos Avançados, v.18, n. 52, 2004, pp 321-323.

⁶⁴ CARRANZA, Brenda. **Continuum Criativo: o Catolicismo Midiático**. São Paulo: Loyola, 2005, p. 8.

2.6.3

Catolicismo de Reafiliados

Seguindo a pista aberta por Danièle Hervieu-Léger⁶⁵, a situação de mobilidade, típica de uma modernidade religiosa tecida pelas experiências pessoais, favorece a emergência de uma outra figura na paisagem das religiões, que é a do convertido. Trata-se de uma figura que se encaixa bem para exemplificar a afirmação identitária presente em algumas experiências religiosas em curso no Brasil, como a Renovação Carismática Católica (RCC) e as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs).

A conversão vem aqui entendida não como mudança de religião ou inserção religiosa de pessoas que jamais pertenceram a qualquer outra tradição, mas de “refiliação” religiosa. É uma experiência que envolve pessoas que descobrem ou re-descobrem uma identidade religiosa até então vivenciada superficialmente, e que traduz a entrada num “‘regime forte’ de intensidade religiosa”. Na nova experiência comunitária, podem reorganizar sua vida e encontrar o necessário apoio emocional⁶⁶.

A RCC é um bom exemplo desse catolicismo de reafiliados. É um movimento fundado na pertença por opção e que promove uma “re-adesão” aos valores tradicionais do catolicismo, daí sua busca de sintonia com a Igreja oficial. Mas em função de sua peculiaridade, como muitos autores têm hoje sublinhado, ela exerce um “papel ambivalente” no interior da Igreja Católica. De um lado, insere-se numa estratégia de clara afirmação identitária e de zelo pela doutrina católica tradicional; de outro, favorece uma dinâmica espiritual que acaba incidindo em uma perspectiva de auto-nomização e transversalidade com respeito ao catolicismo oficial⁶⁷. Em razão dessa ambivalência, a instituição oficial católica oscila entre o incentivo e o temor. A RCC é vista positivamente como um instrumento importante na reaproximação dos fiéis, mas simultaneamente torna-se motivo de controvérsia em razão de sua dinâmica autonomista, que pode significar uma ameaça ao modelo vigente de catolicismo oficial.

⁶⁵ Cf. HERVIEU-LÉGER, Daniele. Op. cit. pp. 33-40.

⁶⁶ TEIXEIRA, Faustino. Op. cit. p. 6

⁶⁷ STEIL, Carlos. **Aparições Marianas Contemporâneas e Carismatismo Católico**. In: SANCHIS, Pierre (org.) **Fiéis e Cidadãos**, op. cit., p.19.

Vários autores têm chamado a atenção para a diversidade interna da Renovação Carismática no Brasil. Segundo Cecília Mariz,

[...] por mais que a liderança do movimento tente ao máximo homogeneizá-los, os grupos de oração da RCC, e até mesmo as lideranças clericais, podem ser bastante distintos entre si. A experiência de contato do leigo com o sagrado, que é central para a RCC, desempenha papel importante na produção da autonomia e da diversidade de discursos e práticas⁶⁸.

Há razões plausíveis para identificar a RCC como um movimento que demarca o campo identitário e define uma adesão exclusiva. Muitos são os exemplos que vão nessa direção. Mas é também verdade que a dinâmica em curso vai desvelando novas perspectivas, sobretudo em razão dos desdobramentos de sua experimentação religiosa, que enfatiza o contato direto e íntimo com Deus. É a tradicional tensão entre carisma e processo de institucionalização⁶⁹.

Alguns trabalhos etnográficos têm hoje apontado, de forma surpreendente, experiências pontuais de grupos ou membros da RCC que transitam por outras tradições religiosas ou acessam fragmentos de outras tradições, recompondo o seu mapa religioso. Verificam-se influxos da tradição evangélica pentecostal (o incentivo aos dons espirituais, a glossolalia, a cura e o exorcismo), da tradição espírita⁷⁰ (a crença na reencarnação) e dos circuitos neo-esotéricos, ligados à Nova Era, bem como traços do catolicismo popular tradicional (culto aos santos e aparições marianas)⁷¹.

O antropólogo Carlos Steil aventou essa possibilidade de “tradições religiosas assumirem configurações que as permitem conviver, na periferia de seus dogmas, com crenças e rituais que não se adequam ao seu regime religioso, criando zonas de fuga da ortodoxia em relação aos significados no interior da própria tradição”⁷². Outro exemplo de catolicismo de reafiliados é o das CEBs.

⁶⁸ MARIZ, Cecília, op. cit. p.6.

⁶⁹ OLIVEIRA, Eliane, O Mergulho no Espírito, op.cit. pp. 85-86.

⁷⁰ Diversos autores tem sublinhado o fenômeno da impregnação espírita na sociedade brasileira, e as pesquisas vêm confirmando esse fato, por exemplo, na constatação da crença na reencarnação por parte de católicos praticantes. (Cf. SANCHIS, Pierre, O Repto Pentecostal à Cultura Católico-brasileira”, op. cit., p. 37.

⁷¹ STEIL, Carlos. **Renovação Carismática Católica: Porta de Entrada ou de Saída do Catolicismo?** In: *Religião e Sociedade*, v. 24, n.1, 2004, pp.28-31.

⁷² STEIL, Carlos. **CEBs e Catolicismo Popular**. In: BOFF, Clodovis et alii, *As Comunidade de Base em Questão*, São Paulo, Paulinas, 1997, p. 91.

É uma experiência que traduz para seus participantes uma mudança significativa no campo do exercício religioso. Pode-se falar com pertinência de conversão, como mudança acentuada na maneira pessoal e coletiva de se viver a experiência da própria religião. O caso das CEBs evidencia a trajetória de indivíduos que se reafiliam a uma mesma tradição, que redescobrem uma nova identidade religiosa, até então mantida formalmente. A inserção nas CEBs provoca em âmbito vital uma reorganização ética e espiritual. Os participantes das comunidades passam a compartilhar uma nova identidade (fala-se em “novo jeito de ser Igreja”)⁷³, reorganizam seu “aparelho de conversa” sob novas bases e estabelecem uma nova relação com o sagrado, que implica agora a centralidade da conscientização, um novo compromisso ético e político e a ênfase na participação em lutas populares.

Com base nos dados de pesquisas realizadas pelo Iser/Assessoria nas décadas de 80 e 90, Carlos Steil mostrou que as CEBs inserem-se num projeto eclesial tipicamente moderno. Essas comunidades eclesiais

[...] se instituem no meio popular como um espaço social produtor de uma nova inteligibilidade da experiência religiosa. Uma experiência que ganha plausibilidade na medida em que consegue inscrever as práticas sociais e políticas no âmbito religioso, de forma que a consciência apareça como acesso privilegiado ao sagrado⁷⁴.

Em razão dessa “modernidade sistêmica”, presente nas CEBs, ocorreram tensões e embates com o catolicismo popular, seja mediante a assunção de uma linguagem racionalizadora que descarta a linguagem popular tradicional, seja na instrumentalização da religião popular, valorizada unicamente como espaço para o exercício da conscientização. Isso ocorreu sobretudo no momento mais inicial da experiência das CEBs. Posteriormente, aproximações mais salutares foram realizadas⁷⁵.

As CEBs viveram o seu momento de maior efervescência nas décadas de 70 e 80, envolvendo distintas formas de pertencimento. A partir do final dos anos 80, com os novos ventos da conjuntura eclesiástica internacional, elas encontram inúmeras

⁷³ TEIXEIRA, Faustino. **A Espiritualidade nas CEBs**, In: op.cit, pp. 208-209.

⁷⁴ STEIL, Carlos. **CEBs e Catolicismo Popular**, op. cit. p. 92.

⁷⁵ BOFF, Clodovis. **CEBs: a que Ponto Estão e para Onde Vão?** In BOFF, Clodovis op. cit, p. 285.

resistências e mesmo impedimentos para a continuidade de sua afirmação criadora. Mas sobrevivem à crise e ampliam o campo de seu interesse para novos desafios, como os da cultura, etnia, gênero, subjetividade, ecologia, espiritualidade, ecumenismo e diálogo inter-religioso.

Na visão de Luiz Alberto Gómez de Souza, seria simplificador concluir de forma apressada, como tendem a fazer hoje certos analistas, que o momento atual marca a vitalidade de novos movimentos eclesiais, em particular da RCC e as Novas Comunidades, e o recuo das CEBs. Em sua visão, “se o movimento carismático aumenta, isso não indica que as pastorais sociais e as CEBs declinem”⁷⁶.

Os três últimos intereclesiais de CEBs, ocorridos em São Luís (1997), Ilhéus (2000) e Ipatinga (2005), assim como o próximo que será realizado em Porto Velho (2009) também deve fazer, apontam a vitalidade da experiência, ainda que com novas nuances, e a presença cada dia mais renovada de uma sensibilidade ecumênica e inter-religiosa⁷⁷.

2.6.4

Catolicismo Midiático

Um importante fenômeno emergente no campo religioso brasileiro é o do catolicismo midiático⁷⁸, que se encontra relacionado com a diversificação da experiência da Renovação Carismática Católica. Essa nova malha católica envolve “diversas práticas e grupos religiosos que podem ser aglutinados sob o imenso guarda-chuva chamado Renovação Carismática Católica que, junto a outros setores eclesiais, implementaram um outro jeito de ser Igreja”⁷⁹. É sobretudo em razão de sua presença nos meios de comunicação de massa que a RCC marcou uma nova atuação pública na sociedade brasileira. Esses meios de comunicação foram também

⁷⁶ SOUZA, Luiz Alberto. **As Várias Faces da Igreja Católica**. In: Estudos Avançados, v. 18, n. 52, 2004, p.87.

⁷⁷ Cf. LESBAUPIN, Ivo et alii, **As CEBs Hoje. Síntese de uma Pesquisa em Minas Gerais e Rio de Janeiro**. Rio/São Leopoldo, Iser-Assessoria/Cebi, 2004, pp.8-12.

⁷⁸ Trata-se de uma expressão utilizada pela socióloga Brenda Carranza.

⁷⁹ CARRANZA, Brenda, op. cit, p. 9.

os instrumentos privilegiados que ela encontrou para fazer frente ao progressivo processo de “destraditionalização” em curso na sociedade brasileira e apostar na reinstitucionalização católica.

Um dos grandes destaques desse catolicismo midiático é o padre Marcelo Rossi, que teve sua rápida ascensão na mídia no final de 1998. Sua presença tem sido constante nos diversos meios de comunicação social e, em particular, na Rádio Globo e no Sistema Globo de Televisão. Além de fazer grande sucesso na rádio e TV, é também fenômeno discográfico, com importantes registros na vendagem de CDs voltados para a evangelização católica, bem como um fenômeno cinematográfico e também editorial⁸⁰.

Mas o catolicismo midiático conta também com outros personagens, como o Padre Jonas Abib, Padre Antônio Maria, Padre *Joãozinho* e Padre *Jorjão*. Há que ressaltar no quadro desse novo catolicismo a afirmação de novas redes de televisão voltadas para a evangelização, como a Canção Nova, a Rede Vida e a Século XXI.

Merece destaque a Canção Nova, que foi adquirida pelos membros da comunidade de vida Canção Nova⁸¹ em 1980, inaugurando em 1989 a primeira transmissora de televisão. Nasceu como um canal privilegiado para a missão evangelizadora e mantém ainda hoje esta função primordial, mas em uma linha marcada por forte tom apologético.

Percebe-se que a pesquisa do CERIS/2004, em conjunto com as pesquisas do CENSO e da Fundação Getúlio Vargas contribuíram com seus dados para interpelar a teologia sobre a situação da mobilidade religiosa brasileira, que passa por um paradoxo: um processo de desinstitucionalização e um processo de pentecostalização.

Caberá a Teologia Católica aprofundar a realidade da questão levantada no início deste trabalho: a diversidade religiosa no Brasil. Um olhar exclusivo para a declaração de crença dos entrevistados nas pesquisas mostram uma realidade bem

⁸⁰ Ibidem, **Catolicismo em Movimento**, in *Religião & Sociedade*, v. 24, n.1, 2004, pp.126-129.

⁸¹ As Novas Comunidades, seja de vida ou de alinça relacionam-se com a RCC mas não fazem parte da estrutura da RCC, ou seja, não são componentes que constituem a base ou a estrutura organizacional do movimento, como seriam os grupos de oração e outros órgãos de direção do movimento. Entre as Novas Comunidades podem ser citadas a Canção Nova (a mais antiga, sendo a primeira Comunidade criada em 1978 na cidade de Queluz, São Paulo) a Comunidade Shalom (fundada em 1982, no estado do Ceará) e tantas outras.

diferente da que se podia imaginar. Na pesquisa CERIS/2004, pode-se destacar a imagem de vários estilos de catolicismo, como foi apresentado, e várias modalidades, tais como: o católico nominal e o verdadeiro, o praticante e o não praticante, o engajado e o que vai à missa⁸².

Observou-se que os sem-religião, em ascensão no Brasil, na sua maioria ainda têm algum vínculo com o sagrado e não possuem nenhum drama de consciência em se autodeclarar não pertencente a nenhuma instituição religiosa.

Para os pentecostais evangélicos e católicos surge um grande questionamento sobre a autenticidade de sua conversão, que poderá ser classificada como uma “refiliação” religiosa.

Urge na sociedade brasileira uma reavivar da fé e um reacender da caridade em todos, principalmente nos católicos. Assim, para contribuir aos anseios da Igreja Católica brasileira, em tempo de mobilidade religiosa, o carisma palotino quer colaborar na conscientização do laicato sobre a sua missão.

Chama a atenção a perda dos fiéis, o desenraizamento e a figura do consumidor da fé. Este último transita pelas diversas religiões, nada rejeitando. O grande desafio para as Igrejas diante deste consumidor da fé é apresentar um cristianismo como opção de vida, fruto de uma verdadeira metanóia. , Em tempo de um pluralismo religioso, a iniciação sócio-cultural não entrega às Igrejas cristãos relativamente assumidos, por isso a contribuição do carisma palotino visa despertar nesses fiéis a sua responsabilidade de cooperar na salvação do próximo.

Despertar nos cristãos “passivos” a sua ação apostólica, pois vivendo um cristianismo de identidade plástica, serão conduzidos a práticas religiosas sem profundidade, na realidade buscando uma religiosidade intimista, na busca da realização de seus prazeres, alimentando uma falsa imagem de Deus. Faz-se necessária uma Cultura de Cooperação, na qual todos se sintam responsáveis pela Igreja, na qual os leigos não se sintam “auxiliares da hierarquia”, mas parte efetiva da comunhão da Igreja.

⁸² GRUMAN, Marcelo, op. cit. p. 99.

A própria Igreja reconhece esta necessidade quando afirma que a “missão evangelizadora da Igreja é realizada por todo o povo de Deus, com sua variedade de vocações e ministérios”⁸³. Estes, cooperando uns com os outros, devem buscar a valorização de cada ser humano, chamado pelo seu batismo a cooperar na salvação do outros⁸⁴.

⁸³ CNBB, **Missão e Ministérios dos Cristãos Leigos e Leigas**, Doc. 62. São Paulo: Paulinas, 1999, p.97.

⁸⁴ A Cultura de cooperação será ampliada, mas não exaustivamente abordada no terceiro capítulo deste estudo.