

# PLURALISMO E MULTIPLICIDADES RELIGIOSAS NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

Lísias Nogueira Negrão\*

**Resumo:** O artigo apresenta uma visão panorâmica sobre a formação do campo religioso brasileiro desde os tempos coloniais até os dias correntes. Parte de uma visão histórica dos tipos de catolicismo que vicejaram no Brasil colonial e imperial e das suas características que influenciam a religiosidade brasileira até o presente. Passa pelas transformações advindas com a proclamação da República: a separação constitucional da Igreja Católica do Estado e a instituição da liberdade religiosa por este garantida. Acompanha as transformações ocorridas ao longo do século XX, com o estabelecimento de um campo religioso pluralista em que o catolicismo vai, gradualmente, perdendo adeptos para outros grupos religiosos, especialmente, os protestantes pentecostais, sem, contudo, perder a hegemonia. Chega à atualidade, em que essas tendências persistem, mas, além disso, altera-se substancialmente a dinâmica do campo religioso, com a perda de influência das instituições religiosas em consequência da subjetivização das crenças e práticas. Desse ponto de vista, o artigo analisa as trajetórias religiosas individuais possibilitadas pelo crescente pluralismo e pela progressiva adesão a duplicidades e mesmo multiplicidades religiosas, que acrescentam novas formas de expressão às tradicionais. Tais processos atingem a quase totalidade dos mutantes religiosos – a exceção é apenas o grupo protestante –, inclusive os católicos retornados após outras experiências de vida religiosa, e envolvem crenças e práticas provindas de fontes religiosas orientais tradicionais e recentes, bem como o esoterismo.

**Palavras-chave:** formação do campo religioso brasileiro; tipos de catolicismo; mutantes religiosos.

---

\* Professor titular do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP). Área de interesse: Sociologia da Religião.

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

Sob o jugo da coroa portuguesa, o catolicismo foi imposto no Brasil, desde os primórdios da colonização, como religião oficial do Império e a única com permissão para realizar cultos públicos ou domésticos<sup>1</sup>. Essa aliança entre a casa real portuguesa e o Vaticano possibilitou ao império português legitimar seus interesses temporais e seus métodos de atuação, sob o pretexto da salvação de almas e da difusão da fé e cultura cristãs. Durante o período colonial, houve um “catolicismo guerreiro”, segundo Hoornaert (1974, p. 31-65), intimamente ligado à conquista e à preservação da nova terra e ao empreendimento colonial.

O controle exercido pela coroa sobre a Igreja colonial (mediante a cobrança e o recebimento dos dízimos a ela devidos, nomeação de padres e bispos, remuneração paga a eles) tornou o clero dependente do poder real e distanciado dos interesses de Roma, conformando-se como uma casta de funcionários governamentais. Eles atuavam como empreendedores econômicos, envolviam-se com interesses políticos, eram desprovidos de preparo teológico e mesmo de cultura intelectual, uniam-se maritalmente e constituíam famílias. Apenas o clero das diversas ordens religiosas, sobretudo a jesuítica, permanecia fiel e mais próximo aos interesses institucionais e espirituais da Igreja de Roma. Entretanto, concentrava-se ao longo das áreas litorâneas, nas futuras capitais estaduais do país em construção, onde exercia alguma influência e tentava preservar a ortodoxia do culto católico e o controle sobre a vida de seus fiéis; ou, ainda, vivia em aldeamentos isolados em que buscava a conversão de indígenas. No resto da colônia, nos pequenos vilarejos e nos bairros rurais, onde vivia dispersa uma população de baixa densidade, raramente havia párocos locais. O padre passava por eles apenas de quando em quando, às vezes apenas uma vez ao ano,

para a “desobriga”: batizar os nascidos, casar os ajuntados, ouvir as confissões, rezar a missa.

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

O catolicismo foi, no passado colonial brasileiro, uma religião obrigatória: os que aqui nasciam o aceitavam por pressuposto de cidadania, exceto os indígenas, aos quais se exterminava ou se convertia. Os que aqui não nasciam tinham que adotá-lo, mesmo que não o compreendessem: os negros escravizados eram batizados no porto de procedência ou de desembarque. Já os judeus, sob a pressão de serem perseguidos pelos inquisidores, de perderem seus bens ou mesmo suas vidas, preferiram, em geral, tornar-se “cristãos novos”<sup>2</sup>.

Dessa maneira, importava mais parecer do que ser católico. Era vital ir à missa e rezar publicamente, respeitar os dias santos, batizar seus negócios com nomes de santos católicos. Para fugir da escravização ou de terem de embrenhar-se nos sertões em que eram caçados pelos bandeirantes, os indígenas predispunham-se a aceitar os aldeamentos onde eram cristianizados e doutrinados. Os negros continuaram a homenagear seus deuses ancestrais identificando-os com santos católicos e realizando seus rituais diante de altares; os judeus, freqüentando missas e rezando corretamente. Criou-se uma religião necessariamente formal e exterior, muito pouco internalizada ou de convicção pessoal, traço que ainda persiste em boa parte dos católicos brasileiros.

O catolicismo patriarcal referido foi a forma dessa religião que se adaptou ao sistema patrimonialista vigente nas grandes plantações

de produção, sobretudo de açúcar, mas que pode ser generalizado para outros tipos de exploração agrária. Nelas, o padre servia ao mandatário local, sob cujas ordens, além de realizar os cultos públicos e domésticos, ensinava as crianças da casa a ler e a escrever, promovia a harmonia interna entre a parentela e a externa entre o senhor e seus escravos ou agregados, como braço benevolente do mesmo, que contava com feitores e capangas para submeter os que não ouviam o padre. É evidente que a posição da Igreja diante das desigualdades de classe social, na atualidade, é muito mais complexa, mas persiste ainda, em setores conservadores do catolicismo contemporâneo, certa tendência a legitimar religiosamente as diferenças sociais.

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

Ao autodefinirem suas práticas em seus cânticos (“muita reza, pouca missa; muito santo, pouco padre”), mostravam os católicos populares seu distanciamento da Igreja e de seus clérigos. Criaram seus próprios papéis religiosos: os rezadores especializados, os festeiros, que organizavam as festas, os benzedores e curadores, o monge (no sul) ou o beato (no nordeste) itinerante. Em certas ocasiões em que o sacerdote estava presente, a tensão era latente e,

ocasionalmente, manifesta, por este condenar certos aspectos tidos como profanos das devoções e pelas tentativas que fazia de enquadrar as práticas na ortodoxia católica. Por vezes, esse tipo de catolicismo alcançou extrema autonomia diante da Igreja e do Estado, como no período de transição entre a monarquia brasileira e a Primeira República (1822/1889), vindo a eclodir revoltas messiânicas e milenaristas, como o movimento de Canudos (Galvão, 2001), surgido no interior da Bahia e destruído pelo exército brasileiro em 1897, e o do Contestado (Monteiro, 1974), ocorrido entre 1912 e 1916, na região disputada pelos estados do Paraná e Santa Catarina, também contido pelas forças armadas republicanas.

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

A proclamação republicana, contudo, não significou a perda da hegemonia católica e de sua influência na vida cultural e política

brasileira. A Igreja Católica continuou a cooperar eventualmente com o Estado Republicano, como no combate às heresias messiânicas, e a impor seus princípios religiosos às constituições, como a proibição do divórcio e do aborto legal. A Igreja Católica aproveita sua recente liberdade para reaproximar-se da ortodoxia vaticana. Os padres passam a ter uma formação seminarística mais cuidadosa, são nomeados bispos apenas os mais dedicados e ultramontanos, trazem-se ordens religiosas européias para administrar os santuários e demais serviços religiosos, busca-se inculcar um catolicismo menos mágico e devocional e mais cristocêntrico nas camadas populares. É o que se convencionou chamar de romanização (Oliveira, 1976) do catolicismo brasileiro.

A herança do catolicismo colonial e imperial foi, contudo, de certa forma preservada, apesar das profundas transformações republicanas. Não obstante a cessação da obrigatoriedade, a maioria dos brasileiros, apesar de ter continuado a se declarar católica, continuou a sê-lo de maneira formal e superficial: sem freqüência às missas, avessa aos sacramentos, apegada às devoções e às rezas. Além disso, muitos dos descendentes de negros e índios criaram cultos sincréticos, em que o catolicismo coexiste com crenças e práticas que lhe são estranhas, como o candomblé baiano (e outros cultos afro-brasileiros assemelhados) e as pajelanças do norte e nordeste do Brasil. Já no Império, começaram a se introduzir grupos protestantes históricos, como os batistas, os presbiterianos, os congregacionais, os metodistas, que, embora não numerosos, tiveram alguma influência no sistema educacional ao longo do período republicano. Mas é apenas a partir do fim da primeira década do século passado que começam a introduzir-se no cenário religioso brasileiro os protestantes pentecostais que, pelo seu crescimento intenso e presença marcante, passam a alterá-lo substancialmente, sobretudo, nas regiões metropolitanas do país.

## **Dados sobre a evolução do campo religioso brasileiro ao longo do século XX e sua composição atual**

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

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

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

Mais recentemente, uma pesquisa feita pelo Datafolha (Folha de S.Paulo), publicada nas vésperas da vinda de Bento XVI ao Brasil, confirmou a continuidade do processo de esvaziamento do catolicismo e do crescimento protestante, especialmente pentecostal. Mesmo considerando-se as diferenças de metodologia em relação aos levantamentos censitários – a pesquisa do jornal foi por amostragem e apenas com maiores de 16 anos –, os católicos seriam, no início do ano de 2007, 64%, o que representaria um decréscimo de quase 10% em apenas sete anos. Os evangélicos ascenderam a um patamar de 22% (6,6% a mais do que em 2000), dos quais 17% são pentecostais (também 6,6% a mais).

## **Reinventando o antigo e urdindo o novo**

Neste último segmento, analisarei as trajetórias religiosas, os caminhos percorridos por agentes religiosamente mutantes, entre pertenças e simbólicos diversos, e, ainda, tratarei da vivência religiosa múltipla ou ambivalente quanto à vinculação institucional ou à tradição religiosa.

Os levantamentos quantitativos sobre o campo religioso que acabei de apresentar supõem a unicidade de crença e pertença como a única possibilidade de vivência religiosa, ao confinar a participação dos informantes indagados a apenas uma das vertentes nele presentes – a declarada – e supõem, ainda, a aceitação, por parte dos mesmos, da íntegra de suas crenças e práticas e a exclusão das demais. Perdem, assim, uma das características mais originais deste campo, a duplicidade ou mesmo a multiplicidade de crenças e de participações, além da dinâmica dos percursos e trajetórias religiosas. São esses justamente os fenômenos aqui tratados, enfocados a partir de uma perspectiva qualitativa que privilegia a subjetividade, não os parâmetros institucionais. Os troncos religiosos principais, com suas instituições eclesiásticas, continuam a ser repositórios da tradição e fonte do capital sagrado, mas vivem grande crise de autoridade no mundo moderno plural e secularizado, em que a religião se torna, cada vez mais, subjetivamente relevante.

Apresentaremos, a seguir, alguns dados quantitativos e qualitativos referentes a levantamentos por nós realizados ao longo dos últimos anos, na capital paulista. Questionários foram aplicados a quase 500 núcleos familiares residentes em casas, apartamentos e cortiços ou casas de cômodos e preenchidos por membros maiores de 16 anos. Localizados, dessa forma, os informantes mutantes ou dúplices religiosos que nos interessavam, gravamos e transcrevemos entrevistas com cerca de 130 deles. Pelos levantamentos realizados nesses domicílios, verificamos que 389 dos 1.064 moradores que declararam ser religiosos, ou seja, 38% do total, haviam mudado de religião ao menos uma vez. Quanto à não-exclusividade, 122 (11%) declararam participação ou cultivo de crenças de dois ou mais grupos religiosos de referência. Resumindo, observamos que, dentre os 1.064 religiosos encontrados, 399 (ou 38%) eram religiosos mutantes e/ou não exclusivos. Esse volume de mais de um terço dos religiosos o ser nessas condições torna relevante o aprofundamento da análise desses casos.

Um primeiro aspecto chama a atenção quanto aos religiosos dúplices. Entre eles aparecem as duplicidades já constatadas desde princípios do século passado ou mesmo antes disso, como a católica/espírita (40 casos, ou 10% do total) e a católica/afro-brasileira (nove casos, ou 2%). Mas aparecem outras duplicidades francamente inusitadas, como a dos católicos/protestantes, e com uma frequência tão alta quanto as tradicionais ou até mais (34 casos, ou 9%), além de outras duplicidades com religiões orientais e esoterismos, bem como combinações de mais de duas religiões, também com frequência relativamente elevada (31 casos, ou 8%). Podemos dizer, portanto, que as duplicidades não só se mantêm, como aumentam e se diversificam, na atualidade.

Os relatos dos depoentes são eloqüentes quanto à demonstração da peculiaridade da dinâmica de nosso campo religioso, no que diz respeito à restrita participação institucional/sacramental de seus agentes, à sua intensa circulação por diferentes grupos religiosos e ao acesso a velhas e novas crenças e práticas, e, ainda, no que respeita à crescente individualização do religioso, vivido em duplicidades ou mesmo multiplicidades. No entanto, ao longo de suas trajetórias, alguns mutantes religiosos retornaram, de fato, ao catolicismo (embora sejam raros os casos em que isso acontece com exclusividade) ou assumiram uma religião exclusiva qualquer, sobretudo, dentro do subcampo protestante. Entre os casos que implicam conversão e “membrosias” tradicionais e aqueles outros cuja religiosidade é construída individualmente e sem, ou quase sem, participação em grupos religiosos organizados, há um gradiente de situações intermediárias. A tendência geral é não haver adesões rápidas nem definitivas a uma determinada “membrosia” e ao simbólico a ela referido.

Há adesões que tendem a ser graduais, mas quase nunca definitivas, com vivências dúplices de simbólico e a admissão de atração ou de intenções de futuras incursões em outros universos. A

única exceção parece ser a dos convertidos ao protestantismo. Seja ela direta, a partir do catolicismo inicial, conforme se configura na maioria dos casos, seja intermediada por uma ou mais experiências com outras religiões, a conversão, nesse caso, tende a ser rápida, sem nenhum gradualismo. Aceita-se tanto o novo grupo quanto seu universo simbólico simultânea e abruptamente. Não há tempo para aceitação gradativas: a evidência do poder da nova fé e a veemência do pastor que a veicula impõem decisão imediata. Os evangélicos admitem a mudança não da religião propriamente dita, mas de “eclesialidade” dentro do subcampo protestante.

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

Ainda há os totalmente indecisos porque todas as religiões são boas, são caminhos alternativos que conduzem ao mesmo Deus. Estes, geralmente, não têm nem definição simbólica, a não ser a vaga crença em Deus, nem definição institucional. Quando participam mais assiduamente de algum grupo, fazem-no por motivos circunstanciais: os locais de culto são mais próximos, o louvor é bonito, acompanham amigos e parentes, etc.

Também há indecisos entre o kardecismo, esoterismos e religiões orientais antigas e novas. Essas indecisões podem, sim,

derivar de uma passagem em curso entre uma e outra experiência, entre um e outro universo simbólicos, mas nada há que nos possa assegurar disso nos depoimentos colhidos. Estes parecem, antes, revelar ambigüidades, incapacidade de distinguir simbologias diversas, confusão diante do grande número de alternativas dentro do campo religioso global. Diante do múltiplo e obscuro, procura-se, muitas vezes, o refúgio do que parece ser comum e evidente: no plano das crenças, Deus, no limite, seres espirituais; no plano ético, a prática do bem, no limite, a condenação da prática do mal; no plano funcional, o bem estar, no limite, a cura e a resolução de problemas existenciais.

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

Trata-se, em geral, de católicos de formação que, mesmo após o trânsito pelo campo religioso, resistem em abdicar de suas crenças e práticas vividas na infância, adolescência ou mesmo juventude, por apego à tradição familiar, mas que não mais freqüentam missas, nem se submetem aos sacramentos, a não ser, eventualmente, o batismo dos filhos, através do qual pretendem dar continuidade à tradição religiosa familiar. No mais, permanecem as devoções aos santos, especialmente a Nossa Senhora, rezas e uma moralidade cristã mínima. Contudo, na maioria dos casos em que os mutantes religiosos se declaram exclusivamente católicos, são maiores suas vinculações a crenças e práticas de outras religiões que não a

declarada. São vários os declarantes que, em crenças e/ou práticas, se disseram espíritas, candomblecistas ou umbandistas, adeptos de novas religiões japonesas e mesmo protestantes, sem excluir os que revelavam, após a declaração inicial, que “a minha religião eu mesmo faço”.

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

Vimos que, em áreas urbanas – conforme revelaram nossos dados –, 38% dos informantes, em sua maioria, católicos, trocaram de religião ao menos uma vez em sua vida. O que é certo é que os católicos mutantes que retornaram ao catolicismo não mais são, em sua maior parte, exclusivos em sua pertença religiosa. Uns acreditam na reencarnação e lêem livros espíritas, mesmo que não mais freqüentem centros espíritas; outros retornam aos terreiros de

cultos afro-brasileiros sempre que enfrentam problemas de qualquer natureza, à procura de soluções mágicas. Outros, ainda, compartilham seu catolicismo com esoterismos e orientalismos. Por fim, alguns poucos são também protestantes ou julgam tal religião melhor que a católica, pretendendo a ela retornar algum dia. Além disso, os que retornam o fazem sem maior fidelidade à ortodoxia, ou mesmo sem nenhuma vinculação ou compromisso institucional. Criticam aspectos da doutrina da Igreja Católica, vista como autoritária e dogmática, e os agentes eclesiais, como interesseiros que escondem certas verdades, maus pregadores e até mesmo lascivos.

A volta ao catolicismo ou seu abandono por outro universo religioso, de qualquer forma, se faz em detrimento da convivência eclesial e sacramental. Os mutantes tendem a recusar uma “membrosia” definida e se apegam a certas crenças e práticas que lhes pareçam adequadas a si e ao seu estilo de vida. A maior parte dos espíritas, sejam exclusivos ou dúpticos com o catolicismo, não vêem necessidade de freqüentar centros ou de continuar a freqüentá-los, no caso de já ter havido alguma vivência. Basta-lhes a leitura de textos, sobretudo de Kardec, ou, então, uma literatura mais leve, como os romances espíritas, além de alguma participação em obras de benemerência. O mesmo se repete, com poucas exceções, em termos porcentuais, entre os afro-brasileiros, que relutam em vincular-se aos terreiros e deixar “fazer suas cabeças” (iniciar-se no culto) por “pais-de-santo” (sacerdotes do culto), criando compromissos e dependências restritivas de suas liberdades individuais.

Fora os evangélicos, a única exceção, a tendência central é a desqualificação das instituições e a atenuação de *habitus* religiosos. Crenças e práticas são selecionadas de fontes religiosas diversas de acordo com critérios de conveniência pessoal. Seleciona-se o que faz com que o indivíduo se sinta bem, que responda às suas dúvidas, ou mesmo que lhe convenha em termos de sua condição socioeconômica e nível de instrução. Isso é válido para os que declararam ser de

qualquer religião, mas atinge com maior intensidade os adeptos de religiões orientais e esoterismos. São os budistas, os hinduístas, os seguidores de novas religiões japonesas (messiânicos, da *seicho-no-ie*, da *Perfect Liberty*, entre outros) que mais avançam na concepção de cenários religiosos individualizados, a partir da seleção de crenças e rituais de procedências diversas.

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

Em alguns casos, ocorre uma frequência não muito assídua a determinados grupos, cujas mensagens e simbolismos também podem influenciar, mas não constituem o cerne da vida religiosa. Esta se dá no recolhimento: rezas, leituras de textos sagrados, mantras, incensos, florais, pedras coloridas, meditação. Em outros

casos, permanece uma base católica, mas se vai à igreja para rezar no silêncio de templos vazios. Há, inclusive, identificações sincréticas, como a de Nossa Senhora com a Grande Mãe ancestral. Recupera-se a magia, como a dos rituais *Wicca*, em que as bruxas são resgatadas como mulheres adoradoras da natureza e perseguidas pelo clero ao qual não se submetiam. Por fim, a exaltação dos sentidos que colocam o homem em contato com o cosmos, a estética que fala às emoções, são também introduzidas. Tudo com o objetivo de harmonizar-se à natureza e alcançar o equilíbrio emocional, a saúde. Não deixa de ser, também, uma forma de auto-ajuda, um tipo de terapia que recupera as energias e auxilia nos embates da vida. Em outras instâncias, ainda, é vista como forma alternativa de psicanálise, ou seu complemento.

As religiões citadas, que são as fontes da religiosidade individual, são também as que são apresentadas por seus adeptos como ciências, ocultas ou não, e como filosofias, dirigidas a pessoas de qualquer religião. Essa ausência de exclusivismo sectário abre a possibilidade da construção dos mais variados sistemas próprios e alternativos às religiões institucionalizadas, ao mesmo tempo em que os legitimam, por se reportarem às suas tradições. Foi, portanto, a ênfase não na verdade revelada e dogmática, mas em filosofias orientadoras da conduta individual, que possibilitou o aparecimento tanto de duplicidades quanto da religião individualizada.

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

maridos, etc.), namorados, amigos, vizinhos, conhecidos. Não há, entre os entrevistados, senão muito poucos casos em que a atração por uma religião ou culto tenha se dado a partir da influência da mídia. Apenas, em alguns casos de pessoas de maior nível de instrução, é a leitura, sobretudo de livros, que os põe em contato com certas religiões (kardecismo, religiões orientais, esoterismos). Quanto à maioria dos mutantes ou futuros mutantes religiosos, aceitam com naturalidade os convites que lhes são feitos. Vão eles conhecer diferentes grupos, submetem-se a tratamentos espirituais com esperança e sem hesitações. Há, portanto, uma predisposição favorável a conhecer experiências religiosas variadas, participar delas e submeter-se a elas, pois todas são vistas como igualmente boas e caminhos alternativos para o mesmo Deus. Creio, também, que a boa receptividade aos convites e participações provenham de certa tradição popular brasileira em considerar as diferentes religiões como equivalentes funcionais no que se refere à concessão de proteção e quanto à orientação comportamental.

## Notas

- 1 Pressionado pela falta de recursos próprios por parte do Vaticano para catequizar as colônias ultramarinas, em 1522, o papa Adriano concedeu a D. João III o título de grão- mestre da Ordem de Cristo e o papa Júlio III, em 1551, acrescentou à monarquia portuguesa os mestrados das Ordens de São Tiago e São Bento, que conferiam aos reis de Portugal o poder espiritual, além do controle total da administração da vida da Igreja nos territórios coloniais (Hoornaert, 1977, p. 160-169).
- 2 Nunca houve tribunais da inquisição no Brasil colônia, mas os “visitadores” do Santo Ofício aqui vinham e aceitavam denúncias contra “hereges”, os quais eram remetidos aos tribunais na cidade do Porto.

*Religious pluralism and multiplicities in contemporary Brazil*

**Abstract:** This article presents a panoramic view of the formation of the Brazilian religious field from the colonial times to the current days. It begins with a historic view of the Catholicism types that thrived in the colonial and imperial times in Brazil and of their characteristics influencing Brazilian religiosity to the present. It goes through the changes caused by the proclamation of the Republic: constitutional separation of the Catholic Church from the State and religious freedom guaranteed by the State. It follows the transformations occurring along the twentieth century with the establishment of a pluralist religious field in which Catholicism slowly loses its members to other religious groups, mainly the Pentecostal Protestants, without losing its hegemony. Nowadays, even though these trends persist, the dynamics of the religious field changes substantially as religious institutions lose their influence as a consequence of beliefs and practices becoming subjective. From this standpoint, the article analyzes the individual religious paths that are enabled by the increasing pluralism and progressive adhesion to religious duplicities/multiplicities that add new ways of expression to the traditional ones. Such processes reach almost all of the religious mutants – except for the Protestants –, including the Catholics who had gone after other religious experiences, and involve beliefs and practices from Eastern traditional and recent as well as esoteric sources.

**Key words:** formation of the Brazilian religious field; Catholicism types; religious mutants.

## Referências

- BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: \_\_\_\_\_. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974, p. 27-69.
- FOLHA DE S.PAULO. São Paulo, 6 maio 2007. Caderno Religião.
- GALVÃO, Walnice Nogueira. *O império do Belo Monte: vida e morte de Canudos*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001.

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro: 1550-1800*. Petrópolis: Vozes, 1974.

\_\_\_\_\_. (Org.). *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1977. Tomo 2.

IBGE. Censo demográfico brasileiro de 1991.

\_\_\_\_\_. Estudos e Pesquisas n. 20. Tendências demográficas: uma análise com base nos resultados dos censos de 1940 e 2000.

MONTEIRO, Douglas Teixeira. *Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*. São Paulo: Duas Cidades, 1974.

NEGRÃO, L. N. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 1996.

\_\_\_\_\_. Nem jardim encantado, nem clube dos intelectuais desencantados. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (Anpocs), São Paulo, v. 20, n. 59, out. 2005.

\_\_\_\_\_. Pluralismo, percursos e multiplicidades. In: \_\_\_\_\_ (Org.). *Urindo novas tramas: trajetórias do sagrado*. São Paulo: Edusp/Fapesp, 2008. (No prelo.)

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 36, 1976. Fascículo 141.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. O catolicismo rústico no Brasil. In: \_\_\_\_\_. *O campesinato brasileiro*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Ed. da USP, 1973, p. 72-99.

RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil monárquico*. São Paulo: Pioneira, 1973.