

**MOBILIDADE RELIGIOSA NA MODERNIDADE: TEORIAS,  
CONCEITOS E LIMITES DA NOÇÃO DE CONVERSÃO NO CAMPO  
RELIGIOSO BRASILEIRO**

RELIGIOUS MOBILITY IN MODERNITY: THEORIES, CONCEPTS, AND LIMITS OF  
THE NOTION OF CONVERSION IN THE BRAZILIAN RELIGIOUS FIELD

MOVILIDAD RELIGIOSA EN LA MODERNIDAD: TEORÍAS, CONCEPTOS Y  
LÍMITES DE LA NOCIÓN DE CONVERSIÓN EN EL CAMPO RELIGIOSO BRASILEÑO

Alessandro Bartz  
Doutor em Teologia  
Faculdade Três de Maio - SETREM  
alessandro.bartz@setrem.com.br

Recebido em: 17 de abril de 2026  
Publicado em: 12 de maio de 2026

---

**RESUMO**

O presente trabalho examina as principais teorias sobre mobilidade e migração religiosa na modernidade, com ênfase no debate em torno do conceito de conversão no campo religioso brasileiro. A partir de uma revisão teórica sistemática, o trabalho articula contribuições de autores centrais, como Danièle Hervieu-Léger, Meredith McGuire, Christine Lienemann-Perrin, Alejandro Frigerio, Silvia Fernandes, entre outros, para discutir a pertinência analítica de categorias como conversão, passagem, trânsito religioso, dupla pertença e religião vivida. O argumento central é que, diante da crescente individualização e subjetivação da experiência religiosa na modernidade tardia, o conceito clássico de conversão, ancorado no paradigma paulino de ruptura radical, mostra-se insuficiente para captar a complexidade e pluralidade da mobilidade religiosa contemporânea, especialmente no contexto brasileiro. Propõe-se, portanto, uma abordagem multidimensional que articule eixos de pesquisa como trajetória biográfica, motivações para a migração, participação comunitária e vivência da fé, reconhecendo tanto processos de conversão mais intensos quanto formas mais graduais, fragmentárias e sincréticas de mudança religiosa.

**Palavras-chave:** mobilidade religiosa; conversão; modernidade; campo religioso brasileiro; religião vivida.

**ABSTRACT**

The present study examines the main theories on religious mobility and migration in modernity, emphasizing the debate surrounding the concept of conversion within the Brazilian religious field. Based on a systematic theoretical review, this work articulates the contributions of key authors—such as Danièle Hervieu-Léger, Meredith McGuire, Christine Lienemann-Perrin, Alejandro Frigerio, and Silvia Fernandes, among others—to discuss the

analytical relevance of categories such as conversion, passage, religious transit, double belonging, and lived religion. The central argument is that, given the increasing individualization and subjectivization of religious experience in late modernity, the classical concept of conversion—anchored in the Pauline paradigm of radical rupture—proves insufficient to capture the complexity and plurality of contemporary religious mobility, especially in the Brazilian context. Therefore, a multidimensional approach is proposed, articulating research axes such as biographical trajectory, motivations for migration, community participation, and the lived experience of faith, while recognizing both intense conversion processes and more gradual, fragmentary, and syncretic forms of religious change.

**Keywords:** religious mobility; conversion; modernity; Brazilian religious field; lived religion.

## RESUMEN

El presente trabajo examina las principales teorías sobre movilidad y migración religiosa en la modernidad, con énfasis en el debate en torno al concepto de conversión en el campo religioso brasileño. A partir de una revisión teórica sistemática, el trabajo articula contribuciones de autores centrales, como Danièle Hervieu-Léger, Meredith McGuire, Christine Lienemann-Perrin, Alejandro Frigerio, Silvia Fernandes, entre otros, para discutir la pertinencia analítica de categorías como conversión, pasaje, tránsito religioso, doble pertenencia y religión vivida. El argumento central es que, ante la creciente individualización y subjetivización de la experiencia religiosa en la modernidad tardía, el concepto clásico de conversión, anclado en el paradigma paulino de ruptura radical, se muestra insuficiente para captar la complejidad y pluralidad de la movilidad religiosa contemporánea, especialmente en el contexto brasileño. Por lo tanto, se propone un enfoque multidimensional que articule ejes de investigación como la trayectoria biográfica, las motivaciones para la migración, la participación comunitaria y la vivencia de la fe, reconociendo tanto procesos de conversión más intensos como formas más graduales, fragmentarias y sincréticas de cambio religioso.

**Palabras clave:** movilidad religiosa; conversión; modernidad; campo religioso brasileño; religión vivida.

## Introdução

O campo religioso contemporâneo tem sido marcado por uma profunda reconfiguração das formas de crença, pertença e identidade religiosa. No Brasil, país onde, segundo os últimos Censos, quase um quarto da população adulta já mudou de religião ao longo da vida, esta transformação assume contornos próprios, tornando-se objeto de intenso debate entre sociólogos, antropólogos e cientistas da religião. A questão que se coloca, portanto, não é se há mobilidade religiosa, mas como compreendê-la teoricamente e com quais conceitos analisá-la adequadamente.

As publicações internacionais de maior repercussão no Brasil têm acentuado o papel do indivíduo na opção religiosa, deslocando o foco da tradição, da herança e dos laços

simbólicos coletivos para a trajetória, a subjetividade e a escolha pessoal. Peter Berger, por exemplo, argumenta que nas sociedades modernas a adesão religiosa se converte em objeto de eleição individual, sem que o sujeito incorra em sanções sociais por abandoná-la ou modificá-la (Berger *apud* Hervieu-Léger, 2005). Na mesma direção, Danièle Hervieu-Léger sustenta que a pretensão da religião de reger a sociedade inteira tornou-se ilegítima, mesmo aos olhos dos crentes mais convictos, de modo que crença e participação religiosas passaram a ser “assunto de opção pessoal” (Hervieu-Léger, 2008, p. 34).

No Brasil, Silvia Fernandes destaca a experimentação religiosa como uma das principais características da mobilidade contemporânea, problematizando o significado tradicional da conversão e colocando em suspeita a tese da escolha individual como ato definitivo. Para a autora, a transitoriedade da adesão religiosa é uma marca dos tempos: “a religião é buscada como refúgio no presente para se viver o aqui e o agora” (Fernandes, 2012). Trata-se de um cenário em que a modernidade tanto corrói as antigas bases da crença institucional quanto cria condições para a proliferação de formas religiosas diversificadas.

Este trabalho realiza uma revisão teórica sistemática sobre a mobilidade religiosa na alta modernidade. Seu objetivo é examinar os principais eixos conceituais que têm orientado a pesquisa sobre o tema, discutir a pertinência e os limites do conceito de conversão no contexto brasileiro e propor uma abordagem multidimensional capaz de captar a complexidade dos processos de migração religiosa contemporâneos. A discussão se organiza em torno de quatro grandes blocos: (1) a modernidade religiosa e a teoria da secularização segundo Hervieu-Léger; (2) as novas figuras do sujeito religioso, o convertido, o peregrino e a religião vivida; (3) o debate sobre a conversão nas ciências da religião e no contexto bíblico-teológico; e (4) as interpretações brasileiras da mobilidade religiosa, com suas limitações e possibilidades.

A relevância do tema é justificada não apenas pela magnitude dos dados empíricos disponíveis, mas pela necessidade de atualização dos instrumentos analíticos disponíveis. Como alertou Hervieu-Léger (2008, p. 18), “faltam instrumentos para avaliar as transformações que afetaram a paisagem religiosa contemporânea. Elas ocorreram em tal velocidade que a reflexão não as acompanhou”. Este trabalho busca contribuir para suprir esta lacuna reflexiva.

## **Modernidade religiosa e reconfiguração das crenças: a secularização revisitada: entre o declínio e a proliferação da crença**

A sociologia clássica da religião tendeu a associar modernidade e secularização como processos paralelos e convergentes: quanto mais avançada a modernidade, mais enfraquecida a religião. Esta equação, no entanto, mostrou-se empiricamente insustentável diante da vitalidade religiosa persistente, e mesmo crescente, em diversas sociedades modernas. Autoras como Danièle Hervieu-Léger (2008) propõem uma releitura da teoria da secularização que supera o modelo da simples perda da religião em favor de um modelo de reconfiguração das crenças.

Para Hervieu-Léger, a modernidade é caracterizada por três traços fundamentais: a racionalidade como “adaptação coerente dos meios aos fins”; a afirmação do indivíduo-sujeito, capaz de construir ele mesmo as significações que dão sentido à sua existência; e a cisão com o mundo da tradição, colocando o ser humano como centro orientador da vida social. Estes traços, tomados em conjunto, explicam tanto o enfraquecimento das formas religiosas tradicionais quanto a emergência de novas formas de crença (Hervieu-Léger, 2008, p. 31-33).

O retorno da religião à esfera pública, por meio dos novos movimentos espirituais e carismáticos, das peregrinações e da literatura esotérica, revela a paradoxalidade da modernidade do ponto de vista da crença. As instituições religiosas perdem capacidade de coagir e normatizar o universo das crenças e das práticas, mas, ao mesmo tempo, a própria modernidade cria as condições para a expansão e a diversificação do crer. A incerteza no futuro e a opacidade do presente provocam angústia e uma pressão pela busca de sentido que intensifica e diversifica as crenças ao infinito (Hervieu-Léger, 2008).

O desafio para a sociologia da modernidade religiosa, portanto, é compreender o duplo movimento pelo qual a modernidade continua a minar a credibilidade dos sistemas religiosos estabelecidos e, simultaneamente, faz emergir novas formas de crença. A secularização não significa a perda da religião, mas o conjunto dos processos de reconfiguração das crenças em uma sociedade cujo motor é a não satisfação das expectativas que ela mesma suscita (Hervieu-Léger, 2008, p. 41).

A grande tendência da modernidade religiosa é a individualização e a subjetivação das crenças. Este duplo movimento afeta profundamente as formas de experiência, expressão e sociabilidade religiosas, produzindo uma distorção crescente entre crenças divulgadas pelas

autoridades e práticas obrigatórias associadas a essas crenças. A crença, na modernidade religiosa, escapa “ao controle das grandes igrejas e das instituições religiosas” (Hervieu-Léger, 2008, p. 42): as pessoas reivindicam seu direito de bricolagem das crenças, combinando livremente elementos de diferentes tradições religiosas, correntes místicas e esotéricas.

A ruptura entre crença e prática constitui o primeiro índice do enfraquecimento do papel das instituições guardiãs das regras da fé. O campo religioso institucional sofre um processo de desregulação: nenhuma instituição pode, em um universo moderno marcado pela aceleração da mudança social e pela afirmação da autonomia do sujeito, prescrever a indivíduos e à sociedade um código unificado de sentidos (Hervieu-Léger, 2008, p. 50-51).

A fórmula “believing without belonging” (crer sem aderir a uma Igreja), proposta pela socióloga Grace Davie para caracterizar a atitude pós-religiosa dominante na Grã-Bretanha, tornou-se referência analítica também para o Brasil. Mas, como Hervieu-Léger observa, a modernidade religiosa brasileira comporta igualmente o fenômeno inverso: “belonging without believing” (pertencer sem crer), evidenciando que as relações entre crença, pertença e prática tornaram-se radicalmente mais complexas e plurais na contemporaneidade (Hervieu-Léger, 2008, p. 51).

### **Novas figuras do sujeito religioso: o peregrino, a religiosidade em movimento e a religião vivida como paradigmas emergentes**

Para compreender a religiosidade em movimento, Hervieu-Léger recorre à metáfora do “peregrino”. A figura do peregrino emerge como representação típica do religioso contemporâneo em duplo sentido: remete, metaforicamente, à fluidez dos percursos espirituais individuais, percursos que podem, em certas ocasiões, organizar-se como trajetórias de identificação religiosa, e corresponde a uma forma de sociabilidade religiosa em plena expansão, estabelecida sob o signo da mobilidade e da associação temporária (Hervieu-Léger, 2008, p. 89).

A condição de peregrino define-se essencialmente pelo trabalho de construção biográfica empreendida pelo próprio indivíduo: ele deve interpretar suas diferentes experiências, muitas vezes contraditórias, como dotadas de sentido, o que implica reconstruir sua própria trajetória por meio de um relato. Esta construção narrativa de si mesmo é a trama das trajetórias de identificação percorridas pelos indivíduos (Hervieu-Léger, 2008, p. 89).

A “religiosidade peregrina” caracteriza-se, portanto, pela fluidez dos conteúdos de crença elaborados pelas próprias pessoas e pela incerteza das adesões ou pertenças comunitárias. A necessidade de pertença não deriva necessariamente de uma crença prévia. No caso do peregrino, a pertença institucional pode ser provisória, demonstrando o caráter dinâmico da modernidade religiosa e propiciando buscas de autenticidade afetiva nas vivências espirituais. Contraposta à figura do praticante regular, que cristalizava o modelo de pertença estável característico das sociedades religiosas em torno da paróquia, a figura do peregrino permite ler as especificidades da modernidade religiosa contemporânea.

Outro paradigma central para a interpretação da religião na contemporaneidade é o da “religião vivida”, conceito desenvolvido por Meredith McGuire. A religião vivida diz respeito a como as pessoas experimentam, praticam e expressam a fé em seus contextos particulares: histórico, social, corporal e de gênero. O foco de McGuire recai sobre “como a religião e o espiritual são praticados, experimentados e expressados por gente ordinária”, deslocando a atenção da organização eclesial e das mediações institucionais para a experiência cotidiana dos fiéis (McGuire, 2008).

Cristián Parker (2011) identifica na religião vivida um novo paradigma emergente na sociologia da religião latino-americana. Para Parker, a pergunta central subjacente a este enfoque é como as pessoas se envolvem com as contradições e necessidades da vida em termos religiosos ou espirituais, incorporando corpo, emoções, gênero e objetos materiais às dimensões das práticas cotidianas. Esta abordagem reconhece que as práticas religiosas mais significativas frequentemente não são as sacramentais ou rituais convencionais, mas aquelas que sustentam o sentido das formas espirituais no dia a dia.

A religião vivida tem estreita relação com o conceito de “religião popular” e com a noção de bricolagem. Para McGuire, segundo Parker (2011, p. 64), toda forma de religião vivida é, em certa medida, uma “experiência sincrética”: o sincretismo é um fenômeno autônomo e comum dos atores locais, cujos símbolos, rituais e práticas seguem uma lógica diferente daquela do dualismo e racionalismo ocidental, evoluindo por meio da bricolagem, uma forma popular de “fazer por si mesmo” que transforma símbolos e rituais disponíveis. Esta perspectiva implica repensar o conceito de tradição, assumindo-o como processo ativo, dinâmico e reconstrutivo.

Adam (2012) observa que a religião vivida — em alemão, “gelebte Religion”, há muito recebe destaque entre pesquisadores alemães, não sendo, portanto, um paradigma inteiramente novo, mas antes um novo olhar sobre a expressão religiosa pouco

institucionalizada, presente na moda, na música, no marketing, no cinema e nos esportes. Esta perspectiva complementa a análise de Hervieu-Léger, acrescentando à fluidez das pertenças a dimensão da experiência corporal e afetiva como constitutiva da vida religiosa.

### **A questão da conversão: modelos, limites e possibilidades**

O conceito de conversão é um dos mais debatidos nas ciências da religião e um dos mais resistentes a definições unívocas. Christine Lienemann-Perrin (2005) identifica quatro modelos de conversão vigentes na Europa contemporânea: (a) a conversão como transição da pertença religiosa atribuída para a adquirida; (b) a conversão como transição para uma forma religiosa “adequada ao presente”; (c) a conversão como expressão da busca de uma nova identidade nas relações de gênero; e (d) a conversão como superação de problemas relacionados à migração.

No âmbito das ciências da religião, quatro definições clássicas se destacam. Para William James, conversão é o processo pelo qual um eu dividido, conscientemente errado e infeliz, torna-se unificado e conscientemente certo, em consequência do domínio mais firme das realidades religiosas, implicando, quando repentina, uma crise do universo interior que provoca mudanças profundas na personalidade (James apud Valle, 2002, p. 62-63). Em H. Carrier, a conversão é uma “adesão total, repentina e frequentemente acompanhada de crise, aos valores compartilhados com uma dada comunidade”, acentuando seu lado sociológico e os significados coletivos presentes no processo (Carrier apud Valle, 2002, p. 63). Para Zetterberg, a conversão é “a aceitação imprevista de um papel social valorizado pelo grupo religioso”, com ênfase nas posições de status, poder e participação (ZETTERBERG apud VALLE, 2002, p. 64). Por fim, em Heirich, a conversão está associada a um processo dramático individual, em que o ego aceita um conjunto de crenças que questiona as estruturas cognitiva e de ação anteriores (Heirich apud Mafra, 2000, p. 58).

Um modelo mais articulado é o de Tippett, que propõe seis dimensões de análise: a atenção às circunstâncias sociais (macro e micro) que facilitam ou obstaculizam a conversão; às crises existenciais, especialmente espirituais; às buscas e insatisfações da pessoa; aos encontros com pessoas ou mensagens; ao compromisso, com seus diferentes níveis de aceitação; e às consequências comportamentais da conversão, incluindo a possibilidade de uma depressão pós-conversão (Valle, 2002, p. 69-70). A noção de conversão, como se vê, não

é unívoca: ela conota elementos afetivos, conativos e cognitivos, articulando dimensões individuais e sociais, subjetivas e institucionais.

### **A tríplice figura do convertido em Hervieu-Léger**

A contribuição de Hervieu-Léger para o debate sobre conversão é particularmente relevante. Para a autora, apesar da crença no “fim da religião”, as últimas décadas do século XX foram marcadas, paradoxalmente, pelo aumento das conversões. Este paradoxo desfaz-se quando se percebe que a desregulação da crença e a crise das identidades religiosas herdadas favorecem a circulação dos crentes em busca de uma identidade religiosa que lhes pareça mais adequada (Hervieu-Léger, 2008, p. 107).

A autora propõe uma tríplice figura do convertido como fio condutor para a descrição da modernidade religiosa. A primeira modalidade é a do indivíduo que muda de religião, seja porque rejeita expressamente uma identidade religiosa herdada, seja porque abandona uma identidade imposta à qual nunca havia verdadeiramente aderido. Estes indivíduos buscam uma intensidade espiritual e comunitária que as grandes igrejas não oferecem mais, afirmando um “direito à escolha” religiosa que se sobrepõe ao dever de fidelidade a uma tradição herdada (Hervieu-Léger, 2008, p. 109-110).

A segunda modalidade é a do indivíduo que, não tendo nunca pertencido a qualquer tradição religiosa, descobre, a partir de um caminho pessoal mais ou menos longo, aquela na qual se reconhece e à qual decide integrar-se. Esta figura tende a se multiplicar em uma sociedade em que a transmissão religiosa familiar é cada vez menor e em que a religião tornou-se “assunto privado e matéria de opção” (Hervieu-Léger, 2008, p. 108-111).

A terceira modalidade é a do “re-afiliado” ou “convertido de dentro”: aquele que redescobre uma identidade religiosa que permanecera até então formal ou vivida a mínima. O protestantismo e o catolicismo dos países ocidentais oferecem múltiplos exemplos desta dinâmica de re-afiliação, presente em particular nos movimentos de renovação neopentecostal e carismático, que ofertam a seus membros as condições comunitárias de uma experiência religiosa pessoal e fortemente emocional. Em todos os casos, “a conversão marca a entrada em um regime forte de intensidade religiosa” (Hervieu-Léger, 2008, p. 111-112).

A figura do convertido tende a impor-se, na modernidade, como modelo de crente: como a secularização corrói as formas conformistas de participação religiosa, a conversão passa a ser relacionada a uma intensidade de compromisso religioso que atesta a autenticidade

da opção pessoal. Para Hervieu-Léger (2008, p. 130), a figura do convertido condensa, no plano individual, “o ideal de uma totalização religiosa da experiência humana que, no plano social, não faz mais sentido nem norma”, funcionando como transposição individualizada de uma utopia religiosa esvaziada de seu potencial de mudança social.

### **Limites do conceito clássico de conversão e propostas alternativas**

Otto Bischofberger, citado por Lienemann-Perrin (2005, p. 69), propõe quatro características necessárias para que se possa falar propriamente em conversão: reorientação completa, reinterpretação da vida passada, afastamento desta e reconfiguração da vida em uma nova rede de relações sociais. Quando, porém, estas características são confrontadas com os dados da pesquisa empírica, constata-se que raramente todas elas estão presentes em uma mesma biografia. O que se observa com frequência, no contexto europeu atual, são formas de “conversão” mais diversificadas: conversão seletiva (manutenção de alguns aspectos da religião de origem), ampliação da pertença religiosa sem abandono da anterior, conversão informal e temporária, e conversão condicionada pela fase de vida, seguida eventualmente de reconversão (Lienemann-Perrin, 2005, p. 70-71).

Diante deste quadro, Lienemann-Perrin adverte que é mais adequado falar em “mobilidade religiosa” do que em conversão. A pertença fluida é uma característica da sociedade europeia da modernidade tardia, que oferece ao indivíduo a possibilidade de uma pertença de tempo limitado, parcial e múltipla (Lienemann-Perrin, 2005, p. 71). Igualmente relevante é a constatação de que a saída de uma comunidade religiosa e o ingresso em outra raramente podem ser atribuídos primordialmente a percepções de uma nova verdade de fé: somente após o ingresso as pessoas se familiarizam lentamente com as verdades de fé da nova comunidade (Lienemann-Perrin, 2005, p. 69).

A perspectiva neotestamentária, como mostra Lienemann-Perrin (2005, p. 72-75), reforça a necessidade de revisar o modelo clássico. O Novo Testamento comporta diferentes terminologias para conversão: metanoia (mudança, arrependimento) e epistrofe (voltar-se para Deus), com usos variados e em contextos distintos. Mais do que isso, os próprios relatos bíblicos apresentam uma multiplicidade de modelos: ao lado das conversões dramáticas como a de Paulo, há integrações lentas na fé, simpatizantes como Nicodemos que permanecem à margem, e peregrinos como os magos do Oriente que retornam sem relatos de reorientação

religiosa definitiva. Critérios de conversão demasiadamente rígidos, portanto, não resistem ao exame dos textos bíblicos.

## **O debate em torno do conceito de conversão**

O campo religioso brasileiro tem sido objeto de interpretações que, em sua maioria, são céticas quanto à utilidade do conceito de conversão para descrever os processos de mudança religiosa. Como observa Alejandro Frigerio (2007, p. 33), os estudiosos da religião no Brasil têm preferido o uso de termos como “passagens” ou “múltipla pertença” para explicar mais adequadamente a dinâmica religiosa do país. Existe, nestes estudos, uma tendência clara de colocar a subjetividade em primeiro plano e de dirigir a atenção para a religião vivida concretamente nas afirmações dos fiéis.

Bartz, Bobsin e Sinner (2012) formulam com precisão as questões que perpassam o debate: o que está acontecendo com a pertença religiosa no Brasil ainda deve ser descrito como conversão? Ou deve-se distinguir entre peregrinos e convertidos? Será que no Brasil não se pode mais falar em conversão, mas apenas em mobilidade religiosa ou trânsito religioso? Estas perguntas revelam a tensão entre modelos analíticos importados e as especificidades do campo religioso brasileiro.

## **A noção de passagem: espaços de interlocução entre grupos religiosos**

Patricia Birman foi uma das primeiras a reformular o debate ao propor a noção de “passagem” como alternativa analítica ao conceito de conversão. Para a autora, a conversão, ao privilegiar a ideia de percurso individual e valorizar quase exclusivamente a elaboração subjetiva e interior da crença, leva pouco em conta o contexto social e religioso que preside as mudanças ocorridas (Birman, 1996, p. 90). Birman propõe explorar os processos sociais e os “contextos de passagem”, caracterizados pela redefinição de fronteiras, trocas simbólicas e inovações, que submetem à mudança os cultos envolvidos.

O movimento individual de passagem entre grupos inclui um constante espaço de interlocução, onde mediações sociais e simbólicas tornam a conversão possível. Este espaço de interlocução é necessariamente fluido e sincrético, envolvendo sucessivas formas de apropriação e re-elaboração simbólica entre os dois sistemas religiosos em contato. A análise

de Birman, ao centrar-se na migração entre cultos de possessão e pentecostalismo, especialmente para a IURD, instalou no Brasil a concepção de que o país seria de “passagem” ao invés de “conversão” (Frigerio, 2007, p. 36).

### **A conversão minimalista**

Clara Mafra desenvolve uma análise próxima à de Birman ao estudar o processo de conversão para a IURD no Brasil e em Portugal. Para Mafra, a conversão é um rito de passagem que se constitui não como ruptura pontual e radical, mas como um processo que contém uma “negociação” constante de concepções e ações religiosas, ampliando-se as possibilidades para que os conversos vivam a nova adesão religiosa como um processo (Mafra, 2001, p. 45).

O argumento central de Mafra é que o rápido crescimento dos grupos pentecostais está associado justamente à redução da tensão com o ambiente secular e ao relaxamento dos requerimentos para a membresia: os pentecostais passam a incentivar a experimentação sobre a mudança de sentido produzida pela conversão, com o próprio convertido adequando sua nova postura até “se sentir bem” (Mafra, 2000, p. 60). Para dar conta destas formas mais frouxas de adesão, a autora propõe o conceito de “conversão minimalista”, em contraposição à “conversão máxima”.

Na conversão máxima, o controle e a coesão do grupo conduzem o convertido a um “novo mundo de crenças e disposições”. Na conversão minimalista, o indivíduo tem mais autonomia e responsabilidade para articular crenças pentecostais com cosmologias e mitologias de sua trajetória anterior, produzindo uma maior diferenciação interna no seio do pentecostalismo (Mafra, 2000, p. 69). A conversão minimalista, ao abrir caminho para um “alargamento ontológico” e não apenas para a adesão a pontos fixos de uma cartilha institucional, pluraliza as recriações religiosas a partir da nova adesão.

### **Sincretismo, dupla pertença e o campo religioso brasileiro**

Pierre Sanchis e Lísias Negrão desenvolvem interpretações do campo religioso brasileiro ancoradas na concepção de sincretismo e múltipla pertença. Sanchis argumenta que os três grupos étnicos que compõem a nacionalidade brasileira (portugueses, negros e

indígenas) foram desorientados de suas terras natais e condenados a redefinir-se constantemente em referência mútua, desenvolvendo uma identidade religiosa marcada pela porosidade (Sanchis, 2001, p. 25). O Brasil torna-se, assim, um “gigante laboratório de mistura cultural, de sincretismo”.

Esta pluralidade sistemática marca a sociogênese brasileira e traduz-se em passagens, porosidades, dupla pertença, trânsito e empréstimos entre tradições religiosas. Sanchis identifica uma dialética dupla: de um lado, entre a pluralização institucional com exigência de disciplina e ortodoxia e a crescente concentração da vida religiosa em experiências subjetivas; de outro, entre um sincretismo pré-moderno e tradicional e um “reavivamento das afirmações de identidades religiosas definidas e exclusivistas”, que ele atribui a uma “certa modernidade iluminista” (Sanchis, 2001, p. 45).

Negrão, por sua vez, identifica um “denominador religioso comum” que atravessa o campo religioso brasileiro: a crença em Deus e em uma variedade de espíritos intermediários, a possibilidade de sua interferência na vida diária e sua manipulação em nome dos devotos, dentro de um contexto moral cristão (Negrão, 2009, p. 34). Estas características são comuns à maioria das religiões presentes no Brasil, favorecendo sua interpenetração e, assim, desafiando a noção de conversão: a migração de um grupo para outro não implicaria ressocialização do indivíduo, podendo ser entendida como adesão motivada por circunstâncias específicas da vida cotidiana.

## **Mercado religioso e escolha racional**

Reginaldo Prandi analisa quantitativamente a afiliação religiosa no Brasil e argumenta que a religião foi lentamente privatizada, deslocada para o domínio do indivíduo e, daí, para a esfera do consumo. A religião transforma-se em consumo e o fiel em consumidor, sendo que “consumo religioso, entretanto, não implica necessariamente conversão” (Prandi, 1996, p. 260). Na sociedade de consumo, o que determina uma conversão são razões práticas e individuais, e quando confrontado com novo problema o convertido não hesitará em mudar de religião novamente.

Ricardo Mariano analisa a teoria da “rational choice” de Stark e Finke aplicada ao campo religioso brasileiro. Ele reconhece a pertinência do modelo para interpretar o crescimento pentecostal, com sua disposição para o proselitismo, técnicas publicitárias e estratégias de marketing, mas adverte que a aplicação mecânica da teoria pode levar a uma

hipertrofia do papel das lideranças, em detrimento da ação dos leigos, e a uma visão determinista que não faz justiça às razões dos sujeitos religiosos nem aos fatores empíricos (Mariano, 2008).

Bernice Martin oferece uma perspectiva matizada sobre a conversão pentecostal: trata-se de um processo autodeterminado em que a busca de cura, incluindo integridade moral e reparação das relações humanas, é a motivação mais aguda. O convertido “torna-se um indivíduo num sentido novo e libertador, chamado e reivindicado por Deus”, e a conversão é experimentada simultaneamente como opção pessoal e como dom imerecido da graça, seguida da adoção voluntária de regras e comportamentos do grupo (Martin, 2006, p. 77-79). Martin evidencia, assim, uma individualização intensificada produzida pela conversão que não segue simplesmente um pensamento utilitarista racional.

Luís Benedetti questiona a própria capacidade da religião de conferir identidade na contemporaneidade brasileira. A religião perde sua função identitária e passa a ser buscada em função da resposta que oferece às necessidades e buscas subjetivas: vale não a religião verdadeira, mas a que é boa. Neste contexto, o “trânsito religioso” designaria menos deslocamentos institucionais e mais uma nova subjetividade plural: “trata-se de encarar disposições subjetivas, mais do que a competição entre grupos religiosos instituídos” (Benedetti, 2006, p. 128).

## **Críticas aos intérpretes brasileiros e revisão metodológica**

Frigerio (2007) realiza uma revisão crítica das interpretações brasileiras sobre mobilidade religiosa e identifica três aspectos recorrentes que levam os estudiosos a rejeitar o conceito de conversão: (a) o paradigma paulino como noção subjacente à ideia de conversão; (b) a utilização predominante de dados qualitativos de entrevistas ou dados quantitativos de censos, em detrimento da observação participante; e (c) uma imagem compartilhada da sociedade e da cultura brasileira como essencialmente sincrética.

Com relação ao paradigma paulino, Frigerio observa que, embora os estudiosos brasileiros sejam céticos quanto à conversão, as raras referências explícitas sobre sua natureza revelam a persistência implícita de um modelo de conversão que pressupõe um sujeito passivo: a conversão é concebida como súbita, dramática, implicando rompimento total com o passado e negação do antigo eu (Frigerio, 2007, p. 42). Richardson, por sua vez, opôs a este paradigma uma “conversão ativa”, que reconhece a determinação pessoal no processo e

visualiza um sujeito agente, autor e negociador da própria experiência. A noção de “carreiras de conversão” (conversion careers), sequências de experimentação de novas crenças e identidades, com múltiplas conversões ao longo do tempo, relativiza a ideia de que a mudança religiosa frequente seria evidência da inexistência de conversão genuína (Richardson *apud* Frigerio, 2007, p. 42-43).

Quanto às limitações metodológicas, Frigerio aponta que o uso exclusivo de entrevistas limita o escopo de informação que uma pesquisa pode obter sobre as circunstâncias da passagem de um grupo para outro e os eventos que a tornam possível. Entrevistas superficiais não captam a progressão dos eventos que o indivíduo atravessa, processo que pode envolver semanas ou meses de idas e vindas entre grupos. Do mesmo modo, pesquisas baseadas em dados quantitativos de censos precisam mobilizar completamente sua perspectiva teórica para explicar as mudanças de filiação. A observação participante, informada por um paradigma de conversão ativa, faz-se necessária para a correta apreciação das nuances do processo de conversão e desconversão (Frigerio, 2007).

A crítica mais profunda de Frigerio, porém, recai sobre as imagens subjacentes da sociedade e da cultura brasileira que informam as análises. Seguindo Otávio Velho, Frigerio argumenta que as interpretações brasileiras da mobilidade religiosa frequentemente decorrem não de uma teoria social explícita, mas da imagem que os intelectuais têm “do que faz o Brasil, Brasil”, um país singularmente sincrético, culturalmente antropofágico, racialmente misturado, caracterizado por mediações e mediadores. Esta imagem, claramente expressa nos escritos de Roberto Da Matta, ressoa fortemente com a ideia da inexistência de conversão e da prevalência de passagens, sincretismo e dupla pertença (Frigerio, 2007, p. 45).

Os dados de Almeida e Montero sobre as rotas de escolha religiosa no Brasil contraditam parcialmente esta imagem: percebe-se que existem trajetórias definidas de trânsito religioso e que os espaços de interlocução entre grupos não são tão abundantes quanto supõem as interpretações dominantes. Espíritas raramente se convertem para religiões afro-brasileiras; poucos pentecostais tornam-se espíritas; o caminho inverso é ainda mais raro. Este “forte condicionamento do intervalo de trânsito possível” desafia tanto a ideia de passagens generalizadas quanto a de identidades religiosas livremente porosas (Frigerio, 2007, p. 46).

A conclusão de Frigerio é que é prematuro descartar completamente o conceito de conversão em favor do de passagens: “porque de razões teóricas, metodológicas e factuais, sugere-se que a existência de passagens e mediações tem sido exagerada” (Frigerio, 2007, p. 46). Ao mesmo tempo, seria igualmente imprudente substituir uma abordagem pela outra,

pois, como defende Sanchis, lógicas pré-modernas, modernas e pós-modernas coexistem e interagem nas mesmas situações no Brasil, tornando-nos provavelmente testemunhas de passagens, mediações e conversões ao mesmo tempo.

## **Eixos de interpretação da mobilidade religiosa: proposta analítica**

A partir do panorama teórico apresentado, propõe-se uma abordagem multidimensional da mobilidade religiosa, articulada em torno de quatro eixos que se entrecruzam e se tensionam mutuamente. Esta proposta se baseia na sistematização de Silvia Fernandes (2006a), ampliada com contribuições dos demais autores discutidos.

O primeiro eixo é o da desfiliação institucional. O sentido sociológico da pesquisa sobre mobilidade religiosa no Brasil está fortemente relacionado à situação das igrejas tradicionais diante da constante perda de membresia nas últimas décadas. A desfiliação, contudo, não ocorre de modo homogêneo: ela pode ser dramática ou natural, explícita ou silenciosa. Fernandes (2006a, p. 37-38) observa que, para desfiliação-se, “basta um sinal mínimo de insatisfação com o grupo ao qual se está vinculado”, e que a busca de felicidade e satisfação pessoal pode orientar-se para fora das instituições de referência. Compreender os mecanismos desta desfiliação e suas variações, conforme classe social, gênero, geração e contexto geográfico, é fundamental para qualquer análise da mobilidade religiosa.

O segundo eixo é o da destradicionalização. A nova organização social oferece possibilidades múltiplas para os agentes humanos, mas não imprime guias capazes de nortear escolhas e condutas. O processo de destradicionalização, como descreve Heelas (1996), implica uma mudança de autoridade: do “exterior” para o “interior”. O indivíduo é chamado a exercer autoridade sobre si mesmo diante da desordem e contingência geradas. No campo religioso, isso se expressa na busca de uma “religiosidade própria”, marcada pela prioridade da experiência e dos arranjos individuais de pertença sobre os conteúdos doutrinários e normativos. Fernandes (2006a, p. 41) pondera, porém, que a destradicionalização não implica rejeição radical dos sistemas de referência, mas produz “a atitude ativa de enunciação dos sujeitos religiosos”, de descentramento destes sistemas como núcleos rígidos.

O terceiro eixo é a problematização da noção de conversão. Como discutido extensamente neste artigo, a concepção clássica de conversão, com sua ênfase na ruptura radical, na demarcação entre “antes” e “depois” e na adoção incontestada das determinações da organização religiosa, mostrou-se insuficiente para captar a pluralidade e a fluidez dos

processos contemporâneos de mudança religiosa. A conversão no contexto atual “continua se definindo prioritariamente em torno da mudança comportamental e da vinculação institucional, mas incorpora a este processo as experiências religiosas não institucionalizadas” (Fernandes, 2006a, p. 47). Ao mesmo tempo, como argumenta Edênio Valle (2002, p. 70), “sempre que existe um movimento mais profundo de reorganização da pessoa pode-se legitimamente falar de processos que merecem o nome de conversão, pois as pessoas passam por significativas transformações no nível da personalidade”.

O quarto eixo é o das configurações do pluralismo. O pluralismo religioso contemporâneo não é apenas multiplicidade de oferta, mas também transformação nas formas de identidade, pertença e compromisso religioso. A expansão das denominações religiosas permite que as pessoas se filiem e desfilie sem culpa; a liberdade religiosa propicia a ampliação das ofertas e o questionamento e confronto com o sistema religioso estabelecido. Neste quadro, a discordância em relação a preceitos e doutrinas torna-se o principal motivo declarado para o abandono de uma religião.

Para operacionalizar estes eixos em pesquisas empíricas, propõe-se articulá-los com categorias analíticas como: trajetória e vivência religiosa (percursos biográficos e itinerários de fé); motivações para a migração religiosa; participação e relações com a comunidade e a igreja; vivência da fé e inclusão da família na nova comunidade de fé (Bartz, 2013). As pertencas religiosas são bastante dinâmicas e apresentam características diversificadas conforme contexto social, cultural, relações intersubjetivas e trajetórias pessoais. Uma abordagem que articule estas dimensões será capaz de captar tanto os processos de conversão mais intensos quanto as formas mais graduais, fragmentárias e sincréticas de mudança religiosa.

## **Considerações finais**

O percurso teórico empreendido neste artigo evidencia a complexidade e a multidimensionalidade dos processos de mobilidade religiosa na modernidade. A questão central, o que acontece quando as pessoas mudam de religião, não admite resposta simples. O conceito clássico de conversão, ancorado no paradigma paulino de ruptura dramática e radical, mostrou-se insuficiente para captar a pluralidade e a fluidez dos processos religiosos contemporâneos, especialmente no contexto brasileiro.

Ao mesmo tempo, os conceitos alternativos propostos como passagem, trânsito religioso, dupla pertença e conversão minimalista, tampouco esgotam a complexidade do fenômeno. Como demonstra Frigerio, a imagem de um Brasil radicalmente sincrético, marcado apenas por passagens e mediações, é ela própria uma construção intelectual que pode obscurecer dimensões importantes da mobilidade religiosa, como a existência de trajetórias definidas de trânsito e de forças excludentes que limitam os espaços de interlocução entre grupos.

A abordagem mais produtiva parece ser, portanto, aquela que, reconhecendo a coexistência de lógicas pré-modernas, modernas e pós-modernas no campo religioso brasileiro, não opta por uma ou outra categoria, mas procura descobrir as condições e os contextos nos quais diferentes formas de mudança religiosa emergem. Isto requer uma pluralidade metodológica que combine observação participante, entrevistas biográficas aprofundadas e análise de dados quantitativos, articulando as dimensões individual, grupal e estrutural dos processos de mobilidade religiosa.

A proposta dos quatro eixos analíticos formados pela desfiliação institucional, destradicionalização, conversão revisitada e configurações do pluralismo, oferece um quadro analítico aberto que permite acolher tanto as conversões mais intensas quanto as formas mais graduais e sincréticas de mudança religiosa. A atenção aos itinerários biográficos, às motivações para a migração, à participação comunitária e à vivência da fé possibilita superar as dicotomias estéreis entre conversão e passagem, entre sujeito ativo e passivo, entre modernidade e tradição.

Por fim, cabe registrar a advertência de Lienemann-Perrin à luz dos textos neotestamentários: critérios de conversão demasiadamente rígidos não resistem ao exame dos próprios textos fundadores das tradições cristãs. O movimento de Jesus conheceu discípulos/as e simpatizantes, buscadores que tatearam e seguiram seu caminho. Na mesma direção, a sociologia da religião contemporânea é desafiada a acolher, em seus instrumentos analíticos, a multiplicidade irreduzível das formas pelas quais mulheres e homens se relacionam com o sagrado na modernidade tardia.

## Referências

- ADAM, Júlio César. Deuses e liturgias nas mídias: a teologia prática como rastreamento da religião vivenciada. In: SCHAPER, Valério Guilherme et al. *Deuses e ciências na América Latina*. São Leopoldo: Oikos, 2012. p. 176-195.
- BARTZ, Alessandro. *Percursos religiosos e adesão: comunidades urbanas da IECLB como estudo de caso*. 2013. 349 f. Tese (Doutorado em Teologia) - Faculdades EST, São Leopoldo, 2013.
- BARTZ, Alessandro; BOBSIN, Oneide; SINNER, Rudolf von. Mobilidade religiosa no Brasil: conversão ou trânsito religioso? In: REBLIN, Iuri Andréas; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Religião e Sociedade: desafios contemporâneos*. São Leopoldo: Sinodal, 2012. p. 231-268.
- BENEDETTI, Luís Roberto. *Templo, praça, coração: a articulação do campo religioso católico*. São Paulo: Humanitas, 2006.
- BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BIRMAN, Patricia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1-2, p. 90-109, 1996.
- FERNANDES, Silvia Regina Alves. Religiões e religiosidades: o pano de fundo da pesquisa. In: FERNANDES, Silvia Regina Alves (Org.). *Mudança de religião no Brasil: desvendando sentidos e motivações*. São Paulo: *Palavra & Prece*; Rio de Janeiro: CERIS, 2006a. p. 31-53.
- FERNANDES, Silvia Regina Alves (Org.). *Mudança de religião no Brasil: desvendando sentidos e motivações*. São Paulo: *Palavra & Prece*; Rio de Janeiro: CERIS, 2012.
- FRIGERIO, Alejandro. Analyzing Conversion in Latin America: Theoretical Questions, Methodological Dilemmas, and Comparative Data from Argentina and Brazil. In: STEIGENGA, Timothy J.; CLEARY, Edward L. (Eds.). *Conversion of a Continent: Contemporary Religious Change in Latin America*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2007. p. 33-51.
- GOOREN, Henri. Conversion careers in Latin America: entering and leaving church among Pentecostals, Catholics, and Mormons. In: STEIGENGA, Timothy J.; CLEARY, Edward L. (Eds.). *Conversion of a Continent: Religious change in Latin America*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2007. p. 52-71.
- GOOREN, Henri. *Religious conversion and disaffiliation: tracing patterns of change in faith practices*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

- HEELAS, Paul; LASH, Scott; MORRIS, Paul (Eds.). *Detraditionalization*. Cambridge: Blackwell Publishers, 1996.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder, 2005.
- LIENEMANN-PERRIN, Christine. Conversão no contexto inter-religioso: uma perspectiva missiológica. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 45, n. 2, p. 61-80, 2005.
- MAFRA, Clara. Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 57-86, 2000.
- MAFRA, Clara. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- MARIANO, Ricardo. Usos e limites da teoria da escolha racional da religião. *Tempo Social*, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 41-66, nov. 2008.
- MARTIN, Bernice. Pentecostal Conversion and the Limits of the Market Metaphor. *Exchange*, Leiden, v. 35, n. 1, p. 61-91, 2006.
- McGUIRE, Meredith B. *Lived religion: faith and practice in everyday life*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. Refazendo antigas e urdindo novas tramas: trajetórias do sagrado. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 63-74, 1997.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Pluralismo e multiplicidade religiosa: uma reflexão sociológica*. São Paulo: Paulinas, 2009.
- PARKER GUMUCIO, Cristián. *Nuevos paradigmas en sociología de la religión: comprendiendo las religiones populares emergentes*. In: CONGRESSO INTERNACIONAL EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, 4., 2010, Goiânia. Anais... Goiânia: PUC Goiás, 2011. p. 55-71.
- PRANDI, Reginaldo. Religião paga, conversão e serviço. In: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo (Orgs.). *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996. p. 257-273.
- PRANDI, Reginaldo. Religião, biografia e conversão: escolhas religiosas e mudanças da religião. In: CNBB (Org.). *O itinerário da fé na iniciação cristã de adultos*. São Paulo: Paulus, 2001.
- SANCHIS, Pierre. As religiões dos brasileiros. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 28-43, 1997a.
- SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Pedro Ari; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997b. p. 103-115.

SANCHIS, Pierre. Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: SANCHIS, Pierre (Ed.). *Fiéis e cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. p. 10-57.

SANCHIS, Pierre. Cultura brasileira e religião... passado e atualidade. *Caderno CERU*, São Paulo, v. 19, n. 2, p. 71-92, 2008.

STARK, Rodney; FINKE, Roger. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press, 2000.

STARK, Rodney; BAINBRIDGE, William Sims. *Uma teoria da religião*. São Paulo: Paulinas, 2008.

VALLE, Edênio. Conversão: da noção teórica ao instrumento de pesquisa. *Rever: Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 51-73, 2002.