

Múltiplas pertencas, desinstitucionalização e desregulação da crença: refletindo a modernidade religiosa no Brasil*

Multiple belonging, deinstitutionalization and deregulation of belief:
reflecting the religious modernity in Brazil

Por Alessandro Bartz

Doutorando em Teologia (EST)

Bolsista CAPES

alessandro_bartz@yahoo.com.br

Resumo:

Este artigo discorre sobre o movimento religioso e de crença, fenômeno característico da modernidade, da diversidade e do pluralismo religiosos. Investiga-se a recusa e a fragilidade de pertença institucional em uma comunidade religiosa clássica, a desregulação da crença através de novas formas de crer como uma recomposição da religião. Como subsídio empírico oferece-se a descrição de trajetórias biográficas de duas migrantes das regiões Nordeste e Centro-Oeste do país. Em busca de superação e de compreensão de si ambas perambulam por diversas religiões, construindo elos socioreligiosos não-institucionais, uma composição e recomposição própria através de *bricolagens* de crenças, de costuras inusitadas do ponto de vista institucional. Chama-se a atenção, por último, para as múltiplas pertencas marcadas por *pertencas religiosas móveis* e a recusa de controle e regulação das instituições sobre a produção da crença.

Palavras-chave:

Modernidade religiosa. Múltiplas pertencas. Peregrino religioso. Desinstitucionalização. Novas formas de crer.

Introdução

“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. Rezo cristão, católico, empenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, de Cardéque. Mas, quando posso, vou no Mindubim, onde um Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca. Mas é só muito provisório. Eu queria rezar – o tempo todo”

* Artigo apresentado no III Congresso da ANPTECRE, no GT 15, nos dias 2-4 de maio de 2011.

¹ ROSA, G. J. *Grande Sertão Veredas*. ed. comp. v. 2. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. p. 16.

Abstract:

This paper discusses the religious movement and belief, a characteristic phenomenon of modernity, diversity and religious pluralism. It investigates the refusal and the fragility of institutional belonging in a religious community, the deregulation of belief through new forms of belief as a recomposing of religion. As empirical allowance, it offers biographical description of trajectories of two migrants of East and Mid-West regions of the country. In the search of overcoming and understanding themselves, they visit various religions, building religious-social non-institutional linkages, a self-composition and recomposing through beliefs *bricolage*, unusual seams from an institutional point of view. It notices, finally, the multiple membership marked by religious mobile membership and the refusal of control and regulation of the institutions on the production of belief.

Keywords:

Religious modernity. Multiple belonging. Religious pilgrim. Deinstitutionalization. New ways of belief.

O sertanejo de Guimarães Rosa pode ajudar na definição da modernidade religiosa no Brasil ao buscar aquietar-se, suspender-se, refrescar-se... no catolicismo, no espiritismo e até mesmo no protestantismo; bebendo deles... mas – alerta o personagem – tudo é “provisório”, “eu queria rezar o tempo todo”. Estas experiências são provisórias em sua vontade de estar mais próximo de Deus.

Caracterizar a modernidade religiosa no Brasil pela desregulação e bricolagem da crença, múltipla pertença, trânsito religioso de pessoas e de bens simbólicos, ou ainda pela fragilidade das relações entre fiéis e instituições, em uma sociedade pós-

tradicional e pós-institucional, seria deixar-se seduzir por um referencial europeu, sobretudo francês da sociologia da religião. O processo histórico de formação social e cultural brasileiro permitiu que a chamada *modernidade religiosa*, compreendida pelas linhas de interpretação expostas acima, em voga na Europa, fosse algo já imbricado em nossa cultura, de matriz religiosa sincrética,² em um processo que reuniu tradições cristãs, indígenas e africanas, posteriormente, incorporadas a outras tradições, onde crenças se movimentavam, fragilizando instituições, obrigando-as a se reorganizarem diante de uma fragmentação produzida pela modernidade sobre nosso campo religioso bastante plural.

Com a ruptura do monopólio religioso sobre o Estado brasileiro, autores têm percebido a largada para um quadro de pluralismo e de diversidade religiosa, quando uma pluralidade de interpretações do mundo diversificou o campo, permitindo que tradições e denominações religiosas disputassem fiéis e seu enquadramento religioso. De acordo com o professor Carlos Steil, “a pluralidade e fragmentação religiosa, portanto, são frutos da própria dinâmica moderna. A secularização multiplica os universos religiosos, de forma que a sua diversidade pode ser vista como interna e estrutural ao processo da modernidade”.³

Ao lançar linhas interpretativas para o estudo empírico da religião, estudando as mudanças de pertencas, a desregulação da crença e o processo de desinstitucionalização como características da modernidade religiosa, este artigo tem a pretensão de refletir as transformações do campo religioso brasileiro. Far-se-o-á através de um estudo teórico e qualitativo, apresentando dois estudos de casos de *pertença móvel* em uma comunidade religiosa tradicional.⁴

² SANCHIS, P. Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: SANCHIS, P. (Org.). *Fiéis & cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2003. p. 10-57.

³ STEIL, C. A. Pluralismo, modernidade e tradição transformações do campo religioso. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 3, n. 3, p. 115-129, out. 2001. p. 116.

⁴ Este artigo é parte de meu estudo de doutorado, onde proponho o estudo das mudanças de pertencas religiosas no luteranismo brasileiro.

***Pertencas móveis* em uma comunidade religiosa clássica**

Há mais de cento e oitenta anos o luteranismo está presente na antiga capital do Brasil Colônia, Império e Republicano. A cidade do Rio de Janeiro não é somente o município mais complexo do país, a que apresenta as maiores dissonâncias e contrastes por seu processo histórico. Com a chegada da corte real portuguesa em 1808, o Rio de Janeiro passou a ser uma cidade importante mundialmente, não só na esfera política, mas na economia e na composição social, étnica e religiosa do país. Com a abertura dos portos às nações amigas, leia-se, principalmente a Inglaterra, importantes acordos se sucederam, especialmente, na tolerância religiosa do Império com outras denominações religiosas que acompanhavam seus fiéis imigrantes, modificando o quadro religioso brasileiro. Mesmo que a religião oficial do Império era a Igreja Católica, anglicanos, calvinistas, luteranos e, posteriormente, presbiterianos e metodistas foram oficialmente aceitos no país, apesar da proibição da externalização de suas crenças como construções de templos, manifestações religiosas públicas e legalidade dos ritos religiosos.

Fundada por imigrantes alemães como *Deutsche Evangelische Kirche zu Rio de Janeiro*, em 1827, atualmente, “Paróquia Evangélica de Confissão Luterana no Rio de Janeiro” – ou “Igreja Luterana Martin Luther” – esta comunidade religiosa é singular e diferente de outras comunidades surgidas posteriormente, principalmente, pelo rol de membros fundantes. Estes eram de classe-média, principalmente, formados por comerciantes e técnicos de várias especialidades, que vieram da Europa para fazer negócios. Este fator contrasta com a grande maioria de imigrantes europeus, fundadores de outras comunidades, gente que ganhava a vida com o cultivo da terra, casos característicos da corrente de imigração no Sul e no Espírito Santo.

Sem entrarmos nos detalhes de suas especificidades históricas, que não é nosso objetivo, a Comunidade Luterana era como uma representação da *pátria religiosa*, local de reunião dos emigrantes. Seus interesses se concentravam na

celebração dos ofícios religiosos como batismo, casamento, confirmação e no culto, este principalmente na Véspera de Natal. A rotina religiosa da comunidade assim permaneceu por muitas décadas até o envolvimento do Brasil na Segunda Guerra Mundial, quando o idioma alemão foi proibido de ser falado em público, pelo menos, até 1945, com o fim da guerra. Da noite para o dia, lideranças e pastores deveriam realizar as atividades em vernáculo. Passado este tempo, tudo voltou ao normal e o alemão continuou a ser a língua oficial da comunidade.

A comunidade evangélica luterana pesquisada manteve-se o quanto pôde dentro da tradição luterana germânica. Observou, muitas vezes, inerte e impassível, o seu enfraquecimento em termos de membresia. A participação ativa de membros que ajudaram a construir e a manter a infraestrutura da comunidade não se sucedeu com os filhos destes, dificultando a transmissão religiosa. A modernidade religiosa tem modificado o fundamento da comunidade – grupo de famílias de sobrenomes germânicos – por pertenças individuais, sem herança étnica e vínculos simbólicos tradicionais. A partir da década de 1980, pequenos passos foram dados no sentido de uma adaptação ao contexto brasileiro. Isto se deu principalmente porque o português começou a ser o idioma mais solicitado nas celebrações e ofícios, pois boa parte da comunidade não sabia mais o alemão, resultado dos casamentos mistos, quando um dos noivos não tinha ascendência alemã. A Comunidade Luterana vem aos poucos abrindo as portas do espaço da comunidade e do templo religioso diante da participação de uma membresia diferente da tradicional, isso é, composta por outras origens étnicas e sociais.

Localizada na zona central do Rio de Janeiro, a comunidade investigada vive um conflito, nem sempre escancarado, entre duas vertentes opostas. De um lado, a *colônia alemã* apegada à tradição cultural étnica, que luta pela manutenção de algo que já se perdeu, cuja existência é alegórica. De outro lado, a presença de grande número de participantes, que desconhece a tradição étnica, visitando-a por motivos diversos: proximidade geográfica, convite de amigos, música, proximidade

do Hospital,⁵ etc. Enquanto que alguns permanecem, a grande maioria não volta mais à comunidade e nada diz sobre isto. Provisoriamente, chamamos estes indivíduos de *simpatizantes*, isto é, pessoas que mantêm *relações móveis* com a comunidade religiosa.

A comunidade conta com diversos grupos de interesse, de diferentes faixas-etárias. O momento de reunião mais importante é o culto dominical, que reúne aproximadamente cem pessoas. Segundo o pastor local, mais de dois terços dos frequentadores são de *simpatizantes*. O pastor apresenta alguns dons, que o destacam. Nas pregações, demonstra grande erudição teológica. O dom musical – tem vários CDs gravados – atrai diferentes pessoas à comunidade, principalmente nos concertos públicos e nas celebrações natalinas.

Compondo a comunidade, encontramos duas migrantes de regiões do Norte do país, casos que podem ilustrar o que denominamos provisoriamente de pertenças móveis. Ambas apresentam alta mobilidade religiosa. A relação entre os casos ocorre pela participação na comunidade luterana no Rio de Janeiro, ligada à Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB).

Primeiro estudo de caso

Teresa da Silva (68, aposentada), orgulhosa por possuir o mesmo sobrenome do presidente da república, nasceu no interior de Goiás, região localizada no centro do Brasil, mas lá pouco ficou, residindo atualmente sozinha em seu apartamento na capital fluminense.⁶ Migrante, passou por diferentes cidades, como Goiânia, Brasília, Petrópolis e Rio de Janeiro. Trabalhou sua vida toda na área da saúde. Teresa teve uma infância conturbada. Perdeu os pais ainda cedo, foi criada pelos irmãos mais velhos em uma relação muitas vezes marcada pelo uso da violência, propiciada pela situação de miséria social, cultural e econômica

⁵ O Instituto Nacional do Câncer (INCA) fica localizado em frente à comunidade.

⁶ Nome fictício. Entrevista concedida ao autor do artigo, em dezembro de 2009. Todas as citações diretas seguintes se referem a essa entrevista.

da família. Aprendeu a ler somente quando era adolescente, auxiliada por um exemplar bíblico recebido de uma igreja pentecostal. Como a maioria dos brasileiros, Teresa foi batizada na Igreja Católica. Passou a infância afastada da instituição eclesial, mas não da religião. Ela define sua religiosidade na infância e juventude baseada “num contato com Deus, mas sem Bíblia”. Em Goiânia, participou ativamente da Igreja Católica, estudando, inclusive, em um colégio interno administrado por franciscanos. Desistiu do compromisso piedoso e do colégio, no momento de fazer os votos religiosos.

Foi através de experiências em seu trabalho em ambiente hospitalar que surgiu a pergunta pela existência de Deus, diante do horror e da morte. Não suportou o trabalho, “largando tudo”, indo viver em Petrópolis, no estado do Rio de Janeiro, como uma “revolucionária”. Ao vir para a capital carioca, envolveu-se com amigos na campanha política de um candidato do Partido dos Trabalhadores (PT). Estes amigos eram membros da Igreja Luterana (IECLB).

Começou dali em diante a participar da vida religiosa da comunidade: “Então fiquei, eu gosto da comunidade, tem fraternidade e é ecumênica, não obriga as pessoas com doutrinação, como eu vejo em outras pessoas. O Pastor queria que eu me filiasse. Aí uma amiga disse: ‘é melhor deixar ela assim’, ela me conhecia”, conta. Teresa participa da comunidade luterana há 15 anos. No entanto, não quer estabelecer uma relação de pertença religiosa. “Eu não quis fazer a filiação. Meu espírito é ecumênico. Por isso eu gosto dessa Igreja. Eu não tenho cabeça para a doutrina. Toda vez que eu participo de algo doutrinário, eu sinto que estou dividindo. Eu sou da integração [...] Quando pedem para eu ser de uma religião eu não faço, porque é tão contra o que penso. Eu quero é que as coisas de unam”. Ela não quer estabelecer compromisso de pertença com nenhuma instituição religiosa. Sente-se compromissada com Deus, com Jesus e principalmente com Maria, quem ela chama de mãe. “Nas minhas dificuldades, eu adaptei a Nossa Senhora como minha própria mãe. Eu tenho um relacionamento espiritual muito forte com ela [...]

Ninguém pode tirar isso de mim”, diz nossa interlocutora.

Leitora de muitos livros que tratam de modo diferente da religião, encontro diversos materiais de auto-ajuda e pensamento positivo em sua residência. Entre eles, um livro que comenta o livro *O Segredo*. Ela se considera “ecumênica”: “Assim como a Nova Era. Eu gosto muito da Legião da Boa Vontade. Eles têm uma rádio. Eu ligo o rádio, eles falam do movimento ecumênico. Eles pegam músicas dos católicos, músicas clássicas das igrejas evangélicas. Falam do espiritismo, é tudo misturado, aí acho o melhor barato. Gosto dessa mistura”. Quando indagada sobre sua compreensão de ecumenismo, relata que o entende como um “movimento místico”: “Eu sempre fui muito mística. O fato de não ter pais faz a gente buscar encontrar a si mesmo”. Teresa já teve diversas experiências religiosas, passando por diversas instituições e movimentos cristãos, neoesotéricos, espiritismo, xamanismo, misticismo, orientalismo, adotando práticas na linha *New Age*, como terapias, rituais de relaxamento, retiros espirituais, excursão a Machu-Pichu, entre outras práticas que a ajudam a se aproximar da natureza. Apesar da participação ativa na comunidade, confessa quando regressa a sua terra natal, “volta a ser católica”.

Segundo estudo de caso

Rosa que é Maria de nascimento, mas não gosta de seu nome de batismo, mesmo nome da mãe de Jesus, visto que lembra os sofrimentos que já passou em sua vida, tem 72 anos de idade, trabalha como costureira. Natural da Paraíba, vive há muitos anos com seu esposo no Rio de Janeiro. Sua família e ela eram de tradição religiosa católica, caso diverso da avó, que se convertera à Igreja Congregacional. A partir de então toda a sua família começou a participar dessa igreja, exceto seu pai “porque ele fumava”.⁷

Ao vir para o Rio de Janeiro, com trinta anos de idade, Rosa começou a participar, junto com amigas, da Umbanda (ela chama de espiritismo). Ela confessa que sua vida era difícil: “a minha vida

⁷ Nome fictício. Entrevista concedida ao autor do artigo, em dezembro de 2009. Todas as citações diretas seguintes se referem a essa entrevista.

era tão enrolada, porque [...] a gente invocar coisa ruim não dá”. Ela conta que não chegou a ser iniciada na religião. Conta que não cumpria nenhum ritual específico, mas recebia entidades. Ela relata sua mudança de religião:

Se eu olhasse para você eu dizia tudo. Aí eu achei aquilo ruim. Quando ia acontecer algo com minha família ou com um amigo, eu já sabia três dias antes. Isso que me matou, eu comecei a ficar doente. Aí eu disse: eu tenho que tirar isso. Era ruim ficar com aquela agonia. Aí minha colega me levou para a Universal (Igreja). Aí eu recebi a Pomba Gira. A igreja era maior do que essa (templo luterano). Aí eu cheguei lá. Aí eu batia a cabeça, parecia que eu ia quebrar a cabeça, aí quando tiraram de mim, não aconteceu nada na minha cabeça. Eu fiquei lá sete anos, agora faz oito anos. Nesse intervalo, eu fui batizada nas águas.

Rosa participa da Igreja Universal há quinze anos, o que não a impede de visitar outras igrejas como a Igreja Maranata, a Igreja Congregacional e a Assembléia de Deus. A Igreja Universal é mais liberal do que a Assembléia de Deus. Mesmo que os vícios da bebida e do fumo sejam proibidos, a roupa, a maquiagem e o corte de cabelo são deixados à livre escolha do crente (ela mesma usa maquiagem, joias e cabelo curto).

Ela se sente bem na Igreja Universal, pois essa igreja acentua a prática da oração: “você chega lá, eles oram por você, oram por sua família. Lá na igreja a gente tem a oração da família, a oração do esposo e a oração da casa. Eu gosto de lá porque tem muita oração”. Segundo ela, Jesus a curou: “eu vivia doente, hoje eu não tomo nem remédio. Só tomo chá de louro para *despachar*. Eu fiz todos os exames, tenho 72 anos, e não tenho nada”.

Rosa diz que foi “batizada nas águas”. Conta que “recebeu o Espírito Santo”, o que lhe dá maior sabedoria: “a gente fala em línguas e chora. Eu tenho o dom das línguas só lá na Igreja, fora não. Eu vou no domingo, porque eu ‘recebo o Espírito Santo’”. Ela é “filiada” e contribui financeiramente com a Igreja Universal. Ela oferta nos cultos, mas não dá o dízimo. Assim justifica: “Porque o bispo Macedo é muito rico e este dinheiro que a gente dá

no fim do mês, os dez por cento, não são para a igreja, são para ele. Porque ele mora nos EUA. Até a torneira da casa dele é de ouro. Ele tem 700 mil igrejas. É muita igreja”. Ela não oferta por causa das acusações de corrupção por parte da IURD. Conta que a igreja não exige o dízimo dela, pois “quem tem fé dá. Eu recebo as mesmas graças que os outros. Eu tenho fé no meu Senhor. Porque tudo o que eu peço, eu recebo”.

Rosa igualmente frequenta a Comunidade Luterana, pois seu marido gosta de participar dos cultos dessa igreja. Seu esposo não gosta da insistência da Igreja Universal em pedir dinheiro. “Ele gosta muito daqui, eu o levei à Igreja Universal. Mas lá eles começaram a pedir muito e ele não gostou. Aí eu o trouxe aqui [...]. Ele gostou e ficou”. Ela participa dos cultos: “eu venho com frequência, eu vou um domingo lá e venho um domingo aqui. Porque lá eu sou batizada”, declara.

Caracterizando a modernidade religiosa no Brasil

Silvia Regina Fernandes organizou, na última década, uma pesquisa inédita sobre mudança de religião no Brasil, onde busca identificar as motivações que orientam o trânsito religioso entre denominações e grupos religiosos.⁸ Ao comentar os dados, ela lança quatro eixos de interpretação da mobilidade e migração religiosa: a desfiliação institucional, a destradicionalização, a noção de conversão e as configurações do pluralismo. Em nossa exposição, vamos nos deter mais especificamente sobre sua concepção de *desfiliação*, como um processo de desinstitucionalização. Podemos fazer este vínculo, com base na definição de Peter Berger em seu livro *O imperativo herético*,⁹ onde ele afirma que em “sociedades modernas a adesão religiosa se converte em objeto de uma eleição individual, própria de um sujeito que não incorre em nenhuma sanção social se se afasta dela,

⁸ FERNANDES, S. R. A. Perfil da mudança religiosa no Brasil. FERNANDES, S. R. A. (Org.). *Mudança de religião no Brasil*. Desvendando sentidos e motivações. São Paulo: Palavra & Prece; Rio de Janeiro: CERIS, 2006a.

⁹ BERGER, P. *The heretical imperative*. Contemporary possibilities of religious affirmation. New York: Anchor Press, 1979.

se a muda ou se decide afinal de contas prescindir sem ela”.¹⁰ Hervieu-Léger, em seu livro *La religión, hilo de memoria*, chama esta situação de “disponibilidade dos sujeitos crentes”.¹¹ Joanildo Burity define a desinstitucionalização da religião como uma “proliferação de igrejas, movimentos e grupos informais, que não mais se prendem aos protocolos de autorização ou sanção eclesíastica, bem como na difusão/disseminação do religioso para além das fronteiras reguladas pelas instituições religiosas”.¹²

O campo religioso, portanto, representa desafios à interpretação científica, compreendido por seus estudiosos pelos adjetivos de “fluido, híbrido, sincrético ou contínuo”. Nesse processo de rápidas idas e vindas entre religiões, parece não haver incongruências cognitivas na consciência religiosa dos fiéis. Na dificuldade de operar com o conceito weberiano de “conversão”, especialistas do estudo da religião debatem-se sobre qual a melhor forma de caracterizar a constante mudança de pertença religiosa. Como exemplo, os autores brasileiros como Patrícia Birman compreendem a mudança de religião, como uma “passagem”,¹³ enquanto a antropóloga Clara Mafra, ao estudar a mudança religiosa entre pentecostais, defende o conceito de “conversão minimalista”.¹⁴ O que parece preocupar nossas intérpretes do campo religioso no Brasil é a participação do indivíduo na mudança religiosa.

Fernandes questiona se a desfiliação institucional seria também religiosa.¹⁵ Mesmo que a secularização produziu a diminuição do poder de

influência da religião, práticas e crenças religiosas continuam existindo e pautando a vida social. Tanto a adesão quanto o abandono de uma religião são acalentados por um tipo de mentalidade secular onde o que prevalece é a relativização do papel soberano da religião na vida do indivíduo. Em uma época de “religiosidade confrontada” – termo de José de Carvalho – a liberdade religiosa abre o leque das ofertas, como dos questionamentos, das críticas e do confronto com os sistemas estabelecidos.

Se o principal motivo para estar em uma religião é “sentir-se bem”, por outro lado, o abandono da religião ocorre principalmente pela discordância em relação aos preceitos e doutrinas propostos. Seria isto um sinal do fim da religião entendida como um conjunto de normas e doutrinas e um retorno da magia, como conjuração dos espíritos, pergunta-se Fernandes. Se olharmos o abandono da religião pelo ponto de vista da pertença não podemos deixar de apontar para a perda de credibilidade de um sistema religioso ou a possibilidade de adoção de uma fórmula simples capaz de conjugar flexibilização de normas e desenvolvimento de uma ética particular e desinstitucionalizada. Nesse processo de autorregulação, as instituições, anota a autora, que não fizerem a passagem da perplexidade para o diálogo, podem sair perdendo muito mais, pois esta autorregulação da vida faz parte de um movimento em expansão, do cultivo agudo da individualidade, caracterizada pela autovalidação da experiência individual e dos próprios sentimentos.

Em um contexto em que a migração de bens simbólicos e de salvação atravessa fronteiras, produzindo mudanças na rotina institucional, diversificando suas fontes de produção, onde o indivíduo pode transitar por diversos tipos de cultos e práticas alternativas, construindo simbioses dicotômicas, do ponto de vista institucional, a modernidade pode ser interpretada como causadora da fragmentação das próprias instituições religiosas.¹⁶

¹⁰ BERGER *apud* HERVIEU-LÉGER, D. *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder, 2005. p. 268.

¹¹ HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 268.

¹² BURITY, J. Religião e Política na Fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. *Revista de Estudos da Religião*, n. 4, p. 27-45, 2001. p. 34.

¹³ BIRMAN, P. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. *Religião e sociedade*, vol. 1/2, n. 17, p. 90-109, 1996.

¹⁴ MAFRA, C. Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses. *Mana*, v. 6, n. 1, p. 57-86, 2000.

¹⁵ FERNANDES, S. R. A. Religiões e religiosidades: o pano de fundo da pesquisa. In: FERNANDES, S. R. A. (Org.). *Mudança de religião no Brasil*. Desvendando sentidos e motivações. São Paulo: Palavra & Prece; Rio de Janeiro: CERIS, 2006b.

¹⁶ BARTZ, A. Fragilidades de laços de pertença e de identidades religiosas fixas: aproximações fundamentadas em estudo de caso. In: SHAPER, Valério et al. (Orgs.).

Steil observa que as sociedades latino-americanas apresentam resultados contraditórios em relação à modernidade. Se no campo social o projeto modernizador malogrou, sendo incapaz de oferecer a toda a população as promessas de bem-estar social, no campo religioso a modernidade realizou seus objetivos: “as sociedades latino-americanas se apresentam neste final de milênio com um campo religioso profundamente transformado e reordenado, onde diferentes formas de expressão religiosa – institucionais e não-institucionais, tradicionais e novas, permanentes e efêmeras, fundamentalistas e performáticas, sectárias e ecumênicas – convivem no contexto de um pluralismo que parece não colocar limites à diversidade”.¹⁷

Os efeitos da modernidade religiosa através da desregulação, da desinstitucionalização e da destradicionalização da religião ganham corpo na figura-metáfora de Hervieu-Léger do “peregrino” religioso.¹⁸ Através da múltipla pertença, da circulação das pessoas e das crenças por tradições religiosas, processa-se uma religião individualizada, produtora de sentido somente ao sujeito crente. Nesse processo, as instituições são postas em suspense, convivendo com um campo religioso plural, permeado por pertenças e crenças plurais. Segundo Fernandes, cabe, nesse processo, ao indivíduo estabelecer uma espécie de “arranjo subjetivo” que tem sentido e plausibilidade para ele mesmo, em sua trajetória pessoal, pondo em suspense o discurso institucional.¹⁹

A análise desse processo pode partir da instituição, tendo que adaptar-se, remanejar-se diante dessas mudanças, ou do indivíduo, que cada vez mais abandona a religião recebida como herança familiar, optando por um imenso arsenal de possibilidades.²⁰ A primazia do indivíduo na

escolha da religião a ser seguida evidencia mudanças na própria dinâmica da sociedade. O indivíduo religioso diante de famílias religiosas tradicionais, ao escolher a própria religião a seguir, rompe com elos e raízes da tradição. A escolha da religião pelo indivíduo pode evidenciar descontentamentos com a instituição religiosa em que foi criado, busca de um lugar religioso em que se adapte melhor as suas necessidades, ou convergência a uma condição social ou individual em que se põe. De tal modo, as novas configurações da identidade religiosa evidenciam um movimento mais ampliado frente às tradições religiosas já consolidadas. A composição do universo religioso soma a estas práticas arranjos religiosos alternativos. Muitos fiéis se comportam com certa autonomia estratégica, circulando livremente pelas tradições religiosas existentes, porém, sem estabelecer vínculos formais com nenhuma delas, ou o fazem por um momento de crise. Além disso, a circulação de crenças, através de vivências de experiências religiosas de tradições não-cristãs, não implica necessariamente conflito com as tradições religiosas cristãs institucionalizadas, pelo menos na visão do indivíduo crente peregrino.

Conforme Steil, os modos de ser religioso e de definição de pertença institucional ocorrem de modo mais plural, mais experimental, circunstancial, redefinindo a relação entre o indivíduo e o sagrado.²¹ A fluidez e a diversidade de formas e crenças religiosas promovem posturas e práticas marcadas pela pluralidade de crenças já presentes no imaginário social e religioso brasileiro, agora incorporada pela grande oferta de bens simbólicos, dilatada pela própria globalização. O autor observa, portanto, o seguinte: “do ponto de

Deuses e Ciências: a teologia contemporânea na América Latina e no Caribe. São Leopoldo: EST, 2010. p. 143-154.

¹⁷ STEIL, 2001, p. 117.

¹⁸ HERVIEU-LÉGER, D. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento.* Petrópolis: Vozes. 2008.

¹⁹ FERNANDES, S. R. A. *Novas formas de crer: católicos, evangélicos e sem-religião nas cidades.* São Paulo: CERIS; PROMOCAT, 2009.

²⁰ Esta constatação é fundamental para a pesquisa que desenvolvo, sobretudo porque se trata de uma instituição

que ao completar quase dois séculos de atuação no Brasil, viveu a maior parte de sua história atendendo descendentes de alemães, em seus ritos de passagens, e os acompanhou nas rotas de migração. As novas pertenças ao questionarem a relação religião e grupo étnico criaram dificuldades para a continuidade de comunidades que desta forma organizavam sua missão evangelizadora. No estudo de campo, indivíduos que mudaram de religião não apresentam relações baseadas na tradição, estabelecendo relações de vínculos e compromissos frágeis, criando novas interrogações para a ação institucional.

²¹ STEIL, 2001.

vista das instituições religiosas, no entanto, o pluralismo surge muitas vezes como uma ameaça a sua identidade, na medida em que produzidos em seu interior. Esta ameaça tem dado origem a duas atitudes recorrentes no campo institucional: a afirmação do exclusivismo, que delimitaria o seu universo a um círculo restrito de adeptos, ou da tolerância, que as abriria para a acolhida em seu interior da fragmentação produzida pela modernidade sobre o campo religioso”.²²

Ari Oro lança uma série de características da religião na modernidade, como a privatização da religião, a bricolagem da crença, o alargamento das fronteiras, a centralidade da emoção, a experiência místico-espiritual e a busca de saúde.²³ Para não passar rapidamente por cima dessas “novas formas de crer”, vamos frisar o trânsito religioso, propiciador da mobilidade religiosa e da múltipla pertença. Este, segundo Steil, consiste “no deslocamento dos atores religiosos por diversos espaços sagrados e/ou crenças religiosas e na prática simultânea de diferentes religiões”.²⁴ O trânsito religioso ocorre entre religiões institucionalizadas e religiões e sistemas produtores de sentido menos institucionais.

No início da década passada, Ronaldo de Almeida e Paula Montero, no artigo “Trânsito religioso no Brasil”, avaliaram uma pesquisa sobre o “Comportamento Sexual da População Brasileira e Percepções do HIV/Aids”, encomendada pelo Ministério da Saúde. A pesquisa mostrou que 26% da população brasileira mudou de religião.²⁵ A alta taxa de migração religiosa assinala para um paradoxo: apesar de as diferentes cosmovisões, do ponto de vista das crenças, dos ritos e da lógica interna de cada religião, apontarem para cultos bastante diferentes entre si, a observação do comportamento dos frequentadores destes cultos mostra fronteiras pouco precisas devido à circulação de indivíduos pelas múltiplas alternativas, e da acentuada interpenetração entre as crenças.

²² STEIL, 2001, p. 117-118.

²³ ORO, A. P. Modernas formas de crer. *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 225, p. 39-56, 1997.

²⁴ ORO, 2001, p. 120.

²⁵ ALMEIDA, R.; MONTERO, P. “Trânsito religioso no Brasil”. *São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, v. 15, n. 3, p. 92-100, jul./set 2001.

A individualização do crer: o peregrino religioso

A diversificação das crenças, o abismo entre crença e pertença, a autonomia da crença em relação ao estabelecido pelo corpo doutrinal institucional, fazem emergir outros tipos de pertenças que permitem repensar o panorama religioso contemporâneo, em movimentação.

Hervieu-Léger tem dedicado sua pesquisa aos estudos da religião na modernidade. “A condição moderna se caracteriza, como já dissemos, pelo imperativo que se impõe ao indivíduo de produzir ele mesmo as significações de sua própria existência através da diversidade das situações que experimenta, em função de seus próprios recursos e disposições”.²⁶ Em seu livro *O peregrino e o convertido*, a autora expõe a primazia do indivíduo sobre a produção da crença, o que gera novos desafios às instituições, que em crise, buscam seu lugar num contexto de individualização da religião.

No âmbito da religião, como nos demais, a capacidade do indivíduo para elaborar seu próprio universo de normas e de valores a partir de sua experiência singular, tende a impor-se, como vimos, vencendo os esforços reguladores das instituições. [...] Os crentes modernos reivindicam seu ‘direito de bricolar’, e, ao mesmo tempo, o de ‘escolher suas crenças’. Mesmo os mais convictos e os mais integrados a uma determinada confissão fazem valer seus direitos à busca pessoal pela verdade. Todos são conduzidos a produzir por si mesmos a relação com a linhagem de crença na qual eles se reconhecem.²⁷

Nesse sentido, a autora francesa oferece duas metáforas para as pertenças religiosas na modernidade. O peregrino, fruto de um crer e adesão fluída, e o convertido, como uma redescoberta da religião. No entanto, ambos são movimentações em torno do indivíduo. A autora assinala que “distinguir o religioso a partir do movimento, a partir da dispersão das crenças, da mobilidade de pertenças, da fluidez das identificações e da instabilidade dos agrupamentos

²⁶ HERVIÈU-LÉGER, 2008, p. 89.

²⁷ HERVIÈU-LÉGER, 2008, p. 63-64.

é tarefa difícil”.²⁸ Este projeto é cheio de dificuldades, pois a figura do indivíduo religioso é o praticante regular, figura estável e facilmente identificável. Ele é a referência para o estudo da paisagem religiosa, o modelo de fiel em comparação com o praticante ocasional, episódico, festivo ou não-praticante. Ele serve para avaliar as formas de pertença. O “praticante regular” é a figura típica da civilização paroquial, período típico do catolicismo, da centralidade do poder paroquial e pela territorialidade das pertenças comunitárias.

Em todo caso, a figura emblemática do ‘praticante’ é a que manifesta no dia-a-dia o vínculo existente entre a crença e a pertença. Está associada à estabilidade das identidades religiosas e à permanência das comunidades no seio das quais essas identidades se transmitem e se exprimem. É este ideal de participação religiosa que, hoje, se confronta com a mobilidade das pertenças, com a desterritorialização das comunidades, com a desregulação dos procedimentos da transmissão religiosa e com a individualização das formas de identificação. [...] De maneira ainda mais interessante, descobre-se que a própria figura do praticante tende a mudar de sentido: ao mesmo tempo em que ela toma distância em relação à noção de ‘obrigação’, fixada pela instituição, ela se organiza em termos de ‘imperativo interior’, de ‘necessidade’ e de ‘escolha pessoal’. A fonte de obrigação – mas o próprio termo é recusado – é, antes de mais nada, pessoal e ‘interior’. A comunidade é importante para ‘dar apoio’ ao indivíduo e ‘incitá-lo à fidelidade’; mas nem a comunidade, como também a instituição, que lhe permite ‘situar-se’, não podem, no fim das contas, prescrever nada ao fiel.²⁹

Como figura contraposta a do praticante regular, é a figura do peregrino que cristaliza a mobilidade, uma característica da modernidade religiosa construída a partir de experiências pessoais. O peregrino aparece na história das religiões antes do que o praticante regular, o que pode parecer paradoxal à modernidade. A figura do peregrino hoje permite a leitura da especificidade da modernidade religiosa:

O peregrino emerge como uma figura típica do religioso em movimento, em duplo sentido. Inicialmente ele remete, de maneira metafórica, à fluência dos percursos espirituais individuais, percursos que podem, em certas condições, organizar-se como trajetórias de identificação religiosa. Em seguida, corresponde a uma forma de sociabilidade religiosa em plena expansão que se estabelece, ela mesma, sob o signo da mobilidade e da associação temporária.³⁰

O indivíduo deve interpretar as experiências vividas mesmo que contraditórias como um caminho com um sentido. A implicação disso é a reconstituição da trajetória do próprio indivíduo mediante a meditação de um relato. “Ora a ‘condição de peregrino’ se define essencialmente a partir desse trabalho de construção biográfica – mais ou menos elaborada, mais ou menos sistematizada – efetuado pelo próprio indivíduo”. A construção narrativa de si é a trama das trajetórias de identificação percorridas pelos indivíduos. “Existe formação de uma identidade religiosa quando a construção biográfica subjetiva se encontra com a objetividade de uma linhagem de crença, encarnada em uma comunidade na qual o indivíduo se reconhece”. Isso não quer dizer que haja implicação de adesão completa a um corpo doutrinal, tampouco uma incorporação definitiva em uma comunidade, regida pelo controle de uma instituição que regula as condições de pertença. “Muito mais frequentemente, ela se insere nas operações de bricolagem que permitem ao indivíduo ajustar suas crenças aos dados de sua própria experiência. Cada um assume a responsabilidade pessoal de dar forma à referência à linhagem com a qual se identifica. Essa ‘religiosidade peregrina’ individual, portanto, se caracteriza, antes de tudo, pela fluidez dos conteúdos de crença que elabora, ao mesmo tempo que pela incerteza das pertenças comunitárias às quais pode dar lugar”.³¹

Segundo Hervieu-Léger, a distinção entre a figura do praticante e a do peregrino está no diferente grau de controle institucional presente em

²⁸ HERVIÈU-LÉGER, 2008, p. 81.

²⁹ HERVIÈU-LÉGER, 2008, p. 85-86.

³⁰ HERVIÈU-LÉGER, 2008, p. 89.

³¹ HERVIÈU-LÉGER, 2008, p. 89-90.

ambas. “O praticante se conforma a disposições fixas, que têm, por isso, um caráter de obrigação para todos os fiéis. Mesmo quando a observância é solitária, ela conserva uma dimensão comunitária. A prática peregrina, ao contrário, é uma prática voluntária e pessoal. Ela implica uma opção individual que mantém a primazia mesmo no caso em que a atividade assume uma forma coletiva”.³²

A prática peregrina é uma prática facultativa e por isso depende de decisão pessoal. Os níveis de regulação institucional definem qual o sentido que os indivíduos interessados atribuem à sua participação. O sentido já é atribuído antes o que significa que apesar de um distanciamento do fiel praticante em relação aos significados maiores, é a fidelidade da prática que caracteriza este praticante e o define em relação aos demais. Já a prática peregrina é variável, permitindo dedicação subjetiva diferenciada, sendo o sentido produzido pelo realizador. A oposição entre as figuras engloba ainda regimes de tempo e de espaço religioso. Enquanto um pode ser observado pela sedentarização da religião, outro adota a prática móvel, outra forma de espacialização do religioso, permitindo práticas excepcionais, não se inserindo nos ritmos ordinários da vida religiosa e do tempo de observância. A prática peregrina produz uma sociabilidade religiosa peregrina, onde a participação é flexível, e a intensidade é fixada pelo indivíduo.

O que os casos ilustrados podem revelar sobre a compreensão do campo religioso brasileiro na modernidade?

Os casos ilustrados mostram uma configuração de identidade religiosa marcada pela múltipla pertença, junto a um arranjo individual autobiográfico, em torno de uma comunidade religiosa tradicional. Se por um lado, a própria trajetória produz uma negação da instituição como reguladora do crer, processo que compete unicamente ao indivíduo, reunindo bens simbólicos bastante paradoxais, de outro lado, também há um arranjo individual do crer, que na instituição religiosa escolhida, é sintoma de reorganização dos próprios limites da trajetória do indivíduo. A

múltipla pertença evidencia a busca por entendimentos de si, que produzem dissensões individuais, onde o indivíduo precisa negar sua história produtora de experiências religiosas através de novos elos reorganizadores da própria vida.

O primeiro caso refuta qualquer tipo de vínculo religioso institucional, rejeitando uma conformação doutrinal. Apresenta um quadro de peregrinação religiosa, que vai do catolicismo, protestantismo, espiritismo aos novos movimentos religiosos. Ela chegou à comunidade luterana pelo viés político, onde encontrou sustentação às suas aspirações sociais. Começou dali em diante a participar da vida religiosa da comunidade. O segundo caso apresenta da mesma forma um quadro de peregrinação religiosa, de múltiplas pertenças, mas ao ser batizada na Igreja Universal, propõe algumas definições e práticas regulares, como cura, dons espirituais e *desobsessão*, já que a informante passou pela Umbanda. Rosa participa da Igreja Universal há quinze anos, o que não a impede de visitar outras igrejas como a Igreja Maranata, a Igreja Congregacional, a Assembléia de Deus e a Comunidade Luterana.

Nesse sentido, novas pertenças e formas religiosas evidenciam menos a eleição individual de um modo doutrinário-teológico, e mais uma produção da experiência religiosa. Há uma exigência de flexibilização institucional – que se adapte a estrutura e trajetória do próprio indivíduo – bem como uma menor exigência em relação a compromissos formais entre indivíduo e instituição. Os casos ilustrados expõem novas formas de crer e de pertencer. Do ponto de vista institucional, essas pertenças frágeis provocam um repensar do papel da instituição, que passa a adotar atitudes de tolerância para se adaptar às novas exigências individuais. Como exemplo, a comunidade religiosa criou um grupo de interesse em torno do tema da saúde e terapia.

Zygmunt Bauman, em seu trabalho *Amor Líquido*, ilumina os casos em questão ao afirmar que a liquidez da modernidade fragiliza as relações humanas.³³ A busca de si próprio provoca

³² HERVIÈU-LÉGER, 2008, p. 98.

³³ BAUMAN, Z. *Amor líquido: a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

mudanças nas relações que o indivíduo tem consigo mesmo e com a alteridade. Uma relação de compromisso ou exclusivismo institucional poderia impedir o indivíduo de vivenciar novas experiências. Enquanto uma experiência nega o exclusivismo institucional, a outra demonstra que a intermediação institucional é imprescindível para a reorganização da trajetória biográfica. Ambos os casos produzem questionamentos às instituições, afirmando-as e negando-as como produtoras de sentido. Em ambas as histórias as instituições religiosas não demarcam fronteiras rígidas da configuração da pertença, deixando ao indivíduo crente maior intensidade na relação, conforme suas disposições específicas para isso. Novamente Steil resume este dilema institucional: ou a instituição reafirma o exclusivismo, delimitando o universo dos crentes a um círculo restrito, ou ela tolera as dinâmicas das pertenças, abrindo-se para a acolhida em seu meio da fragmentação provocada pela modernidade sobre o campo religioso, em que está inserida.

Considerações finais

As novas formas de pertença – pertenças móveis – e relacionamento com as instituições religiosas estão sendo ressignificadas enquanto lugar de autenticidade para uma vivência religiosa. Essa nova configuração suscita a obrigação de elasticarmos a compreensão do fenômeno religioso, pois as evidências de diversificação de formas e conteúdos religiosos promovem outros sentidos para as relações estabelecidas entre essas experiências e o próprio debate da modernidade.

A tendência de integração, incorporação e junção de elementos de diversas tradições religiosas ou não-religiosas, numa atitude de *bricolagem*, compondo sínteses personalizadas de crenças com pouca intermediação institucional, oferece uma contraposição ao sistema racional institucionalmente validado, que tinha a instituição como abalizadora. Como afirma Hervièu-Léger:

Essa questão de uma ‘religião à escolha’, que pressupõe a experiência pessoal e a autenticidade de um percurso de conhecimento, ao invés da cuidadosa

conformação às verdades religiosas asseguradas por uma instituição, é coerente com o advento de uma modernidade psicológica que exige, de certa maneira, que o homem se pense a si mesmo como individualidade e trabalhe para conquistar sua identidade pessoal, além de toda identidade herdada ou prescrita.³⁴

Nesse sentido, segundo Fernandes, a pesquisa científica qualitativa pode ajudar a revelar os diversos entrelaçamentos e simbioses produzidos pelos indivíduos em seu universo religioso, principalmente no ambiente urbano, que é a tarefa que nos cabe nesse jogo.³⁵ A cidade promove movimentos de aproximação com o sagrado e de efervescência religiosa que podem ser configurados por eles pouco ortodoxos, facilitado pelo encontro de fenômenos religiosos diferentes num contexto de diminuição das fronteiras e de desterritorialização da religião. Propomos que os sujeitos religiosos constroem suas auto-identidades ao negar a vinculação com uma instituição específica, o que pode evidenciar a recusa ou incapacidade de seguir determinadas doutrinas que normatizam as instituições religiosas. Estes fatores expressam ainda o próprio limite na modernidade das instituições em ofertar bens simbólicos que ofereçam sentido aos indivíduos.

Por último, as novas pertenças religiosas construídas pela concessão e abertura por uma instituição “tipo igreja”, abre brechas para vínculos frágeis, de crenças desreguladas, onde a instituição contribui com apenas parte da configuração da crença, demonstrando um movimento em que a exclusividade religiosa já não faz parte da pertença e da razão da pertença na grande cidade. Em uma sociedade pós-institucional, as pertenças se configuram de formas diversificadas, com a menor presença de intermediação institucional, de acordo com a experiência e predisposição do indivíduo religioso. Mas como diz o sertanejo de Rosa: “*Mas é só muito provisório. Eu queria rezar – o tempo todo*”.

[Recebido em: maio de 2011 e
aceito em: julho de 2011]

³⁴ HERVIÈU-LÉGER, 2008, p. 60-61.

³⁵ FERNANDES, 2009.