

Trânsito religioso no Brasil*

Ronaldo de Almeida**

Paula Montero***

Resumo: O campo religioso sofreu transformações nas últimas décadas que levaram à fragmentação institucional e à intensa circulação de pessoas pelas novas alternativas religiosas. Este artigo pretende caracterizar a configuração atual do campo religioso brasileiro a partir de dados sociodemográficos de uma pesquisa nacional realizada para o Ministério da Saúde. E, num segundo momento, formular um fluxograma exploratório do padrão de migração de pessoas e crenças entre as religiões.

Introdução

De modo geral, a literatura científica sobre o campo religioso brasileiro tem sido desafiada por um curioso paradoxo: o acúmulo de conhecimento sobre as diferentes cosmovisões parecia ter tornado evidente que, do ponto de vista dos ritos, crenças e da lógica interna de cada universo, os cultos podem ser considerados bastante diferentes entre si; no entanto, quando se observa o comportamento daqueles que freqüentam esses cultos, as fronteiras parecem pouco precisas devido à intensa circulação de pessoas pelas diversas alternativas, além da acentuada interpenetração entre as crenças. A pesquisa “Comportamento Sexual da População Brasileira e Percepções do HIV/Aids”, realizada em todo o Brasil, em 1998, revelou que 26,0% da população mudaram de religião¹.

* Agradecemos a preciosa ajuda de Marta Rovey de Souza e Eduardo Marquês na análise dos dados quantitativos, e a M. Dirce G. Pinho e M. Paula Ferreira pela preparação dos bancos de dados e tabulações.

** Doutorando em Antropologia USP, pesquisador do Cebrap e professor da Escola de Sociologia e Política.

*** Diretora do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP e pesquisadora do Cebrap.

¹. Esta pesquisa, cuja representatividade da amostra (3.600 indivíduos entre 16 a 65 anos, moradores das áreas urbanas de 169 micro-regiões do Brasil) tem a capacidade de inferência da ordem de 77,7% do universo (constituído, em 1996, por 77.018.818 pessoas), foi realizada pela área de População e Sociedade do Cebrap para o Ministério da Saúde, sob a coordenação da Dr^a Elza Berquó. Seu objetivo principal foi “identificar representações, comportamento, atitudes e práticas sexuais da população brasileira e conhecimento sobre HIV/Aids, com vistas a estabelecer estratégias de intervenções preventivas das DSTs e HIV” (Coordenação Nacional de DST/Aids, 2000:11). No questionário do survey foram incluídas 7 perguntas (num total de 204) para compreender como as diferentes religiões influenciam o comportamento sexual. Este artigo vale-se das

Concomitante à circulação de pessoas, ocorreu também a multiplicação das alternativas religiosas, que encontra sua expressão máxima entre os evangélicos, cuja fragmentação institucional é estrutural ao seu próprio movimento de expansão. Nesse processo sempre renovado de divisão por “cissiparidade”, as denominações continuamente dão origem a novos grupos².

Essa aparente contradição entre o modo como especialista e adeptos percebem o campo religioso representa um desafio para a interpretação científica que muitas vezes tem se contentado em adjetivá-lo de fluido, híbrido, sincrético ou contínuo. O conceito weberiano de “conversão”, que até muito recentemente explicava o complexo processo subjetivo de adesão a um novo credo, não parece mais capaz de elucidar essas rápidas idas e vindas entre religiões aparentemente tão díspares entre si: um processo interior em que a consciência religiosa não acusa, pelo menos à primeira vista, incongruências cognitivas.

Uma das tentativas de compreender esse fenômeno reduziu a diversidade religiosa à metáfora do mercado. Estaria subjacente a esse enquadramento do pluralismo a idéia de que a racionalização do sagrado no mundo moderno se realizaria pela transformação das crenças em mercadorias a serem consumidas pelos adeptos que, volúveis, escolheriam os produtos segundo suas necessidades imediatas. A redução do fenômeno do trânsito religioso ao processo de mercantilização dos bens de salvação acabou por deixar na sombra os mecanismos particulares de re-significação das crenças religiosas. Em ensaio de 1994 sugerimos que as diferentes tradições religiosas estão em permanente processo de reinvenção e rearticulação muitas vezes responsável pelo apagamento da nitidez das fronteiras. Desse ponto de vista, a circulação entre os diferentes códigos seria estimulado pela existência de um substrato cognitivo e/ou cultural comum às religiões populares brasileiras fundado em uma idéia abstrata de deus que incorpora todas as variantes ou em uma representação ambígua e não dicotômica da idéia de mal (Montero, 1994). Um

perguntas sobre religião e as referentes às características sócio-econômicas da população para discutir um outro problema: a intensa mobilidade das pessoas pelas religiões, que também foi constatada por outras pesquisas, mas em universos menores como o município de São Paulo (Prandi, 1996) e a região metropolitana do Rio de Janeiro (Fernandes & Outros, 1998).

² O dicionário de dados do Censo Demográfico, que serve de orientação para o entrevistador do IBGE, apresentava 9 alternativas para a questão sobre filiação religiosa, em 1980, e, em 1991, esse número pulou para 51. Estas 51 alternativas também foram utilizadas para classificar as respostas dos entrevistados da pesquisa sobre “Comportamento Sexual da População Brasileira e Percepções do HIV/Aids” e, posteriormente, agregadas em sete grandes categorias que expressam as principais tradições religiosas no Brasil: católicos, protestantes históricos, pentecostais, afro-brasileiras, kardecistas, outras e sem religião.

exemplo disto é a Igreja Universal do Reino de Deus que pode ser entendida como resultante da interação entre uma tradição evangélica-pentecostal e um catolicismo afro-kardecista articulada em torno da figura do diabo (Almeida, 1996). Outros estudos apontam na mesma direção ao demonstrar que, entre a “malineza” dos encantados da cultura amazônica, os demônios do catolicismo popular e dos evangélicos, e os “exus” das religiões afro-brasileiras, haveria a permanência de uma concepção ética particular às camadas populares (Birman, Novaes & Crespo, 1997).

Esse macro-processo de contínua síntese e diferenciação é o fenômeno que aqui nos interessa descrever. A literatura especializada convencionou denominá-lo, por economia, de *trânsito religioso*. Esta noção aponta, pelo menos, para um duplo movimento: em primeiro lugar, para a circulação de pessoas pelas diversas instituições religiosas, descrita pelas análises sociológicas e demográficas; em segundo lugar, para a metamorfose das práticas e crenças relaboradas nesse processo de justaposições, no tempo e no espaço, de diversas pertencas religiosas, objeto preferencial dos estudos antropológicos.

O problema se coloca, portanto, em dois níveis de análise: um propriamente institucional que descreve a mudança das filiações, outro mais cognitivo que descreve semelhanças e diferenças entre as representações dos universos religiosos. A partir desses níveis, este artigo tem por objetivos, em primeiro lugar, desenhar a configuração atual das principais tradições religiosas e suas características sociodemográficas. Em segundo, compreender alguns fluxos preferenciais neste trânsito generalizado de fiéis e idéias religiosas. Preferenciais porque a intensidade da circulação varia de acordo com as instituições envolvidas, como se houvessem fluxos mais intensos entre algumas do que entre outras. Trabalhamos com a hipótese de que as pessoas não mudam de religião de maneira aleatória. A movimentação ocorre em direções precisas dependendo das instituições envolvidas. Algumas são preferencialmente “doadoras”, enquanto outras são mais “receptoras”; algumas trocam adeptos entre si, enquanto em outras são as crenças que circulam mais. Nossa proposta é formular um fluxograma exploratório do trânsito religioso ocorrido no Brasil nessas últimas décadas.

1. Caracterização sócio-econômica dos religiosos:

Tabela 1										
Distribuição entre Indivíduos entre 16 a 65 anos, segundo Religião Atual por Sexo, Estratos Amostrais										

e Idade										
Brasil, 1998										
	TOTAL	SEXO		ESTRATOS AMOSTRAIS			IDADE			
		masc	fem.	CentroX	NorNor	SulX	16/25	26/40	41/55	56/65
Católica	67,4	66,3	68,3	67,9	74,2	64,3	68,3	64,7	68,5	72,8
Pentecostal	11,8	9	14,4	12,2	7,8	13,5	12	11,6	13,8	7,3
Protestantismo Histórico	5,2	6,2	4,3	7	6,3	4,3	4,7	3,9	6,4	9,4
Espírita Kardecista	2,9	2,7	3,1	3,4	2	3,2	1,2	4,1	3,8	1,3
Afro-brasileira	0,5	0,5	0,5	0,6	0,7	0,3	0,4	0,2	0,9	1
Outra	2,2	1,1	3,3	1	1,6	2,8	1,6	2,6	1	5,7
Sem Religião	9,7	13,9	5,9	7,9	6,8	11,5	11,4	12,6	5,3	2,6
Não responde	0,2	0,3	0,2	0	0,5	0,2	0,4	0,2	0,2	0

Fonte: Pesquisa sobre comportamento sexual e percepções da população brasileira sobre HIV/AIDS – Ministério da Saúde – SPS – CNDST//HIV/AIDS.

Os católicos foram os que mais perderam fiéis em números absolutos nas últimas décadas. Contudo, apesar da volumosa perda, o catolicismo continua sendo o maior grupo religioso no Brasil com 67,4% da população, dividido equilibradamente entre os sexos, com maior concentração nas regiões norte/nordeste, e é mais confesso por pessoas acima de 41 anos e jovens abaixo de 25 anos. Em parte este último dado se explica pelo fato das pessoas herdarem a religião dos pais e iniciarem preferencialmente - se for o caso - um processo de mudança religiosa quando mais velhas. O quadro geral, portanto, é de perda de católicos, tendo como base os dados censitários de 1980 a 1991. Mantida esta tendência, muito provavelmente essa geração que se encontra entre 26-40 anos produzirá em alguns anos uma população ainda menos católica devido ao crescimento vegetativo de outras religiões, além da sua capacidade de atração novos adeptos. Em contrapartida a esta projeção, a consolidação do movimento carismático pode inverter esse comportamento ao promover a “re-adesão” ao catolicismo.

Em relação à distribuição espacial, os católicos estão próximos à média nacional no CentroX, enquanto no NorNor estão acima da média e, por fim, no SulX estão abaixo da média. Esta divisão do país em três grandes regiões - que obedece aos objetivos da pesquisa citados anteriormente – requer maior precisão³. De acordo com outras pesquisas, o centro-oeste é considerado uma região que recebeu um forte fluxo migratório há poucas décadas atrás. Dentre os migrantes, encontra-se um número expressivo de evangélicos vindos do sul

³. A pesquisa dividiu o território nacional em três grandes regiões: CentroX (que compreende o centro-oeste mais os estados de Minas Gerais e Espírito Santo), NorNor (norte e nordeste) e SulX (sul e sudeste, menos Minas Gerais e Espírito Santo).

do país. Minas Gerais, ao contrário, é um estado que pelo Censo Demográfico de 91 mostrava-se extremamente católico, acompanhando o comportamento do nordeste: uma forte presença do catolicismo tradicional e popular das festas, procissões e romarias. Como Minas Gerais encontra-se no CentroX, a resultante da presença católica nesta região foi próxima à média nacional. O mesmo pode ser pensado para o NorNor, pois o nordeste é muito católico e pouco evangélico, enquanto em estados do norte como Rondônia, Pará, Amapá são locais de migração recente com significativa presença evangélica vindas do sul do país. Contudo, como os estados do nordeste são mais populosos, a média de católicos no NorNor é significativamente superior à média Brasil. Por fim, o dado encontrado para a área SulX é o mais próximo da realidade para todos os estados: menor presença de católicos do que a média nacional. Destacam-se no SulX pentecostais, umbandistas, kardecistas e sem religião.

Tabela 2							
Distribuição dos Indivíduos de 16 a 65 Anos, segundo Religião Atual por Grau de Instrução							
Brasil, 1998							
Religião Atual	Grau de Instrução						
	Analfabeto	Fundamental Incompleto	Fundamental Completo	Médio Completo	Superior	Total	
Catolica	6,9	44,4	21,7	17,0	10,0	100,0	
Protestantismo Histórico	9,1	41,8	24,1	20,8	4,2	100,0	
Pentecostal	5,0	65,2	18,0	9,1	2,8	100,0	
Espírita Kardecista		12,9	25,4	42,7	18,9	100,0	
Afro-brasileira		41,6	21,1	4,3	33,0	100,0	
S/ Religião	4,5	46,6	21,4	14,3	13,1	100,0	
Outra	4,2	44,4	30,8	16,3	4,3	100,0	
Total	6,3	46,0	21,7	16,7	9,4	100,0	

Fonte: Pesquisa sobre comportamento sexual e percepções da população brasileira sobre HIV/AIDS – Ministério da Saúde – SPS – CNDST//HIV/AIDS.

Tabela 3							
Distribuição dos Indivíduos de 16 a 65 Anos, segundo Religião Atual por							

Critério Brasil de Estratificação Socioeconômica							
Brasil, 1998							
Religião Atual	Estrato Socioeconômico						
	A	B	C	D	E	Total	
Católica	4,6	22,3	33,0	29,9	10,3	100,0	
Protestantismo Histórico	3,0	17,9	36,3	39,1	3,7	100,0	
Pentecostal	1,5	8,9	47,3	38,5	3,8	100,0	
Espírita Kardecista	3,6	58,4	29,9	7,0	1,1	100,0	
Afro-brasileira		36,9	22,2	40,9		100,0	
S/ Religião	7,1	17,0	44,4	25,7	5,7	100,0	
Outra	1,1	31,4	35,6	27,7	4,2	100,0	
Total	4,2	21,3	35,9	30,3	8,3	100,0	

Fonte: Pesquisa sobre comportamento sexual e percepções da população brasileira sobre HIV/AIDS – Ministério da Saúde – SPS – CNDST//HIV/AIDS.

Em relação à escolaridade e à renda, os católicos pelo fato de serem a grande maioria obedecem ao padrão nacional, tendo em vista o “critério Brasil”⁴. Baseado em dados qualitativos, muitas pessoas têm outras práticas religiosas, contudo, não deixam de se identificar como “católico apostólico romano” quando perguntadas “qual é a sua religião?”, principalmente entre os estratos mais pobres e menos escolarizados. Na verdade, trata-se de uma identidade religiosa pública, muito embora as crenças e práticas católicas ocupem um plano mais secundário na vida do fiel em relação ao condomblé, umbanda, espiritismo, entre outros.

A esse tipo de católico que mantém simultaneamente religiosidades diferentes - cada uma localizada num plano da vida do fiel - acrescenta-se ainda os chamados “não-praticantes”, categoria sociologicamente pouca precisa mas uma auto-identificação significativa que compõem uma parcela importante do segmento. São os católicos dos batismos, casamentos e enterros, para os quais os sacramentos atuam como ritos de passagem tradicionais na sociedade brasileira. Tratam-se daqueles indivíduos que acreditam na Igreja, batizarão seus filhos nela, aceitam-na como identidade religiosa, mas não a praticam, como ir periodicamente aos templos ou manter alguma devoção a um santo, por exemplo. A auto-identificação de “não-praticante” deve-se à pouca frequência aos serviços religiosos e à ausência de relações mais comunitárias. Por meio de entrevistas qualitativas é possível inferir que um número considerável de pessoas pode muito bem se identificar

⁴. “Nele são associados valores ao número de bens de consumo existentes no domicílio e ao nível de instrução do chefe da família e /ou pessoa de referência. Também são considerados para essa classificação o acesso ao número de automóveis e à existência de empregadas mensalistas. Este novo critério de pontuação permite

como católico “não-praticante” ou simplesmente sem religião dependendo do dia em que for entrevistada. Não por acaso, segundo a tabela 4, curiosamente, dentre aqueles que se encontram na categoria sem religião, 30,7% freqüenta algum serviço religioso anualmente e 20,3% mais de uma vez ao mês.

Tabela 4						
Distribuição dos Indivíduos de 16 a 65 Anos, segundo Religião Atual por						
Freqüência aos Serviços Religiosos						
Brasil, 1998						
Religião Atual	Freqüência aos serviços religiosos					
	Nunca	Anualmen te	Mais de uma vez ao mês	Semanal mente	Varias vezes por semana	Total
Católica	3,2	22,6	22,6	46,1	5,5	100,0
Protestantismo Histórico	0,3	7,3	4,2	43,7	44,5	100,0
Pentecostal	0,7	7,9	4,8	34,4	52,2	100,0
Espírita Kardecista	7,2	6,3	4,7	68,9	12,9	100,0
Afro-brasileira	0,0	6,5	47,3	30,1	16,1	100,0
S/ Religião	43,0	30,7	20,3	5,6	0,4	100,0
Outra	1,5	6,3	9,6	39,1	43,5	100,0
Total	6,7	19,9	18,6	41,0	13,7	100,0

Fonte: Pesquisa sobre comportamento sexual e percepções da população brasileira sobre HIV/AIDS – Ministério da Saúde – SPS – CNDST//HIV/AIDS.

Em relação aos afro-brasileiros, a tabela acima demonstra que a alternativa “nunca” freqüenta serviços religiosos é zero. Para o candomblé e a umbanda a religiosidade está diretamente ligada às práticas rituais. Suas exigências não são do tipo comportamental como entre os evangélicos, mas o cumprimento ritual de “dar comida para o santo”. Além disso, o calendário ritual afro-brasileiro tem uma periodicidade mais espaçada do que o cristão: católicos e evangélicos (protestantes históricos e pentecostais). Mas no caso do primeiro, a freqüência semanal à Igreja é pouco superior a 50%, enquanto entre os pentecostais o índice chega a quase 90% pelo menos uma vez na semana, número semelhante ao dos protestantes históricos, e um pouco superior ao dos kardecistas.

De acordo com a tabela 1, os pentecostais constituem o segundo maior segmento com 11,8% da população, e apresentam a maior taxa de crescimento conforme os dois últimos Censos Demográficos. O grande contingente é feminino. Do total de pentecostais,

uma maior aproximação da realidade sócio-econômica dos entrevistados além de poder ser utilizado como prox da renda familiar” (Coordenação Nacional de DST/Aids, p. 32)

63,7% são mulheres enquanto a proporção feminina no Brasil é de 52,3%; só perdendo para outras religiões com 77,0% (sobre as quais nada podemos afirmar devido à variedade compreendida pela categoria). Contudo, algumas denominações pentecostais conseguem ter um índice ainda maior do que este. Quase 80% dos que freqüentam a Igreja Universal, por exemplo, são compostos por mulheres.

Em relação à escolaridade, a grande maioria dos pentecostais é formada por pessoas com o fundamental incompleto (conforme a tabela 2, são 65,2% para 46% de média nacional). A presença diminui relativamente nos extremos da escolaridade: poucos pentecostais entre os analfabetos e médio completo e muito menos ainda no nível superior. Verifica-se comportamento semelhante na estratificação sócio-econômica. Os pentecostais predominam mais nos estratos C e D, e menos em A, B e E. Em suma, baixa e média escolaridade e renda caracterizam esses religiosos.

O segmento pentecostal é significativamente jovem e adulto com poucos acima de 55 anos. Quando distribuimos a população total pelas faixas etárias constatamos uma maior presença de pessoas mais velhas no catolicismo, no protestantismo histórico, afro-brasileiros e outras; enquanto os mais jovens optam, curiosamente, pela filiação aos segmentos católico e pentecostal ou pela não filiação religiosa. Quanto aos católicos, vale a explicação anterior sobre a herança religiosa. Os outros (pentecostais e sem religião) predominam nas faixas etárias 16-25 e 26-40, ocupando cada um em torno de 12% da população em cada faixa. Esses dados apontam dois movimentos concomitantes, a princípio contraditórios. Um em direção a uma religiosidade exclusivista e espiritualizada, que insere o fiel em outra rede de sociabilidade, e desencadeia nele mudança de comportamento. Neste podemos incluir também a Renovação Carismática que, embora ocorra no interior do catolicismo, caracteriza-se pela incorporação de uma religiosidade tipicamente evangélica: pouca liturgia e muita música e gestuais que dinamizam a celebração; ênfase na conversão e nos dons espirituais como o poder de cura. Além de utilizar, assim como os evangélicos, os meios de comunicação como importante veículo de propagação da “fé católica renovada”.

O outro movimento está direcionado à desfiliação ou à não identificação com nenhuma instituição, que muitas vezes é acompanhada de desqualificação da vida religiosa. Assim, não só proliferam as religiões como também os sem religião, que formam o terceiro

maior grupo. Esta polaridade do campo religioso contribui para a discussão que ainda domina parte da sociologia da religião, qual seja, se esta mudança de configuração aponta para um “reencantamento do mundo” ou trata-se apenas de um ajuste da religião no macro-processo de secularização no qual se encontra a sociedade brasileira pelo menos desde a separação da Igreja do Estado (Montero & Almeida, 2000).

Os sem religião apresentam um nível de escolaridade alta e, em relação à renda dos brasileiros, estão bastante presentes nos estratos A e C. Pelos dados não é possível estabelecer uma relação direta entre maior filiação religiosa e estrato sócio-econômico baixo. Os sem religião encontram-se mais entre jovens e adultos até 40 anos, e, principalmente, entre os homens. Em relação ao sexo dos religiosos, a pesquisa mostra que somente nas alternativas sem religião e protestantismo histórico há a predominância masculina. Em geral, a religiosidade é mais confessada pelas mulheres, pois os homens predominam significativamente entre os sem religião, numa relação de quase 2:1. Logo, em alguma medida a distinção de gênero afeta o processo de secularização.

O protestantismo histórico forma o quarto maior grupo com 5,2% e comporta uma maioria masculina. Segundo a tabela 2, os protestantes históricos encontram-se mais entre aqueles que possuem escolaridade fundamental (incompleto e completo) e médio completo, e também nos estratos B e C, e, principalmente, em D. Muito pouco em A e E. Assim como os católicos, os protestantes históricos encontram-se mais entre as pessoas acima de 41 anos, e mais ainda entre os acima de 56 anos. Os protestantes estão pouco presentes entre os mais jovens, sua reprodução vegetativa é inferior à católica e a taxa de crescimento é pequena. Contudo, assim como ocorreu com o catolicismo, eles foram atingidos também pelo movimento carismático que tem atraído muitos fiéis e criou um segmento religioso com característica intermediárias entre protestantes históricos e pentecostais: são os protestantes carismáticos ou renovados.

Os kardecistas, com 2,9% dos brasileiros, são os religiosos com maior nível de escolaridade e renda. Nenhum caso de analfabetismo foi registrado entre os entrevistados, poucos tinham fundamental incompleto e completo, e muitos com médio completo e superior. Quase nenhum entre o estrato E, e estão mais concentrados em D e B⁵. Curiosamente, as religiões afro-brasileiras encontram-se mais entre as classes altas e com

⁵. Outras pesquisas confirmam este alto perfil sócio-econômico dos kardecistas (Almeida & Chaves, 1998).

maior escolaridade, muito embora a experiência nos mostre que muitos pobres são adeptos dessas religiões. Recorremos novamente ao argumento anterior para o qual boa parte dos brasileiros mantém uma religiosidade privada e outra (a católica) como identidade pública, principalmente se a resposta for dada no contexto de um *survey*, o que limita a caracterização de certas religiões.

2. Mobilidade dos religiosos

Como dito inicialmente, o quadro descrito acima é resultado de uma intensa circulação de pessoas entre as religiões que se processou nas últimas três décadas. De acordo com as características sociodemográficas, o universo feminino tem um nível de filiação maior do que o dos homens, mas isto não significa que as mulheres mantenham a religião herdada, ao contrário, são elas as que mais mudam, e na maior parte das vezes sempre direcionadas para outras religiões. O SulX, por sua vez, foi a única região onde as pessoas mudaram de filiação acima da média nacional, criando o cenário mais plural do Brasil. E os muito pobres com pouquíssima escolaridade, e os muito ricos e de alta escolaridade mudaram muito menos de religião. Em resumo, a mudança ocorreu de forma mais concentrada no SulX, nas classes C e D, com escolaridade baixa e média, e entre as mulheres, segmentos onde os pentecostais mais proliferaram.

Em números absolutos, os católicos foram os que mais perderam. Em seguida vêm os sem religião, protestantes históricos, pentecostais, e pouquíssimos kardecistas e afro-brasileiros. Por outro lado, a ordem de quem mais recebeu pessoas é: pentecostais (quatro vezes mais do que perdeu), sem religião (cerca de metade a mais), protestantes históricos (quase igual ao que perdeu), e poucos católicos, kardecistas e afro-brasileiros. Mas se reduzirmos o nosso universo unicamente aos 26,5% que mudaram de religião, quais são as principais conexões entre as alternativas religiosas? Isto é, quem recebeu de quem, e quem doou para quem? É como se quiséssemos saber, por exemplo, de onde vieram os fiéis do kardecismo e para onde vão os kardecistas quando mudarem de religião. Para construir este movimento a pesquisa perguntou a religião atual do entrevistado e em qual ele foi criado. Desta maneira, cada religião pôde ser analisada em dois momentos, como pontos de recepção e de emissão de fiéis. Levando-se em consideração o estoque de pessoas de cada

uma dessas categorias e a alta circulação interna, o campo religioso brasileiro pode ser articulado em torno de três principais vértices.

Tabela 5								
Distribuição dos indivíduos que mudaram de religião, por religião em que foi criado segundo religião atual								
Brasil, 1998								
Religião Atual	Religião em que foi Criado							
	Católica	Protestantismo Histórico	Pentecostal	Espírita Kardecista	Afro-brasileira	Nenhuma	Outra	Total
Católica		12,2	36,7	63,6	24,1	20,3	23,9	9,0
Protestantismo Histórico	14,9		0,6		9,3	31,1	1,9	12,8
Pentecostal	36,5	3,0		5,6	11,1	46,3	39,7	31,1
Espírita Kardecista	13,5	0,3	2,5				2,8	9,0
Afro-brasileira	2,3	0,1						1,5
S/ Religião	23,6	79,5	58,8	29,6	55,6		31,7	29,9
Outra	9,2	4,9	1,4	1,2		2,2		6,7
Total	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Fonte: Pesquisa sobre comportamento sexual e percepções da população brasileira sobre HIV/AIDS – Ministério da Saúde – SPS – CNDST//HIV/AIDS.

Tabela 6								
Distribuição dos indivíduos que mudaram de religião, por religião atual segundo religião em que foi criado								
Brasil, 1998								
Religião Atual	Religião em que foi Criado							
	Católica	Protestantismo Histórico	Pentecostal	Espírita Kardecista	Afro-brasileira	Nenhum	Outra	Total
Católica		12,7	31,0	14,4	0,9	22,6	18,4	100,0
Protestantismo Histórico	74,0		0,3		0,2	24,4	1,0	100,0
Pentecostal	74,8	0,9		0,4	0,1	14,9	8,9	100,0
Espírita Kardecista	95,4	0,4	2,1				2,2	100,0
Afro-brasileira	99,6	0,4						100,0
S/ Religião	50,1	25,0	14,9	2,0	0,6		7,3	100,0
Outra	87,8	6,9	1,6	0,4		3,3		100,0
Total	63,6	9,4	7,6	2,0	0,3	10,0	6,9	100,0

Fonte: Pesquisa sobre comportamento sexual e percepções da população brasileira sobre HIV/AIDS – Ministério da Saúde – SPS – CNDST//HIV/AIDS.

O primeiro vértice é formado pelos católicos, que funcionam como uma espécie de “doador universal”, de onde todos os segmentos arregimentam boa parte dos seus fiéis. O público preferencial para onde migram os católicos é o pentecostalismo, seguido da alternativa sem religião. Do ponto de vista da recepção, a quase metade das pessoas entrevistadas que aderiu ao catolicismo afirma não ter pertencido anteriormente a nenhuma religião ou que eram pentecostais. Mas, como dito acima, em parte o primeiro dado se

explica pela fronteira pouco precisa entre os que se dizem católicos “não-praticantes” e os sem religião. Trata-se de um catolicismo dado pela tradição, onde as pessoas receberam a religião dos pais e a ativam no uso dos sacramentos e nos momentos de dificuldade pessoais (familiar, financeira, saúde etc), ou, mais recentemente, por meio da “readesão carismática”.

Os kardecistas, por sua vez, orbitam em torno do catolicismo, formando um fluxo preferencial. A quase totalidade (95,4%) afirma ter sido católica, e quando saem do kardecismo, vão (ou voltam) para o catolicismo; ou tem como segunda opção não ter religião. O fluxo de pessoas do (ou para) o catolicismo em parte se explica pelo comportamento da maioria dos kardecistas que, assim como os afro-brasileiros, não deixam de se identificar como cristãos e católicos: um “católico espírita”, cujas práticas não são excludentes, mas que dependendo da situação o indivíduo pode utilizar uma ou outra identidade. Os afro-brasileiros, em parte, orbitam em torno do catolicismo como os kardecistas, mas, diferentes destes, a maioria das pessoas quando deixam as religiões afro-brasileiras declaram-se sem religião.

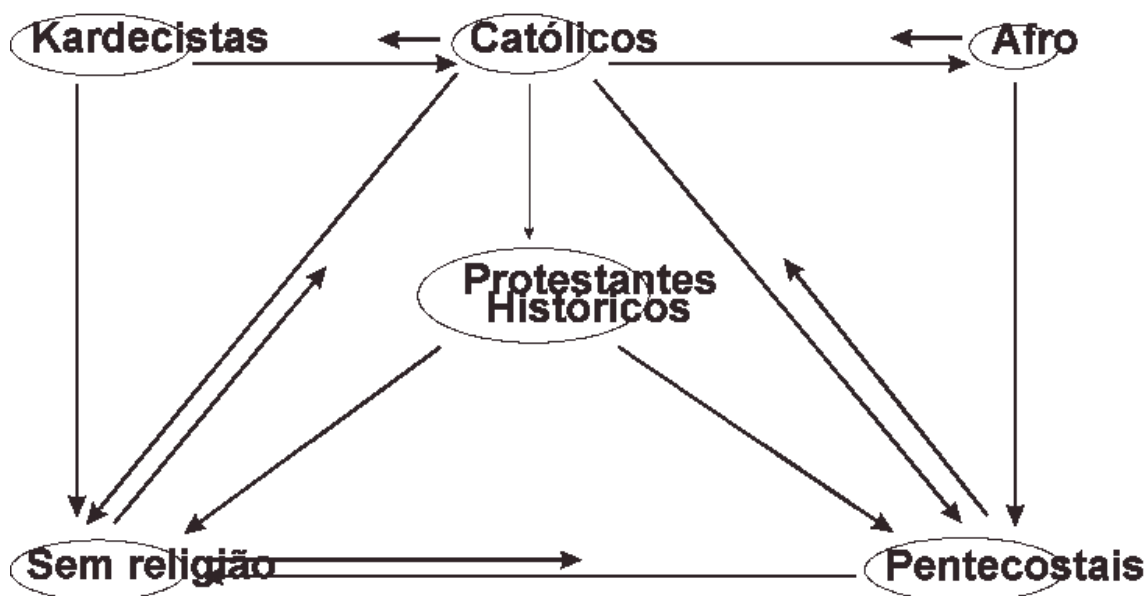
No segundo vértice encontram-se os sem religião, categoria equivalente a um “receptor universal”, que, numa sociedade em processo de secularização, recebe pessoas de todas as confissões. Acrescente-se, contudo, que a literatura antropológica demonstrou exaustivamente como muitas pessoas compõem um repertório particular de crenças e práticas variadas, mas não se identificam com nenhuma religião específica. Não se trata, portanto, somente de um movimento em direção ao ateísmo, mas a composição de um repertório simbólico particular, afinal, não filiação não significa necessariamente ausência de religiosidade. Um dos exemplos contemporâneos mais significativo de composição desses arranjos particulares é formado pelo circuito neo-esotérico, cuja religiosidade não se expressa prioritariamente pela filiação a uma instituição, mas é definida por um certo *estilo de vida*, fenômeno bastante presente nas classes média e alta dos grandes centros urbanos. (Magnani, 1999).

Um fluxo significativo envolve ainda os sem religião e protestantes históricos. Os históricos são semelhantes aos católicos que crescem praticamente de forma vegetativa e perdem fiéis quase na mesma proporção; contudo, diferentes dos católicos que aderem a todas as alternativas, a maior parte dos ex-protestantes (79,5%) simplesmente fica sem

religião. Neste caso, o comportamento é semelhante ao kardecismo que se explica a partir dos conteúdos específicos dessas religiões que tende a secularização, como uma religiosidade que pretende um caráter científico.

Os pentecostais, por fim, formam o terceiro vértice que também crescem como os sem religião, mas, diferente destes, buscam seus fiéis entre alguns estratos sociais e segmentos religiosos. Basicamente entre católicos, afro-brasileiros e sem religião, que compõem um repertório simbólico “católico-afro-kardecista” que manipula simultaneamente elementos de confissões diferentes: lógica mágica, reencarnação e destino, devoção a santos e crença na comunicação com os mortos. Os pentecostais pouco atraem os kardecistas - o que se explica pelas diferenças sociais que caracterizam estes segmentos -, mas confrontam-se com algumas de suas idéias como espíritos de mortos e reencarnação. Os afro-brasileiros, por sua vez, estão na esfera de ação dos pentecostais por serem alvos privilegiados da evangelização e modelo simbólico religioso a ser combatido. Mas o grande celeiro dos pentecostais é formado pelo catolicismo. Neste sentido, a Renovação Carismática não deve ser entendida apenas como um movimento de readesão mas também de reação ao avanço evangélico.

Figura 1: Padrões de migração entre religiões



No cenário atual, pode-se entender a neopentecostal Igreja Universal, fundada em 1977, como resultante da interação, tanto simbólica quanto numericamente, dos universos evangélico e umbandista. A Igreja Universal construiu uma religiosidade que condenou - e ao mesmo tempo validou - os conteúdos de outras religiões, contudo, paradoxalmente, incorporou as formas de apresentação e certos mecanismos de funcionamento de uma prática encontrada particularmente na umbanda. Ela ficou mais parecida com a religiosidade inimiga ao elaborar um sincretismo às avessas que associou as entidades da umbanda e orixás do candomblé ao pólo negativo do cristianismo: o diabo. Se originalmente os universos foram formados em contextos diferentes, a interação (produto do trânsito de pessoas e idéias) gerou uma religiosidade que mistura exus com glossolalia, exorcismo com transe; de tal maneira que se estabeleceu uma continuidade pela qual as entidades puderam transitar e esses universos puderam, pelo transe, se comunicar. Os pares negação/inversão e assimilação/continuidade são os mecanismos fundamentais pelos quais se processaram essa antropofagia religiosa. Graças a esses binômios, a Universal pôde manter o proselitismo de fiéis e, ao mesmo tempo, ser sincrética com outras crenças, que juntamente com os infortúnios vividos pela população brasileira formam o alimento constitutivo do seu simbolismo religioso (Almeida, 1996).

Outro fluxo significativo gerador de um novo padrão de religiosidade foi formado pela interação entre catolicismo, pentecostalismo e protestantismo histórico que resultou na Renovação Carismática. A penetração de alguns elementos evangélicos no catolicismo ocorreu em duas dimensões. Do pentecostalismo, a Renovação adotou os dons espirituais ou carismas, como a glossolalia e a cura. Do protestantismo histórico, a idéia de conversão pessoal que em termos práticos manifesta-se como experiência emocional com implicações direta no comportamento do fiel em esferas da vida social como a família e o trabalho, e ainda no seu estado psíquico-emocional (depressão, vício, solidão etc). A conversão ocorre como internalização da religião acompanhada de mudança de comportamento social e reorganização da vida em torno de uma “comunidade de irmãos”. Contudo, a conversão evangélica tem implícita a necessidade de dissidência institucional e uma nova filiação. Mas como aderir ao catolicismo se já nasci católico? A contribuição da Renovação é conseguir operar uma mudança, “ser um novo homem”, sem romper com a Igreja. Na verdade, ela promove a “re-adesão” a um novo corpo de fiéis atingido pela religiosidade

evangélica dentro da própria Igreja. Um fluxo em torno de si mesmo. O resultado é um fiel que junta glossolalia com o culto mariano, o que garante catolicidade ao movimento⁶.

Conclusão

Não tentamos assentar neste artigo a discussão nas lógicas internas dos diferentes credos, mas sim compreender como elas rebatem umas nas outras, e em planos distintos. Seria interessante, portanto, retomarmos de maneira mais sistemática noções que perpassam as diversas religiões tais como a dicotomia bem/mal, justiça, pecado, pobreza, sofrimento, salvação etc, com a finalidade de acompanhar com maior precisão as migrações religiosas. Promover um espelhamento entre as religiões para apreender zonas de tensão e regiões de fusão. Espelhamento definido pela simultaneidade de interações que são desiguais entre si.

Citamos a Universal e a Renovação por considerá-las os produtos mais recentes das transformações do campo religioso brasileiro. Como se a partir delas pudéssemos recuperar parte do processo de interação das tradições católica, evangélica e afro-kardecista. Esses exemplos mostraram o espraiamento do pentecostalismo pelo catolicismo e pelo protestantismo histórico (dando origem aos carismáticos e renovados), e simultaneamente a absorção de práticas e crenças da umbanda, que, por sua vez, é resultado da articulação entre os universos kardecista e afro-brasileiro com a mediação do catolicismo, este sim, o grande doador não só de pessoas mas também de um campo semântico comum as religiões no Brasil. Diante deste cenário, “o campo religioso será ainda hoje o campo das religiões?”, para refazer a pergunta-título de um artigo de Pierre Sanchis (1995).

Antes de concluir, gostaríamos de nos remeter novamente à pesquisa sobre “Comportamento Sexual da População Brasileira e Percepções do HIV/Aids”. As perguntas sobre a mobilidade religiosa eram: “qual a sua religião atual” e “em qual você foi criado”. Essas perguntas têm dois limites metodológicos: o cruzamento só mede uma mudança de religião e pressupõe que, no momento da entrevista, o indivíduo só tenha uma filiação. Pela característica do campo brasileiro, não é nenhum absurdo supor uma trajetória que

⁶. Destacamos este aspecto por considerá-lo um dos mais significativos desse hibridismo religioso, porque Maria, para os evangélicos, não pode ser considerada a mãe de deus nem tampouco objeto de culto, assim como nenhum santo.

apresentasse mobilidade institucional (num processo de sucessivas “conversões”) ou a simultaneidade de vários credos (como se fosse um sincretismo privado).

Isto posto, ao invés de citar um dado etnográfico específico, suponhamos um movimento ideal no campo. Começemos por um religioso de referência, tão comum no Brasil: o católico “não-praticante”. Um indivíduo que passou pela Igreja em momentos como batizado, talvez uma comunhão e uma crisma, o casamento e, no futuro, receberá dela a extrema-unção – alguém que pode muito bem se declarar sem religião, dependendo do dia em que for entrevistado –, mas ao descobrir ser portador de uma grave doença recorrerá à fé católica, aos santos milagreiros e a alguma devoção à Maria. Não conseguindo o seu objetivo, recorre à umbanda que lhe promete a cura mediante a oferta de sacrifício para alguma entidade afro-brasileira. A cura, no entanto, não vem. Ele, então, assiste na televisão os testemunhos de milagres que ocorrem a quem for à Universal; e lá se fixa o fiel-doente. A partir de pesquisa na Igreja Universal, podemos afirmar que até aqui essa trajetória é significativamente observável.

Envolvido com o meio evangélico, esse sujeito pode seguir ainda dois caminhos. Primeiro, passar para outras igrejas históricas. A pesquisa *Novo Nascimento* pode nos levar a esta conclusão, dado que 25% dos evangélicos pertenceram a mais de uma denominação (Fernandes & Outros, 1998). O único problema é que o fluxo ocorre preferencialmente das históricas para as pentecostais, e muito pouco no sentido inverso. Um outro caminho possível, mas que precisa de constatação empírica, é o fiel-doente aprender a doutrina da conversão e do Espírito Santo na Renovação Carismática, e voltar à religião da sua tradição: o catolicismo.

Evidente que esse conjunto de passagens representa uma trajetória ideal, porém, como dito, plausível de acordo com a bibliografia sociológica e antropológica. Não entendemos que exista uma relação de determinação entre as duas circulações, na qual a mobilidade de fiéis seria o suporte pelo qual o conteúdo religioso fluiria. Ou o inverso disso: que a invenção religiosa torna mais plausível para uns do que outros a mudança de filiação. As circulações devem ser entendidas em planos distintos, porém correlatas, como se houvessem uma retroalimentação que acelerasse tanto a mobilidade de fiéis quanto o trânsito de práticas e crenças, resultando na invenção religiosa e em novos agrupamentos de pessoas. Creemos, contudo, que essa correlação e interpenetração nos devem ser indicadas,

em primeiro lugar, na trajetória do indivíduo (daí a necessidade de melhorar as perguntas sobre pertença religiosa, associando-as a dados qualitativos), e não propriamente na instituição. Os circuitos se concretizam e se tornam mais claros na trajetória do indivíduo, e o acúmulo de experiências proporcionadas pelo trânsito torna o seu repertório religioso mais amplo do que o pregado pela instituição a qual se filiou em determinada etapa da vida.

Bibliografia

Almeida, R. *A universalização do Reino de Deus*, Campinas, dissertação de mestrado, IFCH/Unicamp, 1996.

Almeida, R. & Chaves, M. F. “Juventude e filiação religiosa” in *Jovens acontecendo na trilha das políticas públicas*, Comissão Nacional de População e Desenvolvimento, Brasília, 1998.

Birman, P., Novaes, R., Crespo, S. (orgs.) *O mal à brasileira*, Rio de Janeiro, UFRJ, 1997.

Coordenação Nacional de DST/Aids, *Série Avaliação*, n° 4., Out, Brasília DF, Ministério da Saúde, 2000.

Fernandes, R. & Outros. *Novo nascimento: os evangélicos em casa na política e na igreja*. Rio de Janeiro, Mauad, 1998.

Magnani, J. G. *Mystica Urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*, Studio Nobel, São Paulo, 1999.

Montero, P. “Magia, racionalidade e sujeitos políticos” in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n° 26, ano 9, out., São Paulo, 1994.

Montero, P. & Almeida, R. “O campo religioso brasileiro no limiar do século: problemas e perspectivas” in Brasil no limiar do século XXI, Rattner, H. (org.), Edusp, São Paulo, 2000.

Pierucci, F. & Prandi, R. *A realidade social das religiões no Brasil*, Hucitec, São Paulo, 1996.

Prandi, R. “Religião paga, conversão e serviço” in *Novos Estudos*, n° 45, jun, Cebrap, São Paulo, 1996.

Sanchis, P. “O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões?” in Hoornaert, E. (org.) *História da Igreja na América Latina e no Caribe (1945-1995)*, Vozes/Cehila, Petrópolis, 1995.