

TRÂNSITO RELIGIOSO: UMA REVISÃO EXPLORATÓRIA DO FENÔMENO BRASILEIRO

Lázara Divina Coelho¹

RESUMO

O *trânsito religioso* é um dos temas transversais mais relevantes da atualidade da religião no Brasil, pois está gerando um novo cenário religioso. É objeto de estudo de órgãos reflexivos dos movimentos sociais da religião bem como das academias de ensino superior espalhados por todo o país, produzindo vasta literatura acadêmico-científica disponível em seus órgãos de publicação oficial. O objetivo desse artigo é investigar o cenário em questão e o faz, exploratoriamente; e, nessa investigação, identifica dois movimentos distintos e complementares entre si: uma intensa circulação de pessoas e uma não menos intensa circulação de ideias dentro do próprio mosaico cristão. Esses movimentos são perceptíveis a partir da análise de pesquisas demográficas oficiais, que visam entender o campo religioso nacional. As análises advêm de variado campo teórico que fundamenta cientistas políticos, antropólogos, sociólogos e religiosos em geral que pesquisam o fenômeno desde a década de 1980, quando começou a fazer-se perceptível no êxodo progressivo e cada vez mais acelerado do Catolicismo Romano para o Protestantismo, de missão ou pentecostal.

Palavras-chave: Trânsito religioso; Religião; Catolicismo; Protestantismo.

ABSTRACT

The religion transit is subject transversals more relevant in nowadays in the Brazilian religion, so it is producing a new setting religion. It is object of study by reflexives departments of social activities of religion and as academy of superior teaching all over the country; it is producing a vast academic-scientific literature available in departments of publication official. The objective this article is investigate the setting in the question e what it do, explore it. We identify it two different movements and complementary between them: a circulation intense of people and a no less circulation intense of ideas into own mosaic Christian. These movements are perceptible starting analyze of demographic officials research, that look for understanding the field religious national. The analyzes come of varied theoretical field, that motive Scientifics, anthropologists, sociologists and religions in general that research the phenomenon since 1980 decade, when started to do the perceptivity in the progressive exodus more and more speeded up of Catholicism Roman to the Protestantism, of mission or Pentecostal.

Key-words: Religion transit; Religion; Catholicism; Protestantism.

¹ A autora é graduada em Comunicação Social pela Universidade Federal de Goiás (UFG) e em Teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM); é também especialista em Ciências da Religião pela Unievangélica e mestre em Teologia pelo Centro de Pós-graduação Andrew Jumper do Instituto Presbiteriano Mackenzie com concentração em Novo Testamento e integrante do grupo de pesquisa Educação e Teologia (GPET/FAIFA). Ensina nas áreas da Comunicação Social, Teologia e Educação nas Faculdades FAIFA (IEAD) e no Seminário Presbiteriano Brasil Central (SPBC/IPB). E-mail: lazaracoelho@gmail.com.

INTRODUÇÃO

A primeira década do século XXI fecha suas cortinas com uma certeza acadêmica: um novo fenômeno instalou-se no campo social e, assim, as Ciências Sociais redescobriram o mundo da religião. Isso se deve a dois fatores: o *apocalipse* do sagrado nas sociedades contemporâneas preconizado por pesquisadores sociais do século XIX não aconteceu e uma nova forma de manifestação desse sagrado está se instalando, lenta e paulatinamente, dentro das antigas formas religiosas.

Essa nova forma de manifestação do sagrado resulta de uma recomposição do campo religioso que vem experimentando, há várias décadas, a América Latina e, no caso em pesquisa, o Brasil. A situação é recorrente, pois desde que o processo de modernidade se instalou no Continente, no século XIX, seus reflexos religiosos têm sido perceptíveis e objeto de estudos.

No caso do Brasil, processos sazonais de mutação religiosa têm ocorrido, gerando um novo perfil religioso; esse perfil é caracterizado pelo fenômeno que a literatura especializada convencionou denominar *trânsito religioso*, em estudo desde a década de 1980. Tais estudos foram alavancados com a percepção do êxodo progressivo e acelerado do Catolicismo Romano para o Protestantismo, reconfigurando o cenário religioso do país, ainda que nos limites do Cristianismo.

Portanto, esse artigo, de natureza exploratória, articula-se na área dos movimentos sociais da religião. Seu objetivo é revisar a tese do *trânsito religioso* como movimento de mão dupla, como também as transformações daí decorrentes no tempo e no espaço de diversas pertenças religiosas, das crenças e práticas reelaboradas nesse processo de justaposições.

Enfim, a abordagem do objeto se dá mediante revisão bibliográfica, pela qual se pretende obter dados oficiais e análises credenciadas por critérios científicos, publicados em órgãos oficiais das instituições patrocinadoras dos mesmos. Os resultados, portanto, são oferecidos sob os títulos: revisão da literatura, revisão da história, revisão do perfil religioso e revisão da análise.

1 REVISÃO DA LITERATURA

A relação entre filiação religiosa e pesquisa demográfica é recente no Brasil, porém essencial para se conhecer a realidade religiosa dos povos que vivem no país. Segundo Bastian (1997 *apud* JACOB, 2003), esses dados estatísticos refletem uma tendência, identificam o fator religioso e constituem indicadores preciosos ao conhecimento dessa realidade; ademais, as pesquisas demográficas no Brasil têm caráter exaustivo, com cobertura geográfica completa e tradição estatística que se destaca pela qualidade dos dados produzidos. Quanto ao órgão oficial responsável pelos recenseamentos realizados no país a cada dez anos, é o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Dessa forma, os estudos e as conclusões desse artigo são feitos com base em duas classes gerais de fontes: nas pesquisas oficiais e na repercussão dos dados concluídos pelo IBGE nos órgãos reflexivos dos movimentos sociais da religião.

1.1 PESQUISAS OFICIAIS

Essas pesquisas estão disponíveis em instituições governamentais como (i) os últimos Censos Demográficos do IBGE, especialmente o de 2000, cujos dados resultam de uma pergunta do questionário da Amostra¹ feita a certo número de recenseados sobre *religião* ou *culto*, no qual a pergunta aberta, “Qual é a sua religião ou culto?”, deu ao interrogado liberdade para declarar seu credo ou credos religiosos; e (ii) a Pesquisa de Orçamento Familiar (POF) 2003 também do IBGE, cuja Amostra, representativa do país inteiro e extraída diretamente do Censo de 2000, faz uso do mesmo tipo de pergunta e especificação do questionário censitário.

1.2 REPERCUSSÃO DOS DADOS OFICIAIS

As conclusões são feitas também mediante repercussão dos dados concluídos pelo IBGE nos órgãos reflexivos dos movimentos sociais da religião, como o Instituto Superior de Estudos da Religião (ISER), a Conferência Nacional de Bispos do Brasil (CNBB), o Centro de Pesquisa Social (CPS) do Instituto Brasileiro de Economia da Fundação Getúlio

¹ O IBGE faz uso de dois modelos de questionário para a realização do Censo Demográfico: “o questionário nº. 1, do Universo, com perguntas básicas que são respondidas por toda a população, e o questionário nº. 2, da Amostra, aplicado a um determinado número de pessoas, contendo perguntas mais detalhadas sobre características do domicílio e de seus moradores, que abrangem temas como religião, cor da pele, migração, escolaridade, rendimento, etc.” (JACOB, 2003, p. 10-11).

Vargas (IBRE/FGV) e outras repercussões engendradas nas academias brasileiras através de pesquisas divulgadas em suas publicações de produção científica.

Dentre esses órgãos está o ISER que, juntamente com o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs no Brasil (CONIC), fez as primeiras tentativas de retratar a religiosidade brasileira com a publicação dos três *Cadernos do ISER* sob o título geral *Sinais dos tempos: tradições religiosas no Brasil* (1989a, 1989b e 1990c). Isso se deu na década de 1980, quando surgiram os primeiros sinais de maior circulação de fiéis pelas instituições religiosas.

Outro órgão é a CNBB que, através do Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (CERIS), contribuiu com os estudos religiosos mediante a análise *Dinâmica populacional e Igreja Católica no Brasil, 1960-2000* (2002); e através de seu Setor de Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso, com a *Coleção Estudos da CNBB* sob o título geral *A Igreja Católica diante do pluralismo religioso no Brasil* (1991, 1993, 1994).

Há também o CPS do IBRE/FGV, que, com base no Censo 2000 e na POF 2003, contribuiu com dois estudos: *Retratos das religiões do Brasil* (2005), no qual traça um panorama da diversidade religiosa brasileira na medida em que analisa a evolução das diferentes crenças desde a segunda metade do século passado e algumas das principais características sócio-demográficas dos respectivos adeptos; e *Economia das religiões* (2007), pelo qual dá continuidade à linha de pesquisa lançada anteriormente e disponibiliza amplo banco de dados na rede mundial de computadores (*internet*) sobre o tema religião.²

Enfim, as academias brasileiras também trazem suas contribuições. Dentre essas encontra-se a Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) que, juntamente com o Institut de Recherche pour lè Développement (IRD-Paris) e o Centre National de la Recherche Scientifique de Paris (CNRS-Paris), contribuiu com dois trabalhos essenciais à interpretação desses movimentos. O primeiro deles, o *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil* (2003), procurou identificar, nos primeiros anos da década, as mudanças ocorridas no panorama religioso do país, no período intercensitário de 1991 a 2000, mediante a apresentação de um quadro geográfico dessas transformações; e o segundo, *Religião e sociedade em capitais brasileiras* (2006), procurou mostrar a religião e a sociedade em dezenove capitais brasileiras para retratar sua face religiosa em transição, a qual é extensiva a todo o território nacional.

² Disponível no site da FGV/CPS em: <http://www4.fgv.br/cps/simulador/site%5Freligioes2>.

Nessa categoria podem também ser catalogados vários órgãos de divulgação de produção científica de entidades acadêmicas e supra-acadêmicas em nível de pós-graduação. Dentre esses órgãos encontram-se: *Edições ABHR*, da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR); *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS); *Revista Estudos de Religião*, do programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo; *Revista de Estudos da Religião*, do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP); *Revista Religião & Sociedade*, do ISER; *Revista São Paulo em Perspectiva*, da Fundação Sistema Estadual de Análise de Dados (SEAD) da Secretaria de Economia e Planejamento do Governo do Estado de São Paulo etc.

As fontes acima, pesquisas e suas repercussões, oferecem material para a identificação de dados sobre a diversidade religiosa nacional desde tempos idos até o *trânsito religioso* em seus movimentos atualizados.

2 REVISÃO DA HISTÓRIA RELIGIOSA

O atual campo religioso no Brasil é resultado de um processo inicial localizado no período colonial (séc. XVI) e baseado na convivência de brancos, índios e negros. Essa convivência fez com que houvesse, desde aqueles tempos, diversidade religiosa;³ contudo, a religião dos índios e negros, somada à dos imigrantes alemães no Rio Grande do Sul e no Espírito Santo (Protestantismo de imigração),⁴ à dos demais brasileiros convertidos (Protestantismo de missão)⁵ e à dos japoneses em São Paulo, representavam

³ Essa diversidade deve-se à introdução de novos cultos no país por atos oficiais: abertura dos portos brasileiros às nações amigas (1808), decretação de privilégios a imigrantes de qualquer nacionalidade e garantia de seus direitos religiosos mediante o tratado de Aliança e Paz com a Inglaterra (1810) assegurada pela *Constituição Imperial* (1824). (MATOS, 2008).

⁴ Movimento não proselitista vinculado aos imigrantes protestantes. Entrou no país em 1816 (anglicanos); prosseguiu em 1824 (luteranos), 1827 (criação da Comunidade Protestante Alemã-Francesa com luteranos e calvinistas no Rio), 1837 (primeiro santuário também no Rio), 1850 (recepção dos primeiros missionários protestantes vindos da Prússia e Suíça), e em 1868 (fundação do Sínodo Evangélico Alemão no Rio Grande do Sul) etc.. até firmar-se no país (MATOS, 2008).

⁵ Nomenclatura usada pelo IBGE no recenseamento de 2000 para o grupo composto pelos protestantes de missão ou históricos; refere-se a Protestantismo caracterizado por ênfase missionária ou proselitista. Desenvolveu-se no rastro do protestantismo de imigração e introduziu-se mediante a entrada das sociedades bíblicas no país (Britânica e Estrangeira, em 1804 e Americana, em 1816) e, em seguida, pela chegada das igrejas pioneiras com atividades missionárias (Igreja Metodista Episcopal, em 1835; Igreja Congregacional, em 1855; Igreja Presbiteriana, em 1859; Igreja Batista, em 1881; Igreja Protestante Episcopal, em 1890; etc. e, a partir de 1900, os primeiros missionários pentecostais) (MATOS, 2008).

muito pouco no universo da população do país que se autorrotulava o maior país católico do mundo (JACOB, 2003).

Nos séculos que se seguiram houve pequenas mudanças no perfil religioso da população. Segundo Ribeiro (1973, p. 15), “ao iniciar-se o século XIX, não havia no Brasil vestígio de protestantismo (*sic*)”, e o Catolicismo Romano mantinha a sua supremacia herdada do período colonial. Mas, conforme os primeiros registros censitários de 1872,⁶ no último quarto do século o Protestantismo começava seu lento e contínuo avanço; no século seguinte (XX), o índice de crescimento foi aumentando progressivamente⁷ e na década de 1980 começou a ser acelerado até que, na década de 1990, atingiu o estado de aceleração no qual se situa o atual cenário religioso nacional. Jacob resume-o assim:

o período de 1980 a 2000 se caracteriza por um amplo movimento de diversificação religiosa, ligado à redução do número de católicos (-15,1 pontos percentuais), a um forte aumento do número de evangélicos (+9 pontos), principalmente dos pentecostais, e a um expressivo crescimento das pessoas sem religião (+5,8 pontos). (JACOB, 2003, p. 33).⁸

No Censo de 2000, a maior parte do país encontra-se incorporada ao quadro de diversificação religiosa. Nos primeiros anos da década, o crescimento médio dos evangélicos é calculado pelos pesquisadores da Fundação Getúlio Vargas (FGV), em mais de 1,0 ponto percentual ao ano (NERI, 2007). Os evangélicos, da missão e pentecostais,⁹ continuam sua trajetória de crescimento, saindo da casa dos 15,6% da população em 2000 (IBGE), passando para os 16,2% e chegando aos 17,9% nos três primeiros anos da década (CPS/FGV). O diferencial em relação ao mesmo crescimento verificado nas duas décadas anteriores (1980-2000) é que naquelas, seus convertidos vinham do Catolicismo e, nesta (2000-2007), estão vindo do grupo dos “Sem religião”, que cai de 7,4 para 5,1 pontos percentuais (NERI, 2007, p. 5).¹⁰

⁶ Segundo o CPS da Fundação Getúlio Vargas (FGV), os dados censitários de 1872 trouxeram: Católicos, 99,72% da população; Protestantes: 0,3%. (NERI, 2007, p. 4-5).

⁷ No ano de 1890, a população protestante atingia o percentual de 1,0; em 1940, 2,6%; em 1950, 3,4%; em 1960, 4,0%; em 1970, 5,2%; em 1980, 6,6%; em 1991, 9,0%; em 2000, 15,6%; e, de 2000 a 2003, o índice subiu, respectivamente para 16,2 e 17,9% (NERI, 2007).

⁸ Ver Tabela 1, abaixo.

⁹ “Movimento religioso que, no início do século XX, partindo dos EUA, se desenvolveu fora do Protestantismo tradicional.” (FERREIRA, 1999, p. 1539). Segundo Matos, “As três ondas ou fases do Pentecostalismo brasileiro foram as seguintes: (a) décadas de 1910-1940: chegada simultânea da Congregação Cristã no Brasil e da Assembleia de Deus, que dominaram o campo pentecostal por 40 anos; (b) décadas de 1950-1960: fragmentação do pentecostalismo (*sic*) com o surgimento de novos grupos – Evangelho Quadrangular, Brasil Para Cristo, Deus é Amor e muitos outros (contexto paulista); (c) anos 70 e 80: advento do neopentecostalismo – Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Internacional da Graça de Deus e outras (contexto carioca).” (MATOS, 2008, s/d.).

¹⁰ O grupo dos fiéis de “outras religiões” também cresceu, ao longo desse período. Segundo as pesquisas, seu crescimento se deu na seguinte ordem: em 1970, era 2,5% da população do país; em 1980, 3,1%; em 1991, 3,6%; e, em 2000, 3,2% da população nacional; e hoje o percentual de 3,2% corresponde a mais da metade dos 5,0% do grupo representado pelos *protestantes de missão* (Censos Demográficos de 1970, 1980, 1991 e 2000 do IBGE).

Jacob explica esse processo de crescimento vertiginoso, iniciado nos anos 1980, relacionando-o a três elementos fundamentais da dinâmica da ocupação do território brasileiro:

[...] a preexistência (*sic*) de espaços não-católicos ligados à história do povoamento, o avanço de frentes *pioneiras*, onde os pastores pentecostais encontram terreno favorável junto a uma população migrante desenraizada e a urbanização acelerada que favorece o surgimento de novas religiões, ou a difusão de religiões vindas do exterior. (JACOB, 2003, p. 34)

Enfim, a circulação contínua e sistemática delineada, desenha o novo perfil da religião no país. Esse novo perfil é legitimamente representado pelos quatro maiores grupos religiosos do país, na ordem: os católicos, os evangélicos pentecostais, os “Sem religião” e os evangélicos de missão.

3 REVISÃO DO NOVO PERFIL RELIGIOSO

Esse perfil é desenhado e legitimado pelo *trânsito religioso*. O conceito aponta, necessariamente, para aguda circulação de pessoas pelas diversas instituições religiosas, descrita pelas pesquisas demográficas e sociológicas e a correspondente intensa circulação de ideias, crenças, etc. entre as religiões, gerando transformações no tempo e no espaço, das crenças e práticas reelaboradas nesse processo de justaposições, de diversas pertenças religiosas (ALMEIDA; MONTEIRO, 2001).

O primeiro dos movimentos – a circulação de pessoas – tem variadas matizes. Uma delas diz respeito ao trânsito que se verifica de uma forma tradicional de religião cristã como o Catolicismo (Romano, Ortodoxo) ou o Protestantismo histórico (Luteranismo, Presbiterianismo etc.) para uma outra forma, como os novos movimentos cristãos protestantes (Pentecostalismo, Pós-pentecostalismo etc.). Esse movimento, já delineado acima, será retratado abaixo em seus resultados: o trânsito de pessoas e o conseqüente trânsito de ideias, crenças etc.

3.1 O TRÂNSITO DE PESSOAS

A circulação de pessoas entre os diversos credos desenha o novo cenário das religiões em relação ao número de fiéis. No Censo Demográfico de 2000, o IBGE optou por classificar a população do país em quatro grandes grupos religiosos e um outro de pequenas religiões, cuja nomenclatura tenta estabelecer, de forma adequada,

correspondência com aquelas crenças.¹¹ Quanto ao grupo menor, o IBGE confirmou pesquisas anteriores que indicavam a prática de “Outras religiões”¹² no país, as quais representam menos de 3% da população. E quanto aos grandes grupos, aparecem na seguinte ordem de importância determinada pelo número de pessoas que se declarou, durante as pesquisas, por cada uma das religiões: os católicos, os evangélicos pentecostais, os “Sem religião” e os evangélicos de missão, como segue:

Tabela 1 – População total e classificação geral dos grupos religiosos no Brasil

Censo demográfico	População total	Católicos	Evangélicos pentecostais	Evangélicos de missão	Total de evangélicos	“Sem religião”
1970	93.470.306	85.775.047 91,8%	-	-	4.883.106 5,2%	704.924 0,8%
1980	119.009.778	105.860.063 89,0%	3.863.320 3,2%	4.022.330 3,4%	7.885.650 6,6%	1.953.085 1,6%
1991	146.814.061	122.365.302 83,3%	8.768.929 9,0%	4.388.165 3,0%	13.157.094 9,0%	6.946.077 4,7%
2000	169.870.803	125.517.222 73,9%	17.975.106 10,6%	8.477.068 5,0%	26.452.174 15,6%	12.492.189 7,4%

Fontes: Censos Demográficos de 1970, 1980, 1991 e 2000 do IBGE

O grupo dos católicos¹³ é o maior. Segundo os microdados do Censo Demográfico de 2000, divulgados em dezembro de 2002, o “número de católicos (Apostólica Romana, Brasileira e Ortodoxa) está em constante crescimento no Brasil: 85,8 milhões em 1970, 105,9 em 1980, 122,3 em 1991 e 125,5 milhões em 2000” (JACOB, 2003, p. 15). Contudo, esse crescimento é mais lento do que o da população total do país: entre 1970 e 2000, os católicos cresceram 1,3% enquanto a população do país cresceu 2%; logo, em números absolutos, o aumento de pouco mais de 3 milhões de pessoas entre 1991 e 2000 esconde um diferencial de crescimento negativo de mais de 16 milhões nesse mesmo período.

¹¹ Isso se deu em função da evolução da nomenclatura das religiões no Brasil, indicada pelas estatísticas do próprio IBGE.

¹² É constituído por pequenas religiões organizadas em pequenos grupos (Mediúnicas Espírita, Umbandista, Candomblecista e outras afro-brasileiras; Neo-cristãs Testemunha de Jeová, Mórmon e LBV; Orientais Budista, Messiânica, Seicho No Ie, Hinduismo; Judaica; Islâmica; Esotérica; Espiritualista; Indígena), cujo total representa 4,7 milhões de fiéis, que correspondem a menos de 3% da população brasileira. “As religiões judaica e muçulmana [...] possuem poucos fiéis no Brasil, enquanto outras encontraram aqui um terreno favorável, como o Espiritismo, fundado por Allan Kardec no século XIX, e as religiões neo-cristãs e afro-brasileiras” (JACOB, 2003, p. 101).

¹³ Adeptos do Catolicismo (do gr. *Katholikos*, universal); em seu sentido mais estrito, refere-se a um ramo do Cristianismo, a religião professada pela Igreja Católica Apostólica Romana. “Religião dos cristãos que reconhecem o Papa como autoridade máxima, que se confirma e se expande por meio dos sacramentos, que venera a Virgem Maria e os santos, que aceita os dogmas como verdades incontestáveis e fundamentais, e que tem como hábito litúrgico mais importante a missa.” (FERREIRA, 1999, p. 430).

A projeção dos analistas da PUC-Rio, IRD-Paris e do CNRS-Paris, é que, no próximo Censo (2010), o número de católicos se reduza a 65% da população (JACOB, 2003); no entanto, com os resultados da comparação Censo 2000-POF 2003, pesquisadores da FGV afirmam que a proporção de católicos na população estabilizou-se. Isso implica em que o contingente absoluto desses fiéis em 2003, que era da ordem de 129,73 milhões de pessoas seria hoje, numa projeção com base no índice da proporção, da ordem de 139,24 milhões de pessoas (NERI, 2007).

O segundo maior grupo é formado pelos evangélicos pentecostais. De acordo com os mesmos microdados do Censo Demográfico de 2000, seu crescimento se constitui no principal fator da diversificação religiosa que vem ocorrendo no Brasil, a partir dos anos 1980. Na verdade, o número de pessoas que declaram pertencer a uma das religiões do grupo pentecostal como a Igreja Evangélica Assembleia de Deus (IEAD), Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) etc. encontra-se em constante crescimento: 3,9 milhões em 1980, 8,8 milhões em 1991 e 18 milhões em 2000; a taxa de variação média anual observada em 1991-2000 cresce 8,3%, e a taxa da população em apenas 2% no mesmo período. Isso indica que o aumento da população pentecostal passa de cinquenta por cento a cada década e, pela taxa de variação da população total, o saldo líquido atinge o valor considerável de mais 7,8 milhões de habitantes (JACOB, 2003).

Segundo análise comparativa feita pelo CPS da FGV (2007, p. 6) entre o Censo 2000 e a POF 2003, a projeção com base no índice da proporção de evangélicos pentecostais nas duas pesquisas, seu número seria hoje da ordem de 23,57 milhões de pessoas, perfazendo um total de 33,74 milhões de evangélicos.

O terceiro grupo em número de fiéis é o dos “Sem religião”. Pelos mesmos registros, o crescimento dos que se declaram *sem religião* está em constante crescimento: de 700.000 em 1970, passou para 2 milhões em 1980, chegou a 7 milhões em 1991 e a 12,5 milhões em 2000; nesse último período, o aumento verificado representa uma variação de 5,5 milhões de habitantes. Contudo, isso significa certo decréscimo, pois “se fosse corrigido pela taxa de crescimento demográfico, [esse aumento] seria da ordem de 4,4 milhões de pessoas, ou seja, menor do que o ocorrido entre 1991 e 2000” (JACOB, 2003, p. 115); ainda assim, a variação é superior à taxa de crescimento demográfico do país.

Sobre essa identidade religiosa, deve-se considerar que não se trata, obrigatoriamente, de ateísmo *ipso facto*¹⁴ porque “uma fração importante [dessas

¹⁴ Lat. *Por isso mesmo*.

peessoas] acredita em Deus, sem participar, no entanto, das instituições religiosas e sem se sentir pertencendo a uma comunidade confessional. Nesse sentido, mais do que o crescimento do ateísmo, trata-se, ao que tudo indica, de um enfraquecimento das religiões como instituições.” (JACOB, 2003, p. 115).

O quarto e último maior grupo é o dos protestantes de missão.¹⁵ Segundo os mesmos registros dos microdados do Censo 2000 do IBGE, foram identificadas nove igrejas protestantes¹⁶ integrantes da classificação: Batista, Adventista, Luterana, Presbiteriana, Metodista, Congregacional, Menonita, Anglicana, Exército da Salvação, além de outras menores. Em 2000, elas totalizavam 6,9 milhões de pessoas, isto é, 4,1% dos brasileiros. Mas, esse percentual pode subir para 5% da população total do país (diferença percentual que corresponde a 1,5 milhões de pessoas), caso a categoria “Evangélica não determinada”, presente no mesmo Censo, seja considerada como *evangélicos da missão* e não *evangélicos pentecostais*; há dúvidas quanto à clara definição das respostas dos entrevistados (JACOB, 2003).¹⁷ Mas, seja a população de referência, 8,5 milhões ou 6,9 milhões, entre 1991 e 2000, a proporção dos evangélicos tradicionais na população total se mantém estável em relação aos outros grupos religiosos, uma vez que o seu aumento é de 1 a 2 pontos percentuais, dependendo do número que for considerado.¹⁸

Enfim, dois fatos chamam a atenção nessa análise comparativa e projetiva feita pelo CPS/FGV, entre o Censo 2000 e a POF 2003: a estabilidade da proporção de católicos no Brasil no primeiro quarto da década de 2000, que, pela primeira vez em mais de um século, parou de cair; e o crescimento dos protestantes de missão, que vem ocorrendo a taxas mais aceleradas que a verificada entre os pentecostais, em maior número que os primeiros desde a década de 1980 (NERI, 2007).

¹⁵ Nomenclatura usada pelo IBGE (Censo de 2000) para o grupo dos protestantes históricos.

¹⁶ Partidários da Reforma do séc. XVI que, desde então, espalharam-se pelo mundo e, no Brasil, são considerados “membros de seitas não católicas da religião cristã” (FERREIRA, 1999, p. 1654); são conhecidos como protestantes de missão ou históricos em distinção dos fiéis de movimentos cristãos posteriores (séc. XX) denominados protestantes pentecostais e neo-pentecostais.

¹⁷ Na classificação do IBGE, há certa confusão: a setorização das religiões não observa linhas teológicas, formas de governo eclesástico etc. de cada grupo religioso, mas a similaridade nominal. Assim, estão classificados, por exemplo, como membros da classe de igreja “evangélica de missão presbiteriana” os fiéis que se declararam membros de igrejas presbiterianas do Brasil, Unida, Fundamentalista, Renovada etc.; da mesma forma, como “evangélica de missão batista”, fiéis que se declaram de missão luterana, de missão metodista etc.. (JACOB, 2006).

¹⁸ Quanto ao grau de fracionamento, há “uma verdadeira multiplicidade de confissões, sem atingir, no entanto, a atomização verificada entre os pentecostais.” (JACOB, 2003, p. 71).

3.2 O TRÂNSITO IDEOLÓGICO

O segundo dos movimentos inerente ao conceito de *trânsito religioso* é o trânsito ideológico. O trânsito de pessoas de diferentes confissões religiosas e/ou o exercício simultâneo de algumas delas¹⁹ promove igual *trânsito* de ideias, crenças e práticas religiosas bem como de novos modelos de gestão do religioso. Segundo Almeida e Monteiro (2004), esse segundo movimento vem gerando outro padrão de religiosidade, que deve ser compreendido a partir da circulação de pessoas em si sob dois pólos: como ponto de recepção e como ponto de emissão de fiéis. Dessa perspectiva, os pesquisadores identificam um novo desenho do campo religioso brasileiro (caracterizado pelo estoque de pessoas de cada uma das categorias e por alta circulação interna), o qual pode ser articulado em torno de três principais vértices: o católico, o dos “Sem religião” e o pentecostal.

O vértice católico tem em sua órbita os kardecistas e os afro-brasileiros. O Catolicismo funciona como uma espécie de *doador universal*, a fonte de onde os demais segmentos angariam boa parte de seus fiéis; esses migram, preferencialmente, para o Pentecostalismo e, em segundo lugar, para o grupo dos “Sem religião”. Por outro lado, o Catolicismo recebe fiéis, em primeiro lugar, dos “Sem religião” e, em segundo, do Pentecostalismo. Esses dados são explicáveis pela fronteira muito tênue entre os chamados católicos não-praticantes e o grupo dos “Sem religião”. Quanto ao Kardecismo, forma um fluxo preferencial: a quase totalidade vem do Catolicismo e, na saída, retorna ao Catolicismo ou ao grupo dos “Sem religião”. Esse fluxo de fiéis é explicado pelo comportamento desses transeuntes que, ainda que mudem de religião, não consideram essa mudança impositora da exclusão de práticas anteriores e, assim, mantêm-se identificados como católicos espíritas ou como espíritas católicos (cristãos), prática que se sobressai de acordo com as necessidades momentâneas. No caso das Religiões afro-brasileiras, ainda que orbitem em torno do Catolicismo, pois angariam fiéis dali, a maioria dos que deixam tais religiões migram prioritariamente para o grupo dos “Sem-religião”. (ALMEIDA; MONTEIRO, 2001, p. 97-98).

¹⁹ Esse exercício, convencionalmente chamado *sincretismo religioso*, foi mapeado, pela primeira vez, no Censo Demográfico de 2000; e, apesar da constatação do fenômeno, surpreendeu o fato que apenas 10.500 pessoas se declararam pertencentes a mais de uma religião, número percentualmente insignificante diante da extensão da população brasileira. Jacob conjectura com a possibilidade de o entrevistado ainda não se sentir à vontade para assumir oficialmente uma dupla filiação religiosa, prática sincrética já perceptível no dia-a-dia dos serviços cúlticos (2003).

O vértice dos “Sem-religião” traz, gravitando em sua órbita, os protestantes históricos. Essa categoria funciona como uma espécie de *receptor universal*, o que significa que, numa sociedade em processo de secularização, receber pessoas de todas as confissões. Entretanto, o grupo não é caracterizado pela irreligiosidade: a literatura antropológica tem demonstrado que muitos dos que professam certo repertório de crenças e práticas correlacionadas não se identificam com nenhuma religião específica e institucionalizada; logo, o crescimento desse grupo não pode ser visto apenas como um movimento em direção ao ateísmo, no qual haja ausência de religiosidade; trata-se, antes de tudo, da composição de um repertório simbólico de arranjos particulares, cuja religiosidade é expressa por certo estilo de vida, e não por filiação religiosa, fenômeno bem presente nas classes média e alta dos grandes centros urbanos (MAGNANI, 1999 *apud* MONTEIRO; ALMEIDA, 2001). Quanto aos protestantes históricos, as pesquisas indicam sua semelhança com os católicos, pois também crescem de forma vegetativa e perdem fiéis quase que na mesma proporção; contudo, a maior parte dos ex-protestantes históricos estão no grupo dos “Sem religião”, o que os torna mais semelhantes aos kardecistas. A explicação, segundo Monteiro e Almeida (2001, p. 98), se dá “a partir dos conteúdos específicos dessas religiões que tende a secularização, como uma religiosidade que pretende um caráter científico.”

E em torno do vértice dos pentecostais gravitam católicos, afro-brasileiros e “Sem religião”. O aumento do Pentecostalismo assemelha-se ao do grupo dos “Sem religião”, porém traz um diferencial: busca seus fiéis entre alguns estratos sociais e segmentos religiosos como os católicos, afro-brasileiros e “Sem religião”, os quais 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.” (ALMEIDA; MONTEIRO, 2001, p. 98-99). De fato, os fiéis das Religiões afro-brasileiras estão na esfera de ação dos pentecostais por constituírem-se em alvos da evangelização e modelo simbólico a ser combatido. Quanto aos kardecistas, a atração é mínima e a razão disso está nas diferenças sociais e de crenças que o caracterizam e, então, distanciam os dois segmentos. Enfim, o Pentecostalismo tem, como grande celeiro, os católicos; nesse sentido, o Pentecostalismo Católico, mais tarde conhecido como Renovação Carismática Católica (RCC)²⁰ da Igreja

²⁰ A RCC ou o Pentecostalismo Católico, como foi inicialmente conhecida, teve origem nos Estados Unidos, de onde o movimento se espalhou por todo o mundo, inclusive o Brasil. No país, a RCC teve origem na cidade de Campinas, SP, através dos padres Haroldo Joseph Rahm e Eduardo Dougherty, nos idos de 1969-1970 e se espalhou igrejas católicas afora.

Católica Romana (ICR), deve ser entendido como um movimento de readesão ao Catolicismo e, também, de reação ao avanço protestante.

Não há dúvidas que a dinâmica em torno dos vértices principais da religião no Brasil, seja *doando* ou *recebendo*, demonstra claros redirecionamentos dos fiéis e das crenças; tais redirecionamentos justificam o novo padrão de religiosidade brasileira, que por sua vez, torna-se novo fluxo gerador de novas religiosidades etc.. Esse novo padrão traz consigo ressignificações específicas localizadas em pontos bem definidos da *eclesia*:²¹ algumas delas foram identificadas nas pesquisas e podem ser especificadas como presentes em várias áreas da igreja cristã.

3.2.1 Ressignificação institucional

O *trânsito religioso*, como movimento e estilo de vida, passou a monopolizar o campo religioso protestante, interferindo diretamente no conceito institucional de identidade eclesial, denominacional etc. devidamente formatados pelos sistemas de governo e credos das instituições. A quebra dos paradigmas clássicos e a emergência de novos modelos institucionais resulta, então, da interpenetração de ideias, crenças, doutrinas etc. promovida pelo trânsito de pessoas. Há, por exemplo, a articulação entre os universos kardecista e afro-brasileiro mediada pelo Catolicismo, produzindo a Umbanda; a absorção de práticas e crenças da Umbanda por movimentos neo-pentecostais, gerando organizações religiosas tão sincréticas, como a própria IURD; o alastramento do Pentecostalismo pelo Protestantismo histórico, fazendo surgir as Igrejas Renovadas dentro das várias denominações históricas, e pelo Catolicismo, originando a RCC que, por sua vez, foi influenciada pelos carismas pentecostais e pela noção de conversão pessoal do Protestantismo histórico etc. (ALMEIDA, 2004, p. 99).

3.2.2 Ressignificação administrativa

O processo de acomodação aos novos tempos está levando parte considerável de alguns setores a Igreja a reajustarem-se administrativamente. No Pentecostalismo clássico, há o exemplo da IEAD ajustando-se ao modelo da IURD de construção de grandes templos, as chamadas *catedrais*²² caracterizadas pela comodidade e atrativos visuais, acústicos, etc. em estrutura de grandes centros comerciais etc.; e inserindo-se na

²¹ Gr. *Igreja*.

²² Do fr. *Cathedrale*, a igreja principal de um bispado ou arcebispado. Talvez o uso atual se refira à igreja matriz (FERREIRA, 1999, p. 428).

política institucional, no mercado e na mídia, com vistas a atrair novos adeptos (ALMEIDA, 2003 *apud* ALMEIDA, 2004); e em novos setores do Neopentecostalismo, igrejas como a Videira, a Comunidade Sara Nossa Terra etc., encontram-se os mesmos ajustes mediante a adoção do modelo empresarial na sua prática de expansão, etc.

Campos (1997, p. 366) reconhece essa prática no projeto de expansão da IURD, a qual

[...] acontece dentro de uma estrutura administrativa que concentra recursos financeiros em sua sede em São Paulo, inclusive através de seu estabelecimento bancário, Banco Metropolitano de Crédito, de onde saem recursos e os planos para a sua expansão mundial.(CAMPOS, 1997, p. 366)

3.2.3 Resignificação no campo político-partidário

Quanto a essa área, sabe-se que as igrejas pentecostais e neo-pentecostais não têm histórico de participação em movimentos sociais. Por isso, sua substituição das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) da ICR como espaços primordiais de formação de liderança política nas camadas populares da sociedade (décadas de 1970-1980) e sua evolução de atores individuais para coletivos, chamam a atenção dos cientistas sociais e políticos (MACHADO, 2006). Contudo, não se pode dizer que se trata de fenômeno atual: a influência partiu do Protestantismo histórico, que militava por vocação pessoal, para o Pentecostalismo, que passou a militar para defender a fé e o Neopentecostalismo, que milita para acessar o poder e defender seu *status quo*,²³ sucessivamente.²⁴

3.2.4 Resignificações litúrgicas

Nessa área, muitas mudanças estão ocorrendo. Os evangélicos de missão e os pentecostais, que até a década de 1990 se mantinham na vanguarda da produção musical com seus hinos de caráter doutrinário, fundamentados na teologia bíblica, hoje são consumidores acríticos da chamada música *gospel*,²⁵ de caráter adorativo, fundamentada numa espécie de teologia humanista, cujo predomínio é de vertente

²³ Lat. *O estado anterior de certa questão*.

²⁴ Ver o artigo *Pentecostais e política no Brasil*, escrito por Ricardo Mariano, doutor em sociologia pela USP, coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUCRS, no site *Ciência e religião*. Disponível em: <http://www.comciencia.br/reportagens/2005/05/13.shtml>.

²⁵ O termo surgiu no Brasil no mercado comercial nos anos 1980 pela Gravadora Gospel Records, pioneira no segmento. Já na década de 1990 se destacaram os grandes grupos de louvor como Renascer Praise e Diante do Trono, deixando à deriva os tradicionais *Logos*, *Vencedores por Cristo* etc. Logo surgiram as primeiras gravadoras evangélicas no Brasil que fizeram com que a onda *Gospel* crescesse mais rapidamente pelo país afora.

neopentecostal e cuja concepção geralmente considera interesses comerciais; e como consumidores, adotam novas crenças gerando sérias divergências a ponto de prescindirem de sua própria teologia. Já no mundo católico, músicas cristãs de origem evangélica passaram a fazer parte do repertório de grupos e cantores católicos, como os padres cantores, os encontrões da RCC e outros movimentos renovacionistas. Almeida (2004, p. 20) caracteriza essa mutação silenciosa e progressiva na análise que faz de pesquisa realizada em 2004, na cidade de São Paulo para a Fundação SEAD, na qual ficou demonstrado que o esforço de re-adesão de católicos à ICR, empreendido pela RCC e alguns sacerdotes, deixou os católicos “parecidos com os evangélicos”.

3.2.5 Resignificação do culto

Existem muitos exemplos nesse item; contudo, apenas dois serão oferecidos. No primeiro, trata-se da incorporação ao culto de algumas igrejas pentecostais, de rituais de exorcização de espíritos malignos etc., entidades outrora habitantes de outros espaços. Um caso que tem sido muito estudado por cientistas da religião, sociólogos, apologistas etc., refere-se ao surgimento da IURD como resultante da interação, tanto simbólica quanto numérica, dos universos evangélico e umbandista, e do processo de exorcização das entidades afro-brasileiras empreendido por ela. Essa dinâmica tornou o culto iurdiano sincrético com a incorporação de símbolos e lógicas de funcionamento daquelas religiosidades, especialmente da Umbanda. Almeida (1996 *apud* ALMEIDA, 2004) explica:

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 ideias) gerou uma religiosidade que mistura exus com glossolalia, exorcismo com transe; de tal maneira que se estabeleceu uma continuidade pela qual as entidades conseguiram 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 *apud* ALMEIDA, 2004)

No Catolicismo Romano, o fenômeno entra pelas portas da RCC. Esse novo fluxo gerador de religiosidade implica diretamente na refiguração do culto católico, e acontece na medida em que a conversão se faz como internalização da religião acompanhada de mudanças tanto no comportamento social quanto na reorganização da vida em novo espaço comunitário. Como as implicações da conversão levam à dissidência institucional e à nova filiação, o fiel re-adere ao Catolicismo no qual nascera, pelo novo caminho proposto pela RCC, cuja contribuição está em conseguir operar uma mudança, tornar o fiel “um novo 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 movimento. (ALMEIDA, 2004, p. 99).

3.2.6 Ressignificação ortodoxa cristã.

Nesta área, as ressignificações parecem trazer maiores preocupações, pois alguns dogmas do Cristianismo histórico – Catolicismo e Protestantismo – estão sendo subvertidos pelo processo. O hibridismo religioso que caracteriza a RCC, por exemplo, rompe, no novo culto católico, o dogma antimariano do Protestantismo clássico: na crença evangélica, Maria não é a mãe de Deus e tampouco objeto de culto, assim como nenhum outro santo venerado pela crença católica; mas na RCC, o mesmo culto é pentecostal em sua forma e mariano em seu espírito (ALMEIDA; MONTEIRO, 2001). Num outro exemplo em zona realmente sincrética, Almeida (2004) cita certos rituais até bem pouco tempo hegemonizados pela ICR e as igrejas protestantes, como o batismo, o casamento e o funeral, os quais estão sendo “normatizados” pela Umbanda. Contudo, essa “normatização” parte de outra referência, o modelo evangélico que é capaz de criar nos adeptos o senso de pertença exclusivo a uma única fé.

No campo exclusivo do Protestantismo, há o caso do conceito de conversão religiosa, dogma fundamental e inaugural da pertença religiosa na tradição cristã. O sentido *weberiano* (dogma do Protestantismo de missão e Pentecostalismo clássico) “que explicava o complexo processo subjetivo de adesão a um novo credo” é agora desapropriado em favor de um sentido polissêmico pós-moderno, não-dogmático do pós-Pentecostalismo, mas suficiente para explicar essas rápidas idas e vindas entre religiões aparentemente tão díspares entre si (FERNANDES; PITA, 2006). Almeida e Monteiro

definem esse novo conceito como “[...] um processo interior em que a consciência religiosa não acusa, pelo menos à primeira vista, incongruências cognitivas” (ALMEIDA; MONTEIRO, 2001, p. 92).

3.2.7 Ressignificação catequética.

Essa parece ser a ressignificação que traz maiores resultados e/ou consequências. O serviço catequético deslocou-se dos tradicionais cursos de catequese, evangelização pessoal, cultos ao ar livre etc., para os palcos dos shows, as ondas do rádio, a telinha da TV, as janelas da *internet* etc. O fiel protestante tem como princípio básico o desafio missionário de evangelizar, o que exige a *simplificação da mensagem* por *quaisquer meios* com vistas à conversão indiscriminada de públicos externos. Segundo Freston (1993 *apud* SANTANA, 2005, p. 135-136), “com o crescimento dos evangélicos e a negação dos atrativos mundanos feita por eles, surgem *condições culturais* para uma *socialização* sectária através de discursos de variados tipos e produtos de bens simbólicos e materiais para dar sustentação à fé” mediante mídias diversas.

Dessa relação evangélico-arte-mídia nasce, naturalmente, a locação de horários e propriedade desses veículos eletrônicos. Santana (2005, p. 54) denomina as empresas de comunicação religiosas como *Mídia Empresarial-Religiosa (MER)*, porque fazem “a interseção entre o campo econômico e o campo religioso, utilizando estratégias mercantis e empresariais articuladas à semântica religiosa, no caso, evangélica”. As MER têm influência direta no crescimento dos evangélicos no país, especialmente dos pentecostais e neo-pentecostais, que tiveram sua maior expansão marcada por algumas marcas: o surgimento da IURD no final da década de 1970; a posterior compra da Rede Record de Televisão; o surgimento de outras emissoras e redes de rádio e televisão de menor porte, mas não menos agressivas; e a fidelidade do telespectador evangélico que faz com que muitas emissoras comerciais abram espaço em sua programação em horários nobres aos tele-evangelistas (BUDKE, 2005; SANTANA, 2005).²⁶

A fidelidade em questão leva à exposição do novo e até do mais antigo fiel à mídia religiosa. Isso implica em mudanças substanciais em seus conceitos e uma das causas é que os produtos de mídia religiosa em quaisquer de seus objetivos como evangelização,

²⁶ Considerações importantes sobre a relação evangélicos e mídia podem ser lidas no artigo *Religião e mercado: a mídia empresarial-religiosa*, de *Luther King de Andrade Santana*. O artigo mostra uma categoria de análise que servirá para identificar as mídias religiosas que tem por motivação a livre concorrência e não a missão e o prosélito (REVER, 2005).

instrução etc., podem ganhar outros sentidos na sua recepção; além disso, o modelo *mediático* de forma e conteúdo de manifestação de fé etc. é mais forte do que o *eclesial* e leva vantagem porque é oferecido a qualquer hora sem que haja a necessidade de locomoção, a submissão a hierarquias leiga e/ou sacerdotal, regras ou quaisquer doutrinas etc.; e assim, a identidade protestante não é tida mais como “um dado natural e imutável, caracterizada por cristãos herdeiros da Reforma, que não acreditam em santos, que não cultuam imagens, que não aceitam mediação entre o ser humano e Deus, por exemplo,” mas “como algo que se constitui de forma relacional. O sentimento de pertença precisa ser renovado todo dia, a cada culto, a cada oração, a cada confronto com aquele que possui uma crença diferente.” (BELLOTTI, 2004, p. 114).²⁷

Em síntese, os sistemas religiosos cristãos estão se transformando, seja pelo entrecruzamento de crenças no nível da vivência eclesial ou pela exposição aos conteúdos midiáticos de todas as formas de Cristianismo. Os dois planos resultantes – de um lado, as pessoas mudam de religião e de outro, as religiões mudam na forma e no conteúdo – possuem dinâmicas distintas, mas correlatas entre si. Há uma ampla circulação de padrões e competição de práticas cujas consequências são o surgimento de certas zonas de transição que geram novos padrões religiosos de tal forma que o campo da religiosidade não se sobrepõe *pari passu*²⁸ ao campo das religiões (SANCHIS, 1995 *apud* ALMEIDA, 2004, p. 21). Assim, o fluxograma da circulação de pessoas entre as religiões deve ser interpretado em relação à equivalente circulação de ideias e práticas religiosas.

4 REVISÃO DA ANÁLISE DO FENÔMENO

As causas do *trânsito* de pessoas e de crenças, fenômeno conhecido por *trânsito religioso*, têm sido buscadas diuturnamente por pesquisadores de todas as matizes acadêmicas e religiosas; e o quadro teórico da pesquisa traz uma configuração que vai dos estudos sociológicos aos teológicos.

Além de qualificar a questão, os analistas tentam apresentar justificativas, explicações, causas. Como ponto de partida, Almeida e Monteiro (2001; 2004) identificam, no ensaio *Trânsito religioso no Brasil*, dois fluxos significativos de instituições cristãs: os

²⁷ Esse redimensionamento da fé pode ser visto em *Mídia, religião e história cultural*, de Karina Kosicki Bellotti. O artigo pretende discutir a mídia evangélica no Brasil sob o prisma das questões da História Cultural. (REVER 2004).

²⁸ Lat. *A passo igual; simultaneamente.*

doadores universais, constituído pelo vértice das denominações consideradas históricas – Catolicismo, Protestantismo e o Kardecismo, etc. – e o fluxo dos *receptores universais*, constituído pelo vértice de um séquito de novas formas religiosas classificadas em dois grupos – o Pentecostalismo e os “Sem-religião”, etc.

Em seguida, pesquisadores diversos localizam as causas do *trânsito religioso* na secularização e nas consequentes pós-tradicionalização, desregulação e destradicionalização que se encontram no caminho da religião. Em *Religião e secularização*, Souza (2006) identifica na secularização a infidelidade doutrinária das mulheres protestantes mediante o trânsito religioso; em *“Bye, Bye Brasil” – o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000*, Pierucci (2004) identifica na acelerada pós-tradicionalização religiosa o declínio do Catolicismo e o esgotamento do Protestantismo de imigração e de missão; e Rivera (2001), em *Tradição, transmissão e emoção religiosa*, identifica na destradicionalização da crença e na desregulação religiosa, as causas diretas do fenômeno em questão.

Enfim, outro grupo de pesquisadores busca na aculturação e na consequente crise da religião, uma justificativa para o fenômeno. Em *Religião na metrópole paulista*, Almeida (2004) localiza os vetores dessa dinâmica na debilitação do Catolicismo como um dos eixos da organização social, na difusão de práticas mais espirituais com forte ênfase na emotividade e no aumento do grupo dos “Sem religião”; em *Deus é pop*, Amaral (2003) trata do *trânsito religioso* na cultura popular de consumo, abordando a vivência religiosa pós-moderna típica do momento caracterizada pela falta de vínculos com as estruturas religiosas convencionais, aproximando-se tematicamente das análises de Pierucci e Rivera; em *Panorama religioso no Brasil*, Moreira (2007) situa o *trânsito religioso* na relação entre a crise da religião e a consequente transformação da experiência religiosa que resultam em embate histórico entre as religiões antigas e as igrejas modernas cujo cerne parece mesmo ser a concepção de Deus em uma sociedade tão complexa.

Ademais, outros autores investigam temas correlatos na busca de justificção para o fenômeno em questão. Todos partem do ponto de vista que a religião não morreu nas sociedades contemporâneas, como pré-anunciavam os estudos sociológicos da segunda metade do séc. XIX. Libânio, em *A religião no início do milênio* (2002), focaliza a persistência do religioso em tempos não-religiosos; Hervieu-Léger (2005), em *A religião e o peregrino*, desdobra o tema desconstrução dos sistemas tradicionais de crença e a mobilidade religiosa contemporânea, identificando uma religião em movimento e uma reconfiguração dos antigos sistemas na qual se incluem trajetórias individuais e de

crenças; e Fernandes e Pitta (2006, p. 121), em *Mapeando as rotas do trânsito religioso no Brasil*, situam a questão como um “fenômeno social com dinâmica própria”, localizam seu estímulo nas subjetividades pessoais, nas mudanças aceleradas das sociedades modernas e no “apelo sócio-histórico que questionou o lugar social das religiões oficiais, mas não aboliu o fascínio pelo religioso”, e apontam chaves de leitura para a mobilidade religiosa: a desfiliação institucional, a destradicionalização, a configuração do pluralismo e a noção de conversão.

A desfiliação institucional diz respeito à não-identificação do fiel com nenhuma instituição religiosa, que muitas vezes é acompanhada de desqualificação da vida religiosa em si (ALMEIDA, 2004). Segundo Fernandes e Pitta (2006), a afiliação e a desfiliação das instituições religiosas tornaram-se um processo que parece irreversível no qual os fiéis, devido a crescente oferta de denominações religiosas, desfiliam-se sem culpas de certa igreja para afiliarem-se a outra. Os motivos para a desfiliação corrente podem ser listados como: insatisfação, por menor que seja com a instituição à qual se está vinculado; algum desencantamento e consequente identificação com a possibilidade de atendimento à busca da felicidade em outra instituição; encontro de satisfação pessoal em torno de outro bem simbólico relacionado ao sentido da vida que não aquele proposto pela instituição de referência etc.. O processo inclui, também, a desfiliação radical, que não resulta em nova filiação: essa pode ser resultante de ausência de credibilidade da religião em si ou de rompimento absoluto com as formas conhecidas de fé.

A destradicionalização é o reverso da tradição como *herança simbólica* (HERVIE-LÉGER, 2005) e como processo de manutenção de valores culturais, políticos, religiosos etc., de longa duração. Na destradicionalização, há mudanças nas formas de pensar, agir e até julgar, o que justifica o entendimento que pode levar à busca de novas formas de religião nessa pós-modernidade; nesse estágio, as pessoas buscam referenciais perdidos, mas querem escolhê-las sem serem norteadas e fixadas por e em uma única orientação. Essa atitude processual é fenômeno que traz como um dos principais efeitos a relativização das crenças – o que faz de antigas tradições eclesiais com suas formas e crenças, verdades transitórias. Fernandes e Pitta (2006, p. 141) afirmam que o problema da destradicionalização não está na desvalorização cultural da herança simbólica que as tradições guardam, mas em uma “oposição entre a ‘memória verdadeira’ e os fiéis que reclamam uma verdade subjetiva própria de sua trajetória na crença.”

O pluralismo religioso pode ser compreendido como “um novo paradigma para o pensamento cristão” (GEFFRÉ, 2005 *apud* FERNANDES; PITTA, 2006, p. 146). Na

verdade, a situação moderna no mundo de múltiplas alternativas é plural, o que possibilita e inclui as liberdades diversas. No campo da religião, a liberdade religiosa é o principal vetor do pluralismo, pois permite que as pessoas façam suas conscientes escolhas com base em suas preferências em um conjunto de ofertas “inspiradas na proposta do Cristianismo” e admitindo, ao mesmo tempo, a coexistência de outras tradições. Além dessa perspectiva, na qual o pluralismo ocorre fora da instituição religiosa (trazendo opções diversas), há aquela em que ocorre dentro das religiões (trazendo modos plurais de pertença em uma mesma instituição). Esse intrapluralismo “caracteriza-se pelas reinterpretações polifônicas da tradição, facilitadas pela velocidade e pela expansão da comunicação nos dias atuais, pelo avanço tecnocientífico (*sic*) e pela insatisfação com as formas históricas de organização do sistema de crenças.” (FERNANDES; PITTA, 2006, p. 147).

Quanto à conversão, há que buscar um ponto de partida na leitura do fenômeno no conceito do sociólogo de origem protestante: “a conversão implica numa ruptura, possui um caráter radical e informa sobre um tempo de vivência religiosa em que são enfatizados o ‘antes’ e o ‘depois’.” (CARRIER *apud* FERNANDES; PITTA, 2006, p. 141). Essa noção apresenta maior rigidez nos parâmetros de pertença a determinada instituição religiosa, pois é condição *sine qua non*²⁹ de afiliação a determinada instituição protestante. Esperava-se, do neo-converso, mudança de vida, adesão inconteste aos dogmas e às formas de governo da nova religião, e certa atitude crítica diante do sistema religioso precedente, uma vez que a nova realidade precisava ser estabelecida e notada em sua nova vida. De fato, entende o sociólogo jesuíta Hervé Carrier, “a conversão comporta crise e adesão total aos valores compartilhados em uma dada comunidade, e essa experiência facilitaria a integração social do indivíduo.” (CARRIER, 2006, p. 142). Porém, a conversão no contexto atual se define prioritariamente em torno da mudança de comportamentos e da vinculação institucional; por outro lado, permite a incorporação de experiências religiosas não institucionalizadas, anteriores ou não.

CONCLUSÃO

O *trânsito religioso* é um fenômeno de mão dupla. Isso significa que as pessoas e crenças transitam indiscriminadamente através das várias instituições, em processo constante tanto de ir, quanto de vir; as pessoas, sem culpas ou constrangimentos; as

²⁹ Lat. *Sem a qual não; indica condição sem a qual não se fará certa coisa.*

ideias, sorrateiramente. Esse fenômeno tem dimensão também dupla: a primeira é evidenciada no novo cenário religioso desenhado pelos últimos Censos Demográficos (IBGE), cuja síntese é que a identidade religiosa do brasileiro, em matéria de pertença religiosa, não pode mais ser dita católica, ainda que pese a vantagem numérica do Catolicismo (73,9%) sobre o segundo grupo colocado na escala ordinal das religiões no Brasil, o Protestantismo (15,6%). Há intenso trânsito de pessoas caracterizado por infidelidade institucional, ruptura definitiva com a religião em si e até dupla pertença.

A segunda dimensão pode ser sintetizada na nova identidade religiosa do brasileiro, que, em matéria de crenças, dogmas, sistemas de governo e gestão administrativa etc., não pode mais ser dita ortodoxa, ainda que pese a permanência e resistência das instituições tradicionais nos seus credos e sistemas de governo eclesiástico. Há intenso trânsito de ideias caracterizado por um distanciamento da ortodoxia cristã, católica e protestante, e consequente redirecionamento da prática religiosa, num primeiro momento, em favor de uma heterodoxia, e, num segundo, de um sincretismo religioso.

Enfim, alguns temas envolvidos na questão do fenômeno explorado chamam a atenção: o extenso interesse das Ciências Sociais e da ICR pelo fenômeno e o evidente desinteresse das igrejas protestantes de todas as vertentes; a certeza da relação trânsito de pessoas-trânsito de crenças e a incerteza da relação ética cristã-ética eclesial (clerical evangélica) no fenômeno; a presença de fatores sociais, filosóficos etc. e a ausência dos elementos fé, salvação, conversão etc. nas discussões. Essa temática, certamente, deve ser pesquisada, item a item.

Contudo, deve-se considerar aqui a urgência da investigação de itens correlatos que emergiram na exploração. Trata-se das causas do *trânsito religioso*, do conceito de pertença religiosa e do conceito cristão-protestante de conversão, que representam o olhar das diversas ciências envolvidas na pesquisa, são dignos de crédito e devem ser investigados com maior profundidade.

O item *conversão* deve causar interesse privilegiado da instituição igreja no interesse e perspectiva da Soteriologia e da Teologia Apologética. Esse novo conceito não passa de um processo exterior que subverte a natureza da relação fiel-igreja e torna-se apenas a justificativa social para o transitar de pessoas entre comunidades religiosas diferentes. Certamente, uma representativa pesquisa de campo bem fundamentada teoricamente, poderá oferecer aos envolvidos no fenômeno, especialmente as instituições religiosas, elementos substanciais e redirecionadores.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Leila. Deus é pop: sobre a radicalidade do trânsito religioso na cultura popular de consumo. Em: SIEPIERSKI, Paulo D.; GIL, Benedito M. (Orgs.). *Religião no Brasil: enfoques, dinâmicas e abordagens*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 97-108. Coleção Estudos da ABHR.

ALMEIDA, Ronaldo de. *A universalização do Reino de Deus*. Dissertação de Mestrado. Campinas, IFCH/Unicamp, 1996.

_____. Religião na metrópole paulista. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 19, n. 56, out. 2004, p. 15-27. Disponível em: <http://www.anpocs.org.br/portal/content/blogcategory/14/67/>. Acesso: 15 mai. 2008.

ALMEIDA, Ronaldo de; MONTEIRO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. São Paulo em Perspectiva, São Paulo, v. 15, n. 3, jul./set. 2001. p. 92-100. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88392001000300012&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt. Acesso: 24 mai. 2008.

BASTIAN, J. P. *Protestantismos y modernidade latinoamericana*: história de umas minorias religiosas activas en América latina. México: Fondo de cultura económica, 1994.

BELLOTTI, Karina Kosicki. Mídia, religião e história cultural. Revista de Estudos da Religião (REVER), do curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião – PUC-São Paulo. Número 4 – Ano 4 – 2004. Disponível em: www.pucsp.br/rever/rv4_2004/index.html. Acesso: 10 mai. 2008.

BUDKE, Sidnei. Mídia e religião: das peregrinações ao universo das telecomunicações. *Protestantismo em Revista*, ano 04, n. 03, set.-dez. 2005. Disponível em: <http://200.248.235.130/nepp/index.htm>.

CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: UESP, 1997.

FERNANDES, Sílvia Regina; PITTA, Marcelo. Mapeando as rotas do trânsito religioso no Brasil. *Religião e sociedade*. Rio de Janeiro, v. 26, n. 02, p. 120-154. 2006.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Aurélio Séc. XXI*: o dicionário da língua portuguesa. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido*: a religião em movimento. Lisboa: Gradiva, 2005.

JACOB, Cesar Romero (Org.). *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Rio: PUC; São Paulo: Loyola, 2003.

_____. *Religião e sociedade em capitais brasileiras*. Rio: PUC; São Paulo: Loyola, 2006.

LIBÂNIO, João Batista. *A religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002.

MACHADO, Maria das Dores Campos. *Política e religião: a participação dos evangélicos nas eleições*. São Paulo: FGV, 2006.

MATOS, Alderi Souza de. Breve história do Protestantismo no Brasil. *História da Igreja*. Site do Centro Presbiteriano de Pós-graduação Andrew Jumper (CPPAJ). Disponível em: www4.mackenzie.br/7090.html. Acesso: 13 fev. 2008.

NERI, Marcelo Côrtes (Coord.). *Economia das religiões*. Rio: FGV/IBRE, CPS, 2007.

PIERUCCI, Antônio Flávio. "Bye bye, Brasil" – O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Estudos Avançados* 18 (52): 17-28, 2004.

RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil monárquico (1822-1888): aspectos culturais da aceitação do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1973.

RIVERA, Paulo Barrera. *Tradição, transmissão e emoção religiosa: sociologia do Protestantismo na América Latina*. São Paulo: Olho D'Água, 2001. 299 p.

SANCHIS, P. O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões? Em HOORNAERT, E. (org.). *História da igreja na América Latina e no Caribe (1945-1995)*. Petrópolis: Vozes/Cehila, 1995.

SANTANA, Luther King de Andrade. Religião e Mercado: a mídia empresarial-religiosa. Revista de Estudos da Religião (REVER), do curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião – PUC-São Paulo. Número 1 – Ano 5 – 2005. Disponível em: www.pucsp.br/rever/rv1_2005/index.html. Acesso: 10 mai. 2008.

SOUZA, Sandra Duarte de. *Religião e secularização: o gênero dos discursos e das práticas das mulheres protestantes. Gênero e religião no Brasil: ensaio feminista*. São Bernardo dos Campos: Universidade Metodista de São Paulo, 2006. p. 29-43.