

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA  
PROGRAM DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

**RELIGIÃO E MIGRAÇÃO: REVISITANDO UMA  
VELHA QUESTÃO**

**Luiza Maria de Assunção**

**São Paulo  
2004**

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA  
PROGRAM DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

## **Religião e Migração: revisitando uma velha questão**

**Luiza Maria de Assunção**

**Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia, do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de mestre em sociologia.**

**Orientador: Prof. Dr. Lísias Nogueira Negrão**

**São Paulo  
2004**



Assunção, Luiza Maria

Religião e Migração: Revisitando uma velha questão./ Luiza Maria de Assunção; orientador Lísias Nogueira Negrão.

— São Paulo, 2004.

Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Área de concentração: Sociologia da Religião) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

1. Migração 2. Religião 3. Diversidade religiosa 4. Percursos religiosos 5. Mutante religioso 6. Sociologia da religião.

Luiza Maria de Assunção

Religião e Migração: revisitando  
uma velha questão

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de mestre em sociologia

Aprovado em:

**Banca Examinadora**

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_

Dedico este trabalho a Ricardo, meu marido.

## AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço ao meu orientador, Prof. Lísias Nogueira Negrão, que esteve sempre presente ajudando a melhorar os acertos e a consertar os erros tanto de análise sociológica quanto de redação. E muito mais, à sua compreensão para com as minhas dificuldades e deficiências. Um grande amigo nessa caminhada do mestrado.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) , que financiou essa pesquisa.

Ao professor Sedi Hirano pela leitura atenciosa do meu trabalho em Seminários de projetos. Às professoras Maria Helena Oliva Augusto e Heloísa Martins que estiveram presentes no exame de qualificação, pelas sugestões e a ajuda na reflexão do meu trabalho.

À minha mãe Maria Luiza, a meus irmãos Lázaro, Maria José, Edmur e Sandra, pelo companheirismo e cumplicidade diante dos problemas e por acreditarem em mim. Ao meu cunhado Rogéreo pelo incentivo e pela ajuda na parte de informática. Aos amigos Ana Maria Vasconcelos, Betinha, Marcos e Maria pela presença e apoio constantes. Aos meus sogros Bidê e Vera pelo carinho e cuidado.

*a gente é vocacionado à transcendência  
e a gente busca ela de várias maneiras*

*Deus deu livre arbítrio para você  
ir e vir aonde você quiser*

*existem diversos níveis de desenvolvimento  
espiritual [...] porque a diversidade da alma  
humana é muito grande*

*O ser humano é um bicho estranho:  
ele tem que experimentar para  
saber se é bom ou se é ruim*

*aonde fala com deus  
em todo canto é bom*

*(Entrevistados, mutantes religiosos)*

## RESUMO

ASSUNÇÃO, L. M. **Religião e migração: revisitando uma velha questão.** 2004. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

Nesse estudo buscamos uma nova forma de relacionar religião e migração, visto que as análises realizadas sobre este tema não se adequam mais à realidade atual. Não estamos centrados em fatores externos como o fez a escola funcionalista, por isso a preocupação aqui não é com o crescimento de denominações religiosas na relação direta com o fluxo migratório. Ao contrário, partimos para uma reflexão tomando a esfera religiosa em si e a ação dos sujeitos que dela fazem parte (compartilhando dessa forma da perspectiva Weberiana) e a partir daí procuramos perceber se existem diferenças ou semelhanças no que concerne a dois grupos de sujeitos: os mutantes religiosos/migrantes e os mutantes religiosos/não migrantes. Entendemos por *mutante religioso* o indivíduo que mudou ao menos uma vez de tronco religioso - no caso brasileiro consideramos os seguintes troncos religiosos: católico; protestante; afro-brasileiro; espírita; outros. Incluímos nessa categoria aqueles que, a partir de uma origem religiosa exclusiva, assumiram uma condição religiosa dúplice ou mesmo múltipla. Por *migrante* tratamos aquele sujeito que, a partir - no mínimo - da adolescência, se deslocou ao menos uma vez do lugar onde nasceu. A hipótese da qual partimos é a de que a mudança religiosa pode relacionar-se à migração/não migração, na medida em que estas podem ter fabricado dois tipos distintos de mutantes religiosos com perfis característicos das suas próprias condições sociais. Direcionamos nossa atenção - através de entrevistas gravadas com 36 (trinta e seis) informantes - aos percursos religiosos desses dois grupos, e a partir deles foi possível notar que, de acordo com a hipótese levantada inicialmente, a mudança religiosa tem relação com a migração (associada à diversidade de ofertas religiosas presentes na metrópole).

Palavras-chave: migração, religião, diversidade religiosa, percursos religiosos, mutante religioso.

## ABSTRACT

ASSUNÇÃO, L. M. **Religion and migration: revisiting an old question.** Dissertation (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

In this dissertation We present a new way to relate religion with migration, considering that previous analyses about this subject are not adequate to present-day reality. We are not centered on external factors as the functionalists were, and because of that we are not worried about the growth of the religious denomination and its relation with the migration flow. By the contrary, our reflections are about the religion itself and the action of men who are involved in it (our approach to this is by way of the Weberian perspective) and from this point on we try to notice if there are differences or similarities between two groups of men: the mutant religious/ migrants and the mutant religious/ non-migrants. We have seen *mutant religious* as the man who has changed at least once his religious trunk – in Brazil we could consider the following religious trunks: Catholic; Protestant; Afro-Brazilian; Spiritism; others. We have also included in the category those ones which, from one specific religious origin, have assumed a duplex religious condition or even multiplex. As *migrant* we have considered those men who, from their adolescence on, have moved at least once from the place where they were born. The hypothesis drawn here is that the religious change might be related with migration/ non migration, at the same time that these could have created two different kinds of *mutant religious* with specific profiles of their own social levels. We focus our attention – according to recorded interviews with 36 (thirty-six) informers – on the religious course of these two groups. And from these two groups on we could notice that due to the hypothesis assumed initially, the religious change has to do with the migration (associated to the diversity of present religious offers in the metropolis).

Key-words: migration, religion, religious diversity, religious course, mutant religious.

## LISTA DE SIGLAS

<b>AD</b>	Assembléia de Deus
<b>DA</b>	Deus é Amor
<b>IBGE</b>	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
<b>IIGD</b>	Igreja Internacional da Graça de Deus
<b>ISER</b>	Instituto Superior de Estudos Religiosos
<b>IURD</b>	Igreja Universal do Reino de Deus
<b>MIRE</b>	Movimento de espiritualidade de orientação cristã
<b>MM</b>	Migrante/Mutante
<b>NEPO</b>	Núcleo de estudos da população
<b>NMM</b>	Não Migrante/Mutante
<b>PRAD</b>	Pesquisa regional por amostra domiciliar
<b>RM</b>	Região Metropolitana



## LISTA DE GRÁFICOS

<b>Gráfico1</b> Migração e mutação religiosa.....	19
<b>Gráfico2</b> Intensidade da migração religiosa.....	24
<b>Gráfico3</b> Intensidade da duplicidade religiosa.....	25

## LISTA DE QUADROS

<b>Quadro1.1</b> Volume e taxa média anual de imigração interestadual segundo região de última residência.....	20
<b>Quadro2.1</b> Informantes migrantes em relação às variáveis sexo, idade, instrução, ocupação, cor e renda.....	41
<b>Quadro2.2</b> Informantes migrantes em relação às variáveis: Origem, Ano de chegada, Idade com que veio, percurso migratório, tempo que reside, motivo da migração.....	42
<b>Quadro2.3</b> Informantes migrantes em relação às variáveis: Por que escolheu SP, Tinha familiar em SP, O que fazia antes de vir, deixou muitos familiares, frequência que se comunica com familiares.....	43
<b>Quadro2.4</b> Informantes migrantes em relação às variáveis: como foi recebido em SP, Primeira impressão de SP, Impressão hoje de SP, Maior problema para quem vem para SP, Vida melhorou depois que veio para SP .....	44
<b>Quadro2.5</b> Informantes migrantes em relação às variáveis: O que não tem em SP que sente falta, sente falta da cidade natal, pretende voltar para a cidade natal, campo religioso na cidade de origem, religião a que pertencia lá .....	45
<b>Quadro2.6</b> Informantes não migrantes em relação às variáveis: sexo, idade, instrução, ocupação, cor e renda.....	53
<b>Quadro3.1</b> Os mutantes religiosos segundo a relação estabelecida com o sagrado.....	55
<b>Quadro5.1</b> Percursos religiosos dos migrantes.....	140
<b>Quadro5.2</b> Incidência das religiões nas diferentes etapas dos migrantes.....	140
<b>Quadro5.3</b> Percursos religiosos dos não migrantes .....	141
<b>Quadro5.4</b> Incidência das religiões nas diferentes etapas dos não migrantes .....	141
<b>Quadro5.5</b> Migrante Rumo ao espiritismo .....	145
<b>Quadro5.6</b> Migrante Rumo ao protestantismo .....	145
<b>Quadro5.7</b> Migrante Rumo a diversidade .....	146
<b>Quadro5.8</b> Migrante Rumo a Duplicidade/Multiplicidade.....	146
<b>Quadro5.9</b> Migrante de Volta ao catolicismo .....	146
<b>Quadro5.10</b> Não migrante Rumo ao espiritismo .....	146
<b>Quadro5.11</b> Não Migrante Rumo ao protestantismo .....	147
<b>Quadro5.12</b> Não migrante Rumo a diversidade .....	147
<b>Quadro5.13</b> Não migrante Rumo a Duplicidade/Multiplicidade.....	147
<b>Quadro5.14</b> Não Migrante de Volta ao catolicismo .....	147

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	14
<b>1 RELIGIÃO E MIGRAÇÃO: EM BUSCA DE UMA NOVA PERSPECTIVA</b> .....	18
1.1 APESAR DE COMO TUDO COMEÇOU .....	18
1.2 QUE RUMO A PESQUISA TOMOU .....	25
1.3 OS PRIMEIROS OBSTÁCULOS .....	28
1.4 APOIO TEÓRICO-METODOLÓGICO .....	30
1.5 A PERSPECTIVA FUNCIONALISTA .....	31
1.5.1 <b>Religião e migração: Relação quantitativa</b> .....	31
1.5.2 <b>A perspectiva funcionalista e suas limitações</b> .....	34
1.6 NOVAS PERSPECTIVAS .....	35
<b>2 PERFIL</b> .....	39
2.1 A AMOSTRA .....	39
2.2 O PERFIL SÓCIO-ECONÔMICO ATUAL DE MIGRANTES E NÃO MIGRANTES .....	40
2.2.1 <b>Os Migrantes Mutantes</b> .....	41
2.2.2 <b>Os Não migrantes Mutantes</b> .....	53
<b>3 OS DISCURSOS RELIGIOSOS</b> .....	55
3.1 DOIS EXTREMOS QUE MOVEM OS DISCURSOS .....	56
3.2 MANOBRAS: A ACOMODAÇÃO DA ATITUDE MÁGICA E DA ATITUDE VALORATIVA .....	58
3.3 DUAS FACES DE UMA MESMA MOEDA .....	59
3.3.1 <b>Magia e religião</b> .....	59
3.3.2 <b>Nos limites da teoria e da realidade</b> .....	63
<b>4 OS DISCURSOS - AS MANOBRAS DA BUSCA RELIGIOSA</b> .....	70
4.1 MANOBRAS INTERESSADAS: A IMPORTÂNCIA DA PLAUSIBILIDADE .....	76
4.1.1 <b>coerência</b> .....	76
4.2 MANOBRAS DESINTERESSADAS: CURIOSIDADE .....	81
4.3 MANOBRAS PARA O ALÉM .....	83
4.3.1 <b>... respostas para algumas questões da vida</b> .....	83
4.4 MANOBRAS PARA O AQUÉM ( <i>"Para que vás bem e vivas longos anos..."</i> ) .....	86
4.4.1 <b>... por milagres e curas</b> .....	87
4.4.2 <b>...por equilíbrio emocional</b> .....	90
4.4.3 <b>... para não sofrer com a falta de um ente querido</b> .....	91
4.4.4 <b>...por resolução de problemas familiares</b> .....	91
4.4.5 <b>...para conseguir um emprego</b> .....	92
4.4.6 <b>...por resultados e retornos</b> .....	93
4.4.8 <b>... os pedidos deste mundo têm seus limites</b> .....	95
4.5 MANOBRAR: ASSEGURAR UMA LIBERDADE INDIVIDUAL .....	95
4.5.1 <b>...procura indefinida</b> .....	97
4.5.2 <b>...pesquisar e experimentar</b> .....	98
4.5.3 <b>...poder de ir e vir</b> .....	100
4.5.4 <b>... insatisfação</b> .....	101
4.5.5 <b>... impor limites</b> .....	103

4.5.6 ... <u>tornar as religiões parecidas</u> .....	103
4.5.7... <u>aprender/ conhecer</u> .....	105
4.5.8... <u>respeito/ aceitação</u> .....	105
4.5.9 .... <u>não praticar/ relaxar</u> .....	106
4.5.10 ... <u>ter poder de transformar uma religião em filosofia de vida</u> .....	109
4.5.11 ... <u>ter livre arbítrio: a vontade do agente</u> .....	110
4.6 <u>MANOBRAR: SINCRETIZAR</u> .....	114
4.6.1 ... <u>servir-se de mundos distintos: ciência e religião</u> .....	116
4.6.2 ... <u>servir-se de mundos distintos: magia e religião</u> .....	119
4.7 <u>MANOBRAR: RELATIVIZAR</u> .....	121
4.7.1 ... <u>Deus é um só</u> .....	121
4.7.2 ... <u>existe vocação para a transcendência</u> .....	123
4.7.3 ... <u>você precisa crer, não interessa no quê</u> .....	123
4.7.4 ... <u>é possível fazer comparações: existem semelhanças</u> .....	124
4.8 <u>MANOBRAR: INGRESSAR EM CONFLITOS</u> .....	125
4.8.1 ... <u>Falta de diálogo: Conflito no campo religioso</u> .....	125
4.8.2 ... <u>ser a religião “um negócio muito sério”</u> .....	127
4.8.3 ... <u>não se aceitar a imposição de dogmas</u> .....	129
4.8.4 ... <u>não se aceitar a extrema rigidez</u> .....	130
4.8.5 ... <u>perceber diferenças: o outro lado da comparação</u> .....	131
4.8.6 ... <u>meio de críticas</u> .....	133
4.9 <u>MANOBRAR: SER PRÁTICO</u> .....	136
4.9.1 ... <u>estabelecer critérios</u> .....	136
4.9.2 ... <u>unir o útil ao agradável</u> .....	136
<b>5 <u>APESAR DA SEMELHANÇA DOS DISCURSOS...</u></b> .....	138
<b><u>... A REALIDADE DOS PERCURSOS</u></b> .....	138
5.1 <u>OS PERCURSOS RELIGIOSOS - TRAJETÓRIAS E PERFORMANCES</u> .....	139
5.1.1 <u>Migrantes Mutantes</u> .....	140
5.1.2 <u>Não Migrantes Mutantes</u> .....	141
5.2 <u>OS RUMOS RELIGIOSOS</u> .....	145
5.2.1 <u>Migrantes Mutantes</u> .....	145
5.2.2 <u>Não Migrantes Mutantes</u> .....	146
<b><u>CONSIDERAÇÕES FINAIS</u></b> .....	148
<b><u>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</u></b> .....	152
<b><u>APÊNDICE A - Exigências quanto à escolha do informante a ser entrevistado</u></b> .....	156
<b><u>APÊNDICE B – Questionário aplicado</u></b> .....	158
<b><u>APÊNDICE C - Roteiro de Entrevista1</u></b> .....	160
<b><u>APENDICE D – Roteiro de entrevista2</u></b> .....	162

## INTRODUÇÃO

A intenção neste trabalho é buscar um novo tipo de interpretação para a questão da migração relacionada à religião. Novo tipo porque, diferentemente do que realizaram os teóricos funcionalistas<sup>1</sup>, faremos uma análise que partirá do campo religioso pluralista - o qual está cada vez mais aberto à experimentação e à insatisfação - avaliando o seu delineamento e o seu perfil.

Apesar da importância e contribuição à sociologia da religião, os estudos já realizados sobre migração e religião não parecem adequados à realidade atual; daí a necessidade de pensarmos uma nova forma de analisar essa questão para que assim seja possível suscitar reflexões novas e pertinentes quanto ao campo religioso atual. Em contraposição à limitação da escola funcionalista é que nos será possível propor novos enfoques. Por isso, recorreremos a ela tanto para fazer uma análise crítica como para construirmos um outro enfoque que esteja mais de acordo com o que os agentes aqui estudados nos apresentam em relação aos seus universos religiosos.

Partimos criticamente da perspectiva funcionalista a qual defende a relação quantitativa entre religião/migração, mostramos as suas incongruências ao tentarmos fazer (semelhantemente a eles) uma análise nos moldes da que fizeram em relação às décadas de 50 a 70, e com isso, visualizamos e reprisamos a sua inaplicabilidade para a realidade atual. Seguimos adiante procurando ver se há uma relação qualitativa entre religião e migração e por esse ângulo verificamos que a relação existe. De um lado, no sentido de a migração ser importante por propiciar um fluxo humano em direção à metrópole, aumentando nesse sentido a quantidade dos potenciais mutantes religiosos num contexto que, por ser de diversidade e pluralidade religiosa, fomenta mais ofertas e, portanto, maior diferenciação de escolhas. De outro lado, pelas características específicas de cada grupo quanto ao tipo de percursos.

Nossa análise se fixará em agentes religiosos que provieram de realidades distintas, mas que, possuem uma característica comum: a busca religiosa. Dividem-se em dois grupos: os migrantes e os não migrantes. Serão eles e as suas atitudes religiosas que conduzirão a nossa análise quanto a um campo religioso pluralista. Este campo é tomado aqui se levando em conta três diferentes momentos de experiência religiosa, os quais se resumem em: religião/religiões de origem - em que cada agente foi socializado, religião

intermediária/religiões intermediárias – pela(s) qual(ais) o agente já passou, e religião atual/religiões atuais – adotada (s) no momento da entrevista. De forma mais ampla, temos que a intenção desse estudo é refletir sobre o movimento realizado pelos agentes no campo religioso.

A não existência de relação direta entre migração e religião em termos quantitativos não abolirá de todo a relação entre essas duas variáveis. Elas ainda fazem par, mas associadas a um outro fator importante: a quantidade de ofertas religiosas, as quais são tão importantes quanto a migração na criação de demandas. Ou seja, não são apenas as necessidades de migrantes em precárias condições na metrópole (marginalidade, exclusão, anomia) que determina a mudança religiosa; há também outro fator importante nesse processo: a diversidade de ofertas mágico-religiosas que é por seu lado uma grande fomentadora da inconstância religiosa.

Apesar de a condição social influenciar na diferenciação de percursos religiosos, mostraremos também que independentemente do processo migração/não migração, os dois grupos constroem igualmente relações com o sagrado que variam de um extremo - valores em si – a outro – interesses puramente mundanos (o “aqui e agora”). Essa questão será trabalhada através dos discursos dos entrevistados.

Se escolhermos o tema da mudança religiosa para analisar não foi em vão nem tampouco por capricho, ao contrário, foi estritamente em função de sua relevância nas Ciências Sociais, e em particular na sociologia da religião. Requer-se muito, atualmente, estudos que privilegiem uma análise substantiva voltada para as formas com que o sincretismo religioso se manifesta na sociedade brasileira, sociedade esta em que estão presentes e sendo vivenciadas diversas crenças, e na qual, diante de tantas opções, os indivíduos frequentemente não conseguem ater-se a apenas uma, numa constante procura e sendo altamente instáveis enquanto “consumidores religiosos”<sup>2</sup>.

Assim que aconteceu a separação entre Igreja e Estado<sup>3</sup> os diferentes grupos religiosos puderam se dedicar a uma mobilização visando aumentar os seus respectivos números de

---

<sup>1</sup> Willems, D’Epinay, Camargo, Souza.

<sup>2</sup> Quem mais aprofundou a analogia entre economia e religião, ao analisar o “mercado religioso”, foi Peter Berger, em sua obra *O Dossel Sagrado*. Porém, este autor, baseando-se no caso americano, não se refere à questão de conversões sucessivas ou concomitâncias de vivência religiosa.

<sup>3</sup> No Brasil, a oficialização da separação entre Igreja e Estado foi incorporada à primeira Constituição republicana (1891).



adeptos. Esse processo, por sua vez, atçou o saborear de diferentes ofertas religiosas antes de tomar alguma decisão e tornou, dessa forma, problemáticas “certas categorias conceituais comumente empregadas [...] como a noção de conversão [a qual] além de não se mostrar apropriada para a compreensão do sincretismo religioso e da tradicional ambigüidade e duplicidade religiosas de parte dos brasileiros, revela-se, em parte, relativamente pouco útil na explicação do intenso trânsito religioso e sobretudo das freqüentes reversões nas mudanças de religião ou nas trajetórias religiosas dos indivíduos” (MARIANO, 2001, p. 168 e 169).

É que no campo religioso pluralista as freqüentes mudanças religiosas não implicam necessariamente uma mudança de valores relativos à determinada crença<sup>4</sup>. Somam-se novos valores ao conjunto de valores em vigor na vida desses sujeitos, havendo às vezes ressignificação dos antigos ou até mesmo uma reelaboração dos novos de forma que a relação entre eles não se torna nem um pouco contraditória para quem através deles se orienta e conduz a vida.

A dissertação aqui apresentada divide-se em cinco capítulos. No primeiro capítulo, localizaremos o leitor a respeito dos caminhos da pesquisa, ou seja, de como se iniciou a abordagem do tema a que nos propomos - as primeiras expectativas, as primeiras frustrações, a importância desse estudo para a sociologia da religião, e por fim, as reais intenções do estudo. Falaremos também a respeito do suporte teórico-metodológico utilizado. Retomaremos a teoria funcionalista e a relação migração e religião feita por ela, assim como os seus alcances interpretativos e as suas limitações. Faremos também a sua contraposição com autores que propõem uma perspectiva diferente.

No segundo capítulo, iniciamos já com a apresentação dos nossos entrevistados, caracterizando inicialmente o seu perfil sócio-econômico. Ou seja, aqui é o momento em que será realizada uma primeira aproximação com as características básicas do grupo estudado. A partir dessas características traremos para reflexão as abordagens mais atuais relativas ao tema migração.

No terceiro capítulo, mostraremos como os dois grupos se caracterizam por um mesmo estilo de comportamento ante o sagrado. Eles, como veremos, transitam entre dois extremos de conduta: num extremo, uma ação racional orientada por valores e, no outro extremo, uma ação tradicional muito próxima da atitude mágica. Mostraremos como no final das contas o

---

<sup>4</sup> Quanto a isso ver as noções de recrutamento, conversão e comprometimento religioso trabalhadas por Carozzi em “Tendências no estudo dos novos movimentos religiosos na América...” in: BIB, n. 37, p. 61-78.

movimento pelo campo religioso continua se dando nos limites da magia e da religião. Duas formas de relação com o sagrado que mantem através dos tempos uma dialética. Uma invadindo o campo da outra, numa relação fluida onde o relativismo religioso potencializa misturas e trocas.

No quarto capítulo, introduziremos a noção de “manobra” - que melhor caracteriza o movimento entre atitudes mundanas e valorativas - para a análise das trajetórias religiosas. A partir daí será feita uma análise aprofundada das performances utilizadas para se movimentar no campo religioso. Através dos discursos dos sujeitos caracterizaremos semelhanças entre os dois grupos que não devem ser desprezadas. As semelhanças nas manobras vão da busca por plausibilidade e sentido, passam por questões meramente mundanas, por curiosidade, pela busca de liberdade e vão até questões de conflito religioso.

No quinto e último capítulo, será a nossa análise propriamente dos percursos religiosos de migrantes mutantes e de não migrantes mutantes. Apesar das semelhanças que movem os dois grupos (como visto no quarto capítulo), os percursos religiosos evidenciam que existem características específicas nos dois grupos estudados. Ou seja, o mapeamento dos percursos e dos rumos religiosos nos mostra as singularidades de religiosos migrantes e não migrantes e nos colocam frente à (ainda atual) relação migração/religião .



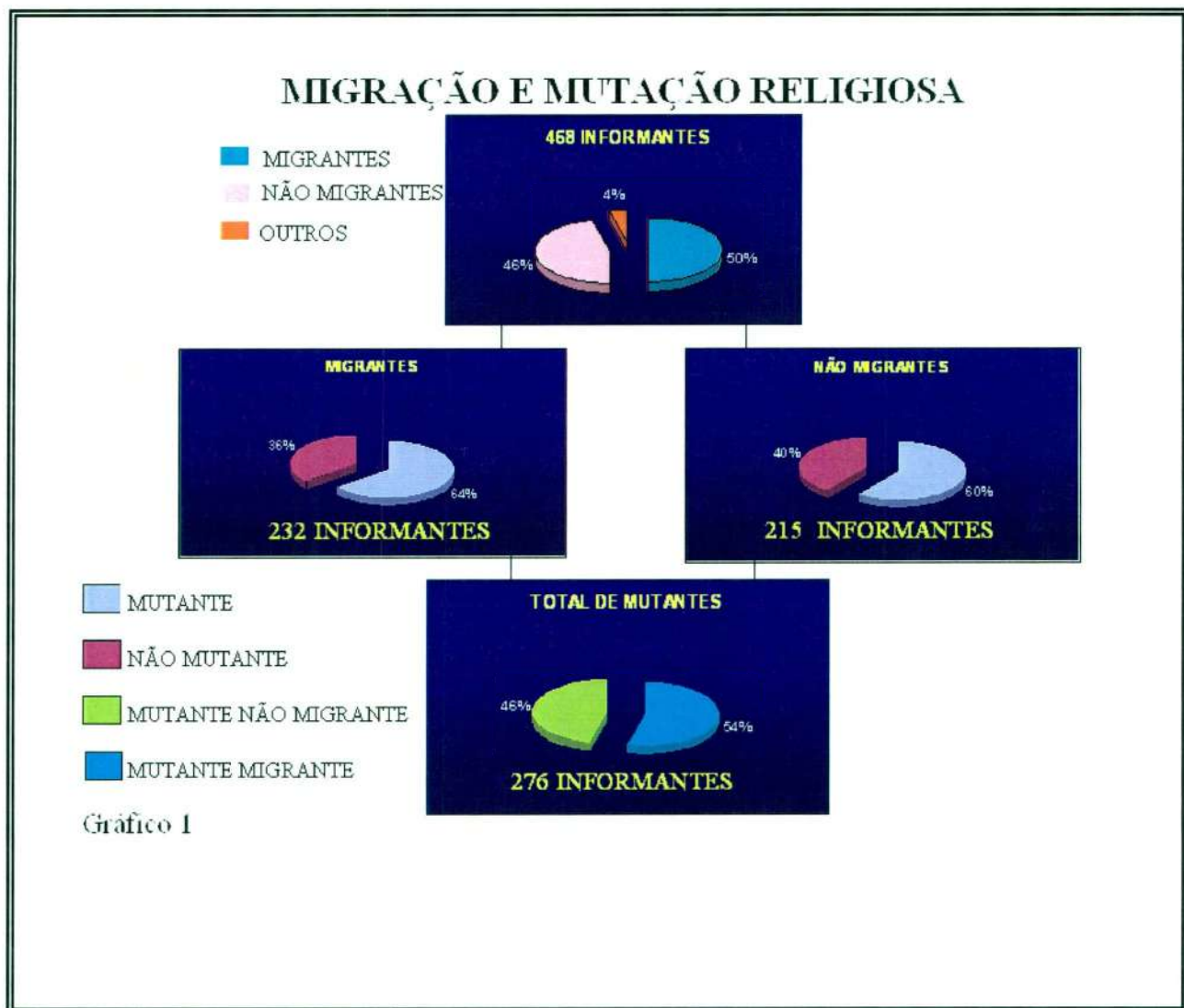
## 1 RELIGIÃO E MIGRAÇÃO: EM BUSCA DE UMA NOVA PERSPECTIVA

### 1.1 APESAR DE COMO TUDO COMEÇOU

O incentivo a partir do qual se iniciou a montagem do problema sociológico que apresentaremos a seguir foi a participação por mais de um ano em uma pesquisa de grande porte desenvolvida sob o nome *Refazendo Antigas e Urdindo Novas Tramas: Trajetórias do sagrado*<sup>5</sup>. A partir daí iniciou-se uma caminhada que teria como ponto de partida a tentativa de aprofundar um aspecto (sobre o qual falaremos nos próximos parágrafos) que pareceu relevante ao longo do trabalho de campo da mencionada pesquisa, realizada no Cambuci – bairro de São Paulo escolhido pela sua diversidade ao mesmo tempo religiosa e socio-cultural.

O principal objetivo dessa pesquisa era analisar como os indivíduos se movimentam no campo religioso, e o que conduz a essas passagens que comumente ocorrem, por isso pretendia-se “estudar o agente e suas atitudes religiosas como algo dinâmico, em movimento”. Assim procurou-se descobrir como se deu a trajetória religiosa do informante no sentido de “saber de onde veio, por onde passou e onde está ou quer chegar”. Ou seja, são três os universos pesquisados: origem, intermediário e atual. Sendo que o de “*onde veio*” é o ‘universo de origem’ e ele pode estar ou não ligado ao percurso religioso posterior do informante. *Por onde passou* é o ‘universo intermediário’ que é aquele universo conformado pela religião ou grupo de religiões pelas quais passou, transitou antes de chegar no ‘lugar’ em que ele se encontra hoje, no campo religioso, que é o ‘universo religioso atual’, lugar este que a pesquisa prefere assumir como ‘não fixo’, já que trata de agentes principalmente em movimento e pretende estudar o campo religioso brasileiro no seu dinamismo” (NEGRÃO).

Na ida ao campo, o problema sociológico começou a ser “gestado” em consequência de alguns dados instigantes, dentre os quais, um, merecedor de especial atenção: **a possível relação quantitativa entre migração e trânsito religioso**. Porcentagem significativa de informantes entrevistados - 50% de um total de 468 questionários aplicados a religiosos, mutantes ou não, e mesmo não religiosos - eram migrantes de outros Estados ou do interior do próprio Estado de São Paulo; sendo que, a maioria (64%) desses migrantes eram também mutantes religiosos. Paralelamente a essa constatação, foi possível verificar, por outro lado, que a maioria dos não migrantes (60%) era também formada de mutantes religiosos.



Entendemos por *mutante religioso* o indivíduo que mudou ao menos uma vez de tronco religioso<sup>6</sup>. Incluímos nesta categoria aqueles que, a partir de uma origem religiosa exclusiva, assumiu uma condição religiosa dúplice ou mesmo múltipla. Por *migrante* tratamos aquele sujeito que, a partir – no mínimo - da adolescência, se deslocou ao menos uma vez do lugar onde nasceu<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Projeto temático de pesquisa coordenado por Lísias N. Negrão.

<sup>6</sup> No caso brasileiro consideramos os seguintes troncos religiosos: católico; protestante; afro-brasileiro; espírita; outros.

<sup>7</sup> Como veremos no capítulo 2 que trata do perfil sócio-econômico do migrante, Martins (2002) não concorda com essa visão. Para esse autor a migração atinge também aqueles que não necessariamente mudaram de cidade, mas que conseqüentemente são vítimas da migração, ou seja, os filhos de migrantes. Apesar de termos noção de



Estes dados estatísticos nos remeteram à reflexão no instante em que atinamos para o fato de que a questão da migração teve seu auge entre os anos 50 e 70 e já foi muito discutida por autores da época (SOUZA, 1969; CAMARGO, 1973; DÉPINAY, 1970; WILLEMS, 1967) como fator de crucial importância para o crescimento de religiões como a Umbanda e o pentecostalismo. No entanto, hoje, se comparado com as décadas de 50, 60 e 70, verifica-se uma brusca queda da migração e o seu arrefecimento. Tal processo pode ser melhor visualizado a partir da tabela que segue, com dados colhidos junto ao IBGE (CUNHA, 1997).

**Quadro 1.1 - Volume e taxa média anual de imigração interestadual segundo região de última residência**

Estado de São Paulo – 1970/95

Região de residência anterior	Período da imigração					
	1970/1980		1981/91		1991/95	
	Volume	Taxa (%)	Volume	Taxa (%)	Volume	Taxa (%)
Nordeste	1.255.890	0,59	1.235.795	0,43	558.301	0,34
Paraná	720.274	0,34	365.003	0,12	164.641	0,10
Minas Gerais	598.684	0,28	405.843	0,14	165.593	0,10
Norte	21.818	0,01	39.099	0,01	21.281	0,01
R.Janeiro/Esp. Santo	131.922	0,06	116.240	0,04	47.295	0,03
Centro-Oeste	143.925	0,07	102.235	0,03	47.533	0,05
Sul (menos Paraná)	49.735	0,02	41.708	0,01	21.058	0,01
Outros	131.833	0,06	41.428	0,01	13.875	0,00
<b>Total</b>	<b>3.054.081</b>	<b>1,42</b>	<b>2.347.351</b>	<b>0,82</b>	<b>1.039.577</b>	<b>0,64</b>

O quadro de declínio migratório que começou na década de 80 pode ter contribuído, conseqüentemente, para uma queda no crescimento, por exemplo, da Umbanda, a qual havia se expandido muito, até então, em função do elevado fluxo migratório das décadas precedentes. Nas palavras de Negrão a partir da década de 80 “o crescimento da Umbanda realmente arrefeceu seu ritmo. Apenas 1310 terreiros se registraram neste período, contra os

---

que a migração e os seus problemas alcançam não só aqueles que diretamente passaram por esse processo, nos restringiremos aqui apenas aos indivíduos que passaram pelo processo migratório.



2417 do anterior, o que significa um decréscimo da ordem de 45,9%” (NEGRÃO, 1996, P.31). Ao contrário do ocorrido com a Umbanda, com o declínio do fluxo migratório, o pentecostalismo se manteve em alta e até mesmo acelerou o seu crescimento na década de 80 (PIERUCCI e PRANDI, 1996).

Entretanto, não é possível afirmar que o refluxo da migração no período considerado tenha sido a causa do decréscimo de uma e do aumento da outra, pois o que pode ter ocorrido, na realidade, fora um redirecionamento do fluxo migratório religioso, da Umbanda para o pentecostalismo (MARIANO, 2001).

Além disso, não são todos os adeptos de cultos afro-brasileiros que confirmam sua adesão a eles (IDEM) quando inquiridos, além de que se tem também a questão das duplicidades religiosas que acabam colocando em primeiro plano uma das religiões assumida publicamente, que na maior parte das vezes é a religião católica. Como se não bastasse, outro fator que pesa é o uso indiscriminado da categoria “espírita”, a qual pode “ter abrangido equivocadamente uma parcela, ainda que relativamente pequena, dos adeptos da Umbanda e do candomblé, dado o fato de que muitos deles identificam-se rotineiramente como espíritas” (IDEM). Fernandes (1998) e Negrão (2001) já haviam feito menção à essa indistinção entre o espiritismo kardecista e as religiões afrobrasileiras.

Depois dessa queda no fluxo migratório, novas explicações seriam dadas para as causas da expansão pentecostal: a crise econômica, ou seja, a pobreza e os altos índices de desemprego. É o que um novo grupo de autores da sociologia da religião, baseados em pesquisas realizadas pelo Datafolha e pelo Iser, iria afirmar: “[...] as igrejas pentecostais, mais concentradas nas capitais e regiões metropolitanas, arregimentam os estratos mais pobres, menos escolarizados e mais escuros da população” (PRANDI, 1998).

Levando em conta tanto a diminuição da expansão umbandista quanto o fato de que a partir da década de 80 mudaram-se as explicações para o crescimento, por exemplo, do pentecostalismo, e ainda, os apontamentos preliminares sugeridos pelos dados quantitativos do projeto temático de Negrão - onde pudemos verificar a indiferença percentual entre mutantes religiosos/migrantes e mutantes religiosos/não migrantes, ou seja, a *pseudo* relação quantitativa entre migração e trânsito religioso – é possível questionar se, e até que ponto, ainda hoje seria significativo analisar a religião do ponto de vista da migração.

Esse questionamento até poderia ter feito com que mudássemos o problema sociológico a ser estudado, entretanto, percebemos que bastaria variar um pouco o ângulo de

análise que não seria necessário abandonar totalmente a questão inicialmente proposta. Assim, começamos a análise por um aspecto do problema que não se apresentou relevante e fomos conduzidos a desenvolvê-lo e concluí-lo por um outro aspecto mais frutífero, no qual se assenta o direcionamento da pesquisa.

Inicialmente, a proposta era que através dos questionários aplicados na pesquisa do projeto temático *Refazendo Antigas e Urdindo Novas Tramas: Trajetórias do sagrado* poderíamos dar o “ponta-pé” inicial: tomar um número significativo dos migrantes que eram também mutantes religiosos e, finalmente, a partir das entrevistas gravadas, procurar saber o que teria levado esses indivíduos a se movimentarem constantemente no campo religioso, para verificar se o motivo estaria ligado realmente à migração ou não. Hipoteticamente (a princípio, muito influenciados pela leitura dos autores funcionalistas), acreditávamos que a migração afetaria, no sentido de influenciar no percurso religioso ao tornar o indivíduo que migra para a cidade grande mais suscetível também às mudanças no campo religioso. Ao trazer mais insegurança, incerteza, sofrimento, a migração conseqüentemente traria uma instabilidade na vida religiosa, a qual seria alterada total e constantemente em função de uma busca de adaptação, que não seria encontrada facilmente.

É sabido que um fator outro (o qual não desprezávamos, mas para o qual ainda não havíamos nos direcionado com afincos), decisivo para a mudança religiosa, é a oferta de alternativas religiosas e a atuação de prosélitos, bem mais intensas na metrópole que nas regiões tradicionais de origem. Neste contexto religioso pluralista e concorrencial, a “plausibilidade”, como diria Berger (1985), do catolicismo como fonte de explicação de mundo e orientação diminui em muito e, mesmo – se pensarmos no catolicismo devocional a santos locais – torna-se inócua.

Apesar da ausência de alguns dados extremamente importantes<sup>8</sup>, os questionários da pesquisa realizada no Cambuci possibilitaram que definíssemos o que realmente seria relevante estudar. Colocou-nos em contato com uma realidade que nos mostrou por onde era preciso retomar a questão religião/migração. O apontamento feito a respeito da semelhança numérica entre migrantes/mutantes religiosos e não-migrantes/mutantes religiosos foi definidor para os rumos da pesquisa.

---

<sup>8</sup> Faltava o histórico da migração espacial, e dados como a idade com que vieram esses migrantes, se vieram a partir da década de 80 (década em que começa a haver uma queda significativa no fluxo migratório), etc.

Esses primeiros traços deram início a uma gama de questões que fomentavam e instigavam reflexões apuradas. Tanto que, fomos conduzidas aos seguintes questionamentos: Se fossem a migração e as instabilidades que resultam desse processo, o motivo dos indivíduos procurarem outras religiões, então qual seria a explicação para o fato da existência dessa maioria que é mutante religioso e, no entanto, não migrou no espaço físico? Seria, pois, equivocado dizer que a mutação religiosa estaria vinculada ao processo de migração?

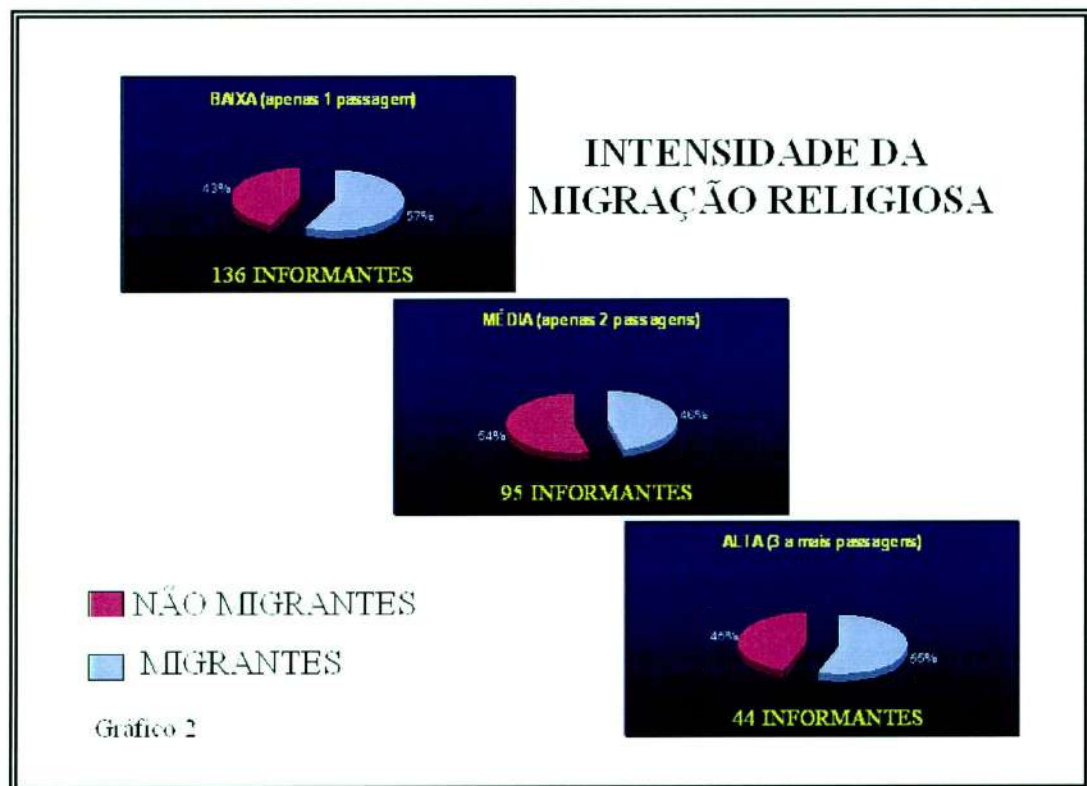
A pequena diferença de porcentagem – 60% dos não migrantes são mutantes religiosos e 64% dos migrantes também o são – nos induziu a recorrer a outras variáveis que nos fornecessem a pista para verificar se haveria e onde residiria a diferença entre esses dois tipos de mutantes religiosos (o migrante e o não migrante), proporcionalmente quase idênticos.

Acreditávamos que a diferença talvez pudesse se encontrar nas variáveis: *intensidade da mudança religiosa* (alta, média, baixa)<sup>9</sup>, *intensidade da duplicidade/multiplicidade religiosa*. No entanto, ao classificar os migrantes e os não migrantes quanto à variável *intensidade da mudança religiosa*<sup>10</sup> foi possível observar que quase não houve diferença. De um total de 136 entrevistados com baixa mudança religiosa, 57% era composta por migrantes e 43% por não migrantes. Com relação à média mudança religiosa, de um total de 95 entrevistados, tivemos 54% de não migrantes e 46% de migrantes. E, por último, com um total de 44 entrevistados a categoria alta mudança religiosa compôs-se de 55% de migrantes e 45% de não migrantes.

---

<sup>9</sup> A classificação é feita aqui da seguinte maneira: tomamos como baixa apenas uma mudança, média apenas duas e alta de três a mais mudanças.

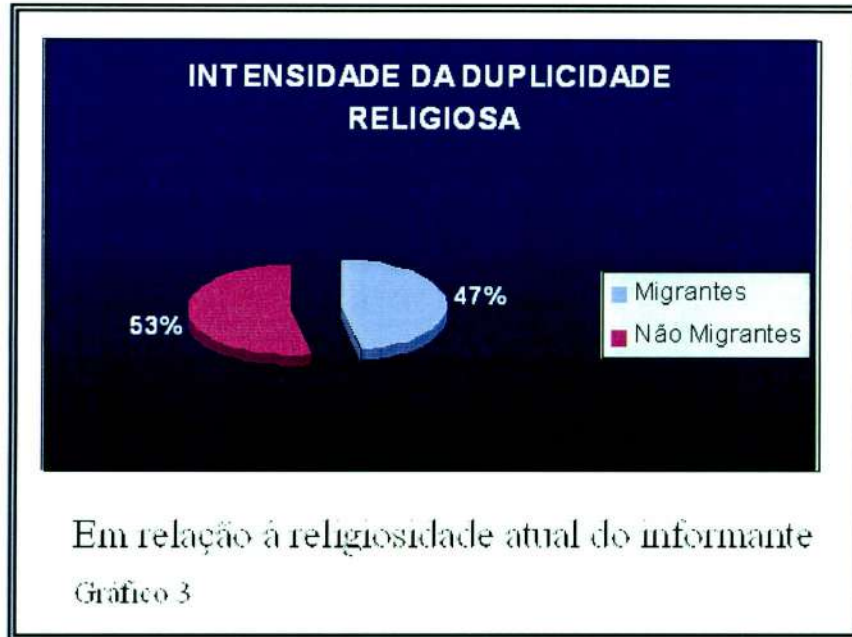
<sup>10</sup> Não serão computadas para esta pesquisa as mudanças religiosas que ocorram dentro de um mesmo tronco religioso, ao contrário, só as que acontecem de um tronco para outro.



No que concerne a variável *intensidade da duplicidade/multiplicidade religiosa* (referente à religião atual) dos migrantes e não migrantes, o observado foi que os dúplices<sup>11</sup> eram compostos de um total absoluto de 72 entrevistados, dos quais 53% eram não migrantes e 47% migrantes. Já os múltiplos com número bem reduzido de 7 entrevistados - o que inclusive pode comprometer a fidedignidade do dado - compuseram-se da seguinte forma: 57% por migrantes e 43% por não migrantes.

<sup>11</sup> Aqui a duplicidade e a multiplicidade que estão sendo consideradas são as entre os troncos religiosos diversos.





Este conjunto de resultados trouxe novas inquietações e fez com que enfrentássemos um desafio ainda maior, o qual apresentou-se sob a forma da seguinte questão: *por quê* os *não migrantes* – que não passaram pelo mesmo processo de instabilidade e desenraizamento a que os *migrantes* supostamente estariam sujeitos com a migração – têm o mesmo histórico de mudança e multiplicidade religiosa dos migrantes? Seria coincidência apenas, ou os *não migrantes* têm o mesmo potencial, ou melhor, a mesma propensão para mudanças religiosas?

## 1.2 QUE RUMO A PESQUISA TOMOU

Foi a partir dessas problematizações que chegamos, finalmente, em direção ao caminho de pesquisar algo relevante. A mudança religiosa pode relacionar-se à migração/não migração, na medida em que estas podem ter fabricado dois tipos distintos de mutantes religiosos com perfis característicos das suas próprias condições.

Por isso, traçar o perfil do migrante/mutante religioso e do não migrante/mutante religioso foi a proposta cabível e mais pertinente, pois, apesar de todas as semelhanças do comportamento religioso desses agentes, a migração pode ainda ligar-se ao fenômeno da mudança, do trânsito entre as religiões, bem como ao fenômeno das duplicidades/multiplicidades religiosas. Isso poderia ocorrer da seguinte forma: os *não migrantes* apresentariam este tipo de comportamento porque já vivem num espaço de



diversidade religiosa, e os migrantes passariam a ter tal comportamento quando chegam para viver em tal espaço.

Uma hipótese razoável, porém, a ser confirmada. Para saber se isto se realiza de fato, a pesquisa teria que verificar, então, de onde vieram os migrantes, de que contextos religiosos eles saíram (se de contextos de monopólio ou de um mínimo de pluralidade), e quais eram aí os seus comportamentos religiosos.

Com isso nos foi dado a discutir a religião sob o ponto de vista da migração – empresa que já fora realizada em uma outra época e contexto, mas com outro enfoque – na medida em que nos fora suscitada a seguinte interrogação: como a migração poderia estar relacionando-se com o tipo de percurso religioso, com o número de passagens religiosas, com os tipos de religiões, com as duplicidades/multiplicidades?

O pioneirismo na área de estudo que relaciona religião e migração é um atributo de autores como Camargo (1973) e Souza (1969) em estudos<sup>12</sup> onde abordaram a questão do aumento de adeptos em determinadas “seitas”<sup>13</sup> como resultante do grande fluxo migratório registrado até a década de 70. Esse fluxo, embora atualmente atenuado é, no entanto, ainda considerável<sup>14</sup> e fora retomado aqui (como já apontamos) sob nova perspectiva, a qual procura relacioná-lo a outro aspecto, a mudança religiosa (seja esta em forma de “multiplicidade/duplicidade”, seja em forma de alternância de adesão) vista agora em perspectiva mais ampla, através da captação não de mudanças pontuais, mas ao longo dos percursos religiosos trabalhados pelos mutantes.

Os estudiosos anteriormente citados e outros como D’Epinay (1970) e Willems (1967) - que associaram a migração à questão religiosa - apontaram que uma parte significativa dos adeptos de instituições religiosas como a Umbanda e o pentecostalismo eram provenientes do meio rural ou de cidades do interior do país. Esta colocação pode não parecer relevante já que

<sup>12</sup> Veja livros *A experiência da salvação. Pentecostais em São Paulo*. São Paulo, Duas Cidades, 1969, de Beatriz Muniz de Souza; *Católicos, protestantes e espíritas*. Rio de Janeiro, Vozes, 1973, de Cândido Procópio Ferreira de Camargo.

<sup>13</sup> Seita é utilizada na concepção sociológica de gradiente igreja/seita, tal como introduzida por Troeltsch.

<sup>14</sup> “As tendências para o estado de São Paulo mantêm-se no sentido da continuidade dos elevados volumes de imigração nordestina – embora declinantes – e da importante redução da chegada de mineiros e paranaenses. Esses volumes, considerando a média anual de chegada do período 1990/95, chegariam, numa hipótese bastante conservadora, a 18,4% e 9,8%, respectivamente”. (CUNHA, 1997, p.78).

a questão central aqui levantada não está relacionada a esta ou aquela instituição religiosa, mas pelo contrário, ao campo religioso como um todo, que vai desde a igreja Católica até a mais desconhecida ou menos popular “seita” que possam os migrantes e os não migrantes aderirem ao longo do seu percurso religioso. No entanto, é importante citar o “boom” migratório das décadas de cinquenta a setenta e o respectivo crescimento de alguns grupos religiosos, para podermos falar do aspecto migratório de forma que não pareça algo recente e não estudado e, portanto, esclarecer que a sua relevância já é um fato na sociologia da religião há algumas décadas.

Porém, não mais pudemos relacionar a migração, como o fizeram os estudiosos funcionalistas, estritamente ao aspecto quantitativo, no sentido de saber se a maior parte dos indivíduos que mudam de religião são migrantes, principalmente porque tendo por base os dados coletados recentemente através da pesquisa realizada por Negrão foi possível verificar que essa problemática não é mais relevante na passagem para o século XXI. No entanto, a nossa intenção ao utilizar essa literatura foi mostrar que a relação que os estudiosos funcionalistas fizeram entre migração e crescimento de número de religiosos não católicos, não tem mais pertinência plena diante das transformações da atual sociedade paulista.

Os dados quantitativos que foram utilizados ao longo deste estudo, não nos conduziram a trabalhar quantitativamente; ao contrário, serviram apenas como instrumentos para apontar alguns problemas de investigação, na medida em que através deles o problema sociológico fora mapeado, mas não tratado de fato. O tratamento da problemática que será exposta nos próximos itens desse estudo, fora realizado através de entrevistas gravadas e conduzidas a partir de questões voltadas para a problemática em pauta. Ao final desse estudo, ficará mais claro como a metodologia da qual partimos - de parceria entre dados qualitativos e quantitativos - pôde ser de grande relevância e muito esclarecedora para o atual objetivo.

É possível que uma relação qualitativa entre a mudança religiosa e a migração de fato exista, assim como, também é possível que não. A resposta surgirá em decorrência da análise dos percursos religiosos de migrantes e não migrantes, os quais poderão ser bem semelhantes ou totalmente distintos. Independentemente dos resultados que serão apresentados nas próximas páginas, a riqueza desta análise está na oportunidade que nos fora dada de fazer uma análise horizontal no sentido de compararmos percursos religiosos e, até que ponto, eles se revelariam instrumentos úteis para melhor entender o que de fato vem acontecendo na realidade social.

### 1.3 OS PRIMEIROS OBSTÁCULOS

Depois de tantas interrogações e suposições já era hora de travar o contato tão esperado com o conteúdo das entrevistas. Entretanto, com o material do Cambuci em mãos tivemos a oportunidade de constatar que uma análise substantiva requereria ir além do que essas entrevistas podiam nos fornecer, visto que, informações preciosas com relação principalmente aos migrantes não haviam sido registradas e não estavam mais ao nosso alcance, devido ao tempo já decorrido desde a pesquisa de campo - três anos atrás - e que imobilizara a localização dos mesmos informantes. Ou seja, a idéia inicial de recorrer a essas entrevistas para uma análise dos percursos religiosos se tornara inviável.

Em relação a essas entrevistas o que ocorria também é que, se por um lado tínhamos um material rico em informações relativas a percursos os mais variados, por outro lado não tínhamos acesso a informações básicas quanto ao migrante, como, por exemplo, um histórico da migração no sentido de como esta aconteceu, por que motivo, etc. Isso restringia, e muito, a possibilidade de trabalhar com esses dados.

Já no projeto de pesquisa propúnhamos que, para a realização desse estudo, seria imprescindível dividir em algumas etapas os procedimentos que deveriam ser tomados, principalmente no que se refere ao item migração. Primeiramente verificar-se-ia de que forma se deu essa migração, se os indivíduos vieram de sua terra natal diretamente para São Paulo ou se passaram antes por outros lugares; mais interessante, porém, pareceu-nos a primeira hipótese, já que, neste caso, o impacto da migração deveria ser maior. Seria necessário constatar também se mudaram de religião quando vieram para São Paulo ou se essa mudança religiosa aconteceu antes mesmo de migrarem. Outro ponto importante era saber se eles migraram para São Paulo quando ainda eram crianças, sendo, portanto, praticamente paulistanos, ou se vieram depois de certa idade. Por último, quanto aos idosos (39% do total de 148 migrantes), verificar se estes migraram nas décadas de intensa migração ou mais recentemente. No primeiro caso, eles não teriam maior relevância para a nossa análise, já que os casos que nos interessariam sobremaneira eram daqueles que vieram quando o fluxo migratório havia diminuído. Estes dados eram tidos como de fundamental importância para sabermos até que ponto poderíamos relacionar a mudança religiosa à migração.

Uma tentativa de retornar ao campo para obter estes dados se mostrou relativamente frustrante na medida em que (como já apontamos anteriormente) não fora mais possível

localizar a maior parte desses informantes os quais como era de se esperar - dado, ao que parece, às instabilidades econômicas a que provavelmente estariam suscetíveis enquanto migrantes - não possuíam um emprego fixo nem tampouco uma moradia fixa. E os que foram localizados não correspondiam ao perfil procurado de migrante: que tivesse vindo para São Paulo a partir da década de 80, que só tivesse mudado de religião aqui em São Paulo, e por fim, informações de como era o campo religioso de onde provieram esses indivíduos.

Com isso, fez-se necessário um novo processo de coleta de dados, desta vez não mais presas necessariamente à região do Cambuci, já que a nossa pesquisa teria a intenção de traçar um perfil religioso o qual não se restringiria necessariamente àquela região, mas que poderia ser verificado em diferentes regiões de São Paulo. Desse modo, estivemos em busca de novos informantes, porém, atentas a todos os dados necessários, e não mais indiscriminadamente. A procura, a partir deste momento, fora intencionalmente direcionada aos informantes que possuíam as características desejadas, já que sabíamos a quem devíamos nos dirigir prioritariamente.

Apesar de não estarmos presas a uma determinada região, uma das nossas preocupações foi a de encontrar informantes que se dividissem igualmente a um perfil econômico diversificado e, ademais, que possuísem um perfil religioso que estivesse distribuído entre os diferentes troncos religiosos existentes: católico, protestante, espírita, afro-brasileiro, outros, etc. Seria interessante que tivéssemos o mesmo número de depoentes de um lado e de outro que se dividissem de forma mais ou menos igualitária quanto a percursos religiosos que abarcassem todos os troncos existentes, pois assim seria mais amplo o espectro que eles apresentariam. Veremos adiante como foi possível fazer essa divisão.

As entrevistas coletadas no Cambuci não foram de todo desconsideradas, pois elas possuíam informações relevantes quanto a um campo religioso diversificado e a partir do qual nos foi dado a oportunidade de problematizar questões para encaminhar essa pesquisa; além do que, também nos forneceram uma visão do que precisaríamos estar acrescentando nessa nova ida a campo. Por isso, ao longo desse estudo, voltaremos a elas de modo a complementar as nossas análises.

#### 1.4 APOIO TEÓRICO-METODOLÓGICO

Trabalhar com as representações dos agentes religiosos migrantes e não migrantes, e procurar captar o sentido por eles atribuído às suas próprias ações, as quais fazem com que os seus percursos tenham certas particularidades. Essa foi a orientação teórico-metodológica.

Com entrevistas gravadas e aprofundadas pudemos trabalhar nessa direção, pois a partir dessa estratégia de pesquisa foi possível que construíssemos as várias representações mentais dessas duas categorias de agentes religiosos, já que partimos da pressuposição de que a formação do campo religioso paulistano e os diferentes rumos que ele vem tomando, estariam relacionados a uma certa mentalidade presente na vida desses agentes, influenciados (talvez) pelas suas condições de migrantes e não migrantes, respectivamente.

Com isso, queremos concluir que, em última instância, a nossa amostra – apesar de termos nos baseado inicialmente em dados quantitativos – segue uma análise na linha da sociologia compreensiva de Weber, em que se prioriza as ações dos sujeitos e o sentido que os mesmos dão a elas.

Esse autor nos fala que existem esferas individuais de valor que são autônomas e que se encontram em atrito umas em relação às outras. A esfera religiosa é uma das esferas que procura manter a sua autonomia, e que por isso se encontra em tensão com as demais esferas (econômica, estética, intelectual, erótica, política). Ao falar em diferentes esferas, Weber quebra com o determinismo de maneira geral. Quebra também com a hipótese funcionalista do consenso. Ao contrário, a sociologia compreensiva de Weber parte da ação social do agente, o qual vive numa sociedade plural onde cada esfera de valor influencia diferencialmente (WEBER, 1982, 309-410).

Seguindo a linhagem Weberiana, uma boa sugestão para trabalhar-se com trajetórias é a que Pais (2001) apresenta em seu estudo “*Ganchos, Tachos e biscates*”. Lendo esse autor, o qual trata de trajetórias profissionais de jovens, pudemos atinar para o fato de que esse tipo de trajetória (apesar de ser totalmente distinta da que pretendemos estudar aqui quanto ao seu conteúdo) pode nos fornecer pistas importantes para pensar as trajetórias religiosas de indivíduos, no nosso caso, contrariamente, de diferentes faixas etárias, mas que não deixam de ter os seus “vai – e - vens” e incertezas.

Pais (2001) critica o fato de ainda se privilegiar a linearidade quando se vai estudar trajetórias de vida. É nesse sentido, segundo o autor, “as sociologias ‘linearistas’ procuram



um construção lógica da continuidade através da noção de causalidade. Fatos tomados como ‘causa’ determinam outros fatos tomados como ‘efeito’, num esforço de vinculação que assegura uma continuidade temporal entre um ‘antes’ e um ‘depois’, numa consolidação de sucessões”. O autor propõe então um novo método, o da pós-linearidade, pois neste é possível visualizar que “entre qualquer antes e depois se dá um entretanto de imprevistos, de acontecimentos, de sucessos e insucessos à margem da continuidade temporal das sucessões previstas [...] A vida é uma urdidura enredada de constrangimentos [...] as urdiduras vão se reconfigurando, ganhando novas malhas, novos enlaces, novas texturas. Por vezes bastam pequenos acontecimentos para que novos rumos sejam dados à vida (PAIS, 2001, p. 9).

Essa sugestão é totalmente pertinente quando o que temos como centro de estudo são ações que se direcionam conforme as necessidades da vida e do momento, tornando-se por isso totalmente suscetíveis a contratempos, ou seja, às voltas que a vida dá. O autor compara as trajetórias com história em quadrinhos, ao falar que é preciso começar da parte, do detalhe para se chegar ao todo. Nos quadrinhos “o significado encontra-se nos descontínuos da informação e é através destes descontínuos que se realiza o trabalho da interpretação” (IDEM, p. 92).

Acreditamos que tendo nos orientado pela sociologia compreensiva não enveredamos em análises e conclusões que se prestem a uma aparente linearidade presente nas trajetórias religiosas. Pois, quando falamos de indivíduos e do sentido de suas ações, temos em mente que uma determinada direção seguida por um certo tipo de ação poderá estar repleta de inconstâncias, retornos, e muitos contratempos.

## 1.5 A PERSPECTIVA FUNCIONALISTA

### 1.5.1 Religião e migração: Relação quantitativa

Autores brasileiros, adeptos da interpretação funcionalista, trabalham com a questão da *anomia* relacionada ao processo migratório, trabalham também com idéias como comunidade e sociedade. Alguns acreditam que ao se estabelecer nas grandes cidades os migrantes se sentem perdidos, inseguros, pois saem de uma comunidade ordenada, regrada, e se perdem numa sociedade, a qual é regida por princípios estranhos ao ambiente comunitário do qual provieram, não são a ela integrados ou o são de forma precária.

Sob esse ângulo a religião é vista como uma forma de estabelecer os laços com a nova sociedade na qual ele tenta se inserir. Obviamente que, se pensarmos nessa direção, então a relevância de analisar o desempenho e o sentido das crenças pelas quais o migrante religioso se movimenta está estritamente vinculada à importância que as diversas religiões têm ao estabelecer vínculos do indivíduo com a sociedade, de forma que ele não se perca na fragmentação do mundo moderno. Sob essa perspectiva de análise, a questão de “uma nova identidade social” é correntemente destacada.

É o que nos sugere Camargo (1973), primeiro a abordar a existência de grupos religiosos – tais como a Umbanda e o pentecostalismo – como alternativas de adaptação do migrante à vida urbana, ao afirmar que “nas áreas mais caracteristicamente urbanas e industriais do país, cresce de maneira rápida o número de conversões às seitas pentecostais e divulgam-se práticas de Umbanda”. Estas religiões de massa representariam “a resposta religiosa à situação de anomia e privação, para segmentos populacionais desraizados de formas tradicionais de organização econômica e social” (CAMARGO, 1973, p. 9-10).

Na mesma vertente e realmente muito próxima à reflexão exposta anteriormente, no livro *A experiência da salvação*, Souza (1969) acredita que “o crescimento das denominações pentecostais verifica-se nas áreas mais urbanizadas e nas que atravessam rápido processo de mudança social”. O que justificaria, segundo a autora, a necessidade de “compreender o papel que desempenham as religiões pentecostais como alternativas no processo de adaptação individual à sociedade moderna” (SOUZA, 1969, p.17). Ainda dando continuidade a esse mesmo pensamento, afirma que o pentecostalismo ao substituir “modalidades de contato primário e ‘apoio’ existente na sociedade tradicional” contribui na adaptação dos indivíduos à sociedade moderna, libertando-os “de uma condição anterior de ‘anomia’”. Dessa forma ocorre uma re-socialização do novo converso “em função dos valores religiosos, quanto à conduta e atitudes na vida prática”. Ou seja, esse indivíduo ao começar a atribuir “um sentido ‘sacral’ a todos os eventos cotidianos, passa a ter elementos para ajustar-se às contínuas frustrações causadas pelas doenças e dificuldades de relacionamento social” (IDEM, p. 18).

Esse tipo de posicionamento foi continuamente defendido não só por brasileiros como também (e primeiramente) por autores de outras partes da América. A idéia relativa à situação anômica do migrante e do pentecostalismo como agente de integração, também fora apontada por D’Epinay (1970) em estudo realizado no Chile, onde com a crise dos anos 30 um “Estado de crise econômica permanente, declínio da sociedade rural, emergência de uma

classe média pouco produtiva, desenraizamento das massas populares” (DÉPINAY, 1970, p. 80) foram a chave para o crescimento pentecostal.

A *hacienda*, segundo o autor, era composta de uma estrutura familiar ampla que estava sob a autoridade do *haciendado* ou do patrão. Este era ao mesmo tempo autoridade opressora e protetora. Quando ocorre a mudança, o migrante perde essa proteção. Mas o pentecostalismo, na figura do pastor (o qual é o centro do poder), resgata o modelo do patrão da *hacienda* (protetor e autoritário), oferecendo, portanto, à população uma sociedade de substituição, na qual é revivido aquele antigo modelo já bem conhecido por todos. Ou seja, no pentecostalismo ocorre uma substituição da “imagem deteriorada do fazendeiro [pela do pastor], produto autêntico da comunidade e ao mesmo tempo pai protetor, intermediário da salvação, cuja fonte do poder não é mais desconhecida e sim reconhecida por cada um, uma vez que ela é colocada em um Deus percebido como presente, atuante e poderoso” (DÉPINAY, 1970, p.173).

Mas não é somente a liberdade em relação a antigos padrões ou a falta de controle social que faz com que o migrante procure o pentecostalismo. Para Willems (1967) é preciso ainda “que o migrante experimente na alma e na carne os efeitos da desorganização social que o sacode. Ou seja, é preciso que a situação anômica seja vivida, experimentada” (WILLEMS, 1967). O autor, outro estudioso das relações entre protestantismo e migração, faz uma análise mais voltada para a mobilidade social enquanto desencadeadora desse processo. Na sua percepção “a relação entre a religião pentecostal e as camadas pobres se faz através da mobilidade social enquanto mecanismo típico propiciador de ascensão em plano religioso em contraposição ao que normalmente vem ocorrendo em plano social” (IDEM, 1967).

Apesar das semelhanças, entretanto, de um lado, Willems (1967) vê o pentecostalismo como favorecendo uma mudança do tradicional para o moderno, do outro lado D’Epinay (1970) encara o mesmo como uma forma de continuidade entre o tradicional e o moderno.

A Umbanda seria também uma religião popular que conseguira grande número de adeptos nesse cenário; no livro *A morte branca do feiticeiro negro*, Ortiz (1978) fala da importante relação Umbanda/sociedade urbano-industrial; em suas palavras, “essa relação não acontece apenas no surgimento dessa religião, mas ainda se conserva até hoje” (ORTIZ, 1978, p.51). E ainda, segundo o autor, “os fenômenos de industrialização e de urbanização imprimem o próprio sentido da religião: quanto mais as regiões são urbanizadas e industrializadas, tanto maior será o número de adeptos umbandistas” (IDEM, p.10). Ortiz,



portanto, ultrapassa a perspectiva funcionalista dos autores que o precederam, demonstrando que não apenas em momentos de transição do tradicional ao moderno há o crescimento dessas religiões, mas isto ocorre mesmo quando há a consolidação da sociedade urbano-industrial brasileira.

### 1.5.2 A perspectiva funcionalista e suas limitações

É comum entre esses autores tomar o processo religioso externamente, a partir de instituições religiosas e vinculado diretamente a um processo maior (aqui no caso, a industrialização/urbanização). Ou seja, é feita uma análise externa (do que Weber chamou) à esfera religiosa, análise esta que leva em conta instituições e não indivíduos e as suas experiências religiosas. Assim acredita Mariano – autor que defende uma perspectiva teórica voltada para os fatores internos ao campo religioso como forma de explicar o crescimento do pentecostalismo. Ao fazer uma releitura atual destes autores, critica-os severamente por responsabilizarem “as transformações macroestruturais da sociedade pelas mudanças nas escolhas religiosas de parte da população, enfatiza a análise e investigação de fatores externos ao campo religioso para explicar o crescimento pentecostal” (MARIANO, 2001, p. 10).

As análises feitas pelos funcionalistas indicam que grupos religiosos como os pentecostais ganharam muito graças ao freqüente e persistente processo de migração que perdurou da década de 50 a 70 com grande força. No entanto, a esfera religiosa em si, ou seja, em sua autonomia e regras próprias não parece ser prioridade, para esses autores ela só importa na medida em que está submetida a outras instâncias – urbanização/industrialização – que determinariam a sua existência.

Podemos perceber, que o que move a análise desses estudiosos não é necessariamente a ação de indivíduos e o sentido dado a ela, porém, muito mais que isso é um fato social em si, já dado, como se existisse antes mesmo da ação posta pelos indivíduos para a sua realização. Essa análise é totalizadora na medida em que não percebe a autonomia da esfera religiosa frente às demais esferas, faz com que pareça que a religião está submetida à ordem econômica de forma direta. Ou seja, o movimento dos indivíduos não é algo que seja relevante para a análise desses autores, o que deixa muito a desejar quando se pretende realizar uma reflexão mais aprofundada que vá além de instituições e processos.

Apesar do enorme prestígio dado à teoria funcionalista, ela foi perdendo espaço e cedendo lugar a análises que satisfaziam e condiziam com uma realidade social cada vez mais dinâmica. Entretanto, mesmo não tendo pertinência em relação à realidade atual e sendo muito criticada atualmente, a teoria funcionalista é, contudo, uma teoria forte e que não pode deixar de ser vista e revista devido à enorme influência que exerceu no pensamento sociológico. Ou seja, a despeito das “diversas críticas que lhe foram feitas [...] nenhuma teoria ocupou seu lugar. Muito menos uma que tivesse tamanha capacidade explicativa e, por consequência, tanto poder de persuasão e tanta influência, a ponto de se tornar um verdadeiro paradigma” (IDEM, p. 8).

A variada gama de autores que compõem esse ponto de vista, foi apontada aqui, por ser uma das pioneiras e também uma das possíveis formas de interpretação da relação religião/migração. Porém, nós procuramos trabalhar essa relação nos moldes Weberianos de uma “afinidade”, pois não queremos tratar a questão de forma determinista e superficial.

## 1.6 NOVAS PERSPECTIVAS

Estudos sociológicos recentes abordam a questão de forma um pouco mais adequada no que concerne à realidade atual das religiões. Rolim (1985) faz críticas ao discurso funcionalista por se fixar no processo de urbanização/migração como decorrência do crescimento de grupos religiosos, sem levar em conta que a religião não está isolada da sociedade, situando-se, ao contrário, num contexto sócio-político. Ou seja, segundo este autor explicar o pentecostalismo através do processo urbanização/migração/anomia “seria ver o pentecostalismo de fora para dentro, deixando em silêncio a produção religiosa e os interesses religiosos lembrados por Weber. Seria, finalmente, falar de maneira arbitrária e sem justificativas teóricas, em acomodação ao sistema e em legitimação da ordem social” (ROLIM, 1985, p. 14).

Ao contrário, o autor defende a tese de que a implantação do pentecostalismo está relacionada a um contexto social e político caracterizado por conflitos de classes, onde “[...] a religião pentecostal, mesmo que aparentemente se mostre preocupada só com o sagrado, não é politicamente neutra [...] não é imune à força das relações de classe, nem domínio religioso a ser visto em relação a outros domínios religiosos” (IDEM, p.10). Ou seja, a religião pode ser usada como forma de dominação e submissão. Com isso, é possível perceber que apesar de

procurar ultrapassar a visão funcionalista Rolim (1985) a substituiu por outra proposta (marxista) também externa (estrutural).

Uma corrente mais jovem de estudiosos afirma que os primeiros teóricos estavam corretos quanto à idéia da perda dos controles sociais da qual o migrante é vítima, porém, isso não é tudo: “Mas é mais que isto: as próprias religiões farão parte do repertório diferenciado de estilos de vida na cidade moderna. Não há mais uma só referência para se viver e organizar a vida, nem há um modelo religioso único capaz de dar sentido completo à cidade, mesmo porque o sentido da cidade não é religioso, porém dessacralizado, laico, profano” (PIERUCCI & PRANDI, 1996, p. 6).

Diante da vasta presença de religiões torna-se quase impossível que, de alguma forma, estas passem despercebidas mesmo daquele que nem sequer pensava em procurar alguma igreja; visto que, nas palavras de Mariano (2001) “a liberdade, o pluralismo e a concorrência estimularam a experimentação religiosa e geraram distintos graus de adesão, participação e compromisso religioso”.

Em função disso, ao falar do crescimento pentecostal, Mariano acredita que a relação que é feita entre pobreza e pentecostalismo utilizada por institutos de pesquisa, como o Datafolha<sup>15</sup> e o Iser<sup>16</sup>, para explicar a grande expansão desta religião, não a explica de fato. Mesmo levando em conta que os mais marginalizados optam por essas igrejas – por encontrarem nelas apoio, receptividade, solidariedade – não se pode afirmar seguramente que o crescimento das igrejas pentecostais está relacionado a isso.

Com relação a esse tipo de posicionamento, o autor faz ressalvas, alertando para o fato de ser preciso um maior aprofundamento científico para que se possa concluir algo realmente adequado. Ele não desqualifica esses dados, pois “embora não houvesse dúvida quanto à condição social dos crentes na literatura acadêmica, praticamente inexistiam pesquisas quantitativas comprovando que o pentecostalismo cresce na pobreza, expande-se nas bases da

---

<sup>15</sup> O Datafolha verificou que “comparados aos adeptos de outras religiões, eles [os pentecostais] possuíam o maior contingente de analfabetos (11,2%) e o de pessoas que cursaram até o primeiro grau (68,3%), o maior número de trabalhadores que recebiam até dois salários mínimos (33,3%), taxa de desempregados acima da média nacional (8,2%). (Dados recolhidos e citados por Pierucci e Prandi).

<sup>16</sup> “A pesquisa *novo nascimento*, realizada pelo ISER no Grande Rio em meados dos anos 90, revelou que: 61% dos pentecostais recebiam até dois salários mínimos [...]” (FERNANDES, 1996).

estrutura socioeconômica, atrai preferencialmente os estratos que vivem em situação de marginalidade social” (MARIANO, 1999). Apenas quer atentar para a limitação explicativa do fator pobreza, e critica aqueles estudiosos “que apostam todas as suas fichas” nessa idéia.

Mariano, a esse respeito, toma emprestada a constatação feita pela pesquisa *Novo nascimento* que aponta uma quase indiferença numérica entre aqueles que passavam por dificuldades no ato da conversão e aqueles que se consideravam com uma “vida equilibrada”. Há que se questionar, mais uma vez, a exclusividade que alguns estudiosos pretenderam atribuir aos fatores externos como os responsáveis por adesões religiosas (MARIANO, 2001).

Em sua tese de doutorado, ao contrário, ele defende - no caso do pentecostalismo - que a sua expansão é resultado “do trabalho dos seus agentes religiosos, da organização denominacional e das atividades e estratégias evangelísticas implementadas por suas lideranças [...] de modo que o crescimento de cada igreja pentecostal depende da aceitação de sua mensagem e de seus serviços mágico-religiosos, de sua organização” (IDEM, p. 9). Esse é o argumento utilizado para desmontar a crença de que seriam os fatores externos (como acreditam as abordagens macrossociológicas) que determinariam a demanda por determinada religião; ao contrário, é a própria instituição religiosa que gera essa demanda ao ofertar serviços mágico-religiosos. Em outras palavras, “[...] a adesão religiosa sempre resulta da atividade proselitista do grupo religioso, uma vez que, por diferentes meios e artifícios evangelísticos, como a intensificação da oferta de bens de salvação mágicos, aproveitam as “ocasiões” propícias para abordar, cativar, persuadir e recrutar os descrentes”. Ou seja, antes mesmo da busca por resolução de problemas “aqueles que são atraídos e convertidos pelo pentecostalismo, ou que se dirigem às igrejas pentecostais [...] atendem a um apelo, um chamamento desse movimento religioso [...]” (IDEM, p.86).

A idéia é evitar determinismos sociais e econômicos, e procurar apontar (se houver) as relações causais entre os fatores endógenos e exógenos ao campo religioso (IDEM, p. 107). Um fator exógeno muito importante seria, por exemplo, o fim da aliança entre a religião oficial e o Estado. Desse episódio resultam “a desmonopolização religiosa, a liberdade e o pluralismo religiosos. Da liberdade e do pluralismo religiosos, derivam o afloramento e o recrudescimento da concorrência religiosa, a dilatação do ativismo dos agentes religiosos, o crescimento da oferta de novos produtos e serviços religiosos e, como efeito disso, a maior mobilização religiosa da população” (IDEM, p. 119).

Em síntese, estes são os posicionamentos teóricos a partir dos quais tem sido interpretado o crescimento de denominações como a umbanda e o pentecostalismo. Cremos que a discussão do tema proposto (mudança religiosa/migração) pode possibilitar uma melhor avaliação de seus alcances interpretativos.

Como se verá em outras partes deste estudo, não desqualificamos a importância dos fatores externos ao campo religioso que nele certamente operam – políticos, econômicos, sociais de uma maneira geral. No entanto, a análise que desenvolvemos partiu das atitudes individuais e dos percursos efetuados pelos informantes pelo campo religioso constituído. Isto é, nossa análise partiu do enfoque na esfera religiosa em si mesma, tal como vista por aqueles que nela atuam, para então, em um segundo momento, introduzirmos algumas reflexões sobre as relações outras (externas a esta esfera) e que com ela se relacionam de alguma forma. É claro que a pesquisa, assim conduzida, teve uma inspiração primeira, na ótica weberiana de análise dos fenômenos religiosos (WEBER, 1982, p. 309-410).

## 2 PERFIL

### 2.1 A AMOSTRA

Não é possível com os poucos informantes a que tivemos acesso nesta pesquisa representar toda uma população de migrantes. Um estudo representativo vai muito além do que podemos fornecer aqui em termos numéricos. Por outro lado, é sabido que optamos por um caminho diverso desse (como já dissemos na metodologia de pesquisa) já que a nossa intenção é trabalhar em termos qualitativos. E ao trabalhar com esta metodologia sabemos que quando se estuda um caso

o objetivo não é o de representar o mundo; basta a representação do caso. Aliás, um caso não pode representar o mundo, embora possa representar um mundo no qual muitos casos semelhantes acabam por se refletir [...] Em ambiências qualitativas, os critérios de seleção são critérios de compreensão, de pertinência e não de representatividade estatística [...] a seleção é um problema de focagem. As estratégias de seleção não se orientam para a constituição de amostras estatísticas, mas de *amostras estratégicas* que permitam atingir uma saturação informativa (PAIS, 2001, p. 109, 110, grifos nossos).

Entretanto, isto não nos impede de apresentar quantitativamente os dados, visto que já fora comprovado não ser possível caracterizar a pesquisa qualitativa unicamente pelo emprego de uma técnica particular de coleta de dados, podendo ocorrer de realizarmos “observações diretas, entrevistas e estudos de documentos e traduzir nossos resultados em termos quantitativos” (PIRES, 1997, tradução nossa). Ou seja, é preciso que estejamos atentos ao fato de que “tanto as pesquisas quantitativas quanto as pesquisas qualitativas estão abertas aos diferentes objetivos do pesquisador e podem participar plenamente a este fim” (IDEM, p.51).

Na metodologia experimental trabalha-se com a questão do que é recorrente, do que é semelhante para poder fazer comparações. Dessa forma não é possível perceber o singular, o específico, a particularidade que é o que nos importa aqui. A metodologia qualitativa é isso. E numa análise compreensiva como a que propomos é substancial trabalhar com o que é singular, com o que caracteriza o fenômeno, que dá a qualidade, que dá a diferença.

Não podemos falar em termos de representatividade nem de generalização, pois não estamos trabalhando em termos probabilísticos. O que fazemos aqui é estudar alguns casos – considerados suficientes para a ilustração que pretendemos - e ver o que eles nos mostram, o que eles permitem esclarecer em relação ao fenômeno da mudança de uma religião para outra.



Como já dissemos a nossa preocupação é com a constituição de “amostras estratégicas”, e podemos dizer que “neste sentido, a amostra do estudo pode considerar-se intencional”. E mais: “a relevância deste tipo de amostras não reside na pretensão de representação de uma população com o objetivo da generalização de resultados; em contrapartida, procura-se aprofundar o nível de conhecimento de realidades cuja singularidade é, por si, significativa” (PAIS, 2001, P. 110).

É claro que a metodologia qualitativa tem seus limites, mas é dentro desses limites que ela se movimenta e se justifica. Com isso, queremos esclarecer que mesmo tendo entrevistado 36 informantes consideramos pertinente traçar o perfil deles usando qualitativamente os números, mostrando o que eles significam em termos da análise do fenômeno da mudança religiosa.

Sabemos que aquele velho dualismo entre o racional e o experimental ainda existe e é representado pela oposição entre pesquisas qualitativas e quantitativas. Entretanto, sabemos também que “nem a primeira está isenta de quantificação nem a segunda prescinde de raciocínio lógico” (PEREIRA, 2001, p.25).

Por fim, o fato é que não consideramos de todo descartada a possibilidade de colocar dados numéricos como forma de visualizarmos algumas questões e propormos discussões pertinentes. Sabemos que com esses dados não podemos ir além do que permite uma pesquisa qualitativa, porém, com eles é possível lançar questões a serem refletidas.

## 2.2 O PERFIL SÓCIO-ECONÔMICO ATUAL DE MIGRANTES E NÃO MIGRANTES

Como dissemos anteriormente, o universo que analisamos é composto por um total de 36 informantes, divididos igualmente entre migrantes e não migrantes. Desse total de informantes 20 (vinte) são mulheres e 16 (dezesesseis) homens. Os quadros que seguem nos indicam o perfil desses sujeitos: características como sexo, idade, instrução, ocupação, cor, renda podem ser visualizadas nos 36 (trinta e seis) indivíduos. Entretanto, a interpretação do conteúdo das entrevistas – no que diz respeito a mudanças religiosas – será exposta nos capítulos 4 e 5.







**Quadro 2.3 – Informantes migrantes em relação às variáveis: Por que escolheu SP, Tinha familiar em SP, O que fazia antes de vir, deixou muitos familiares, frequência que se comunica com familiares**

Por que escolheu São Paulo	Mut./ Migr.	Tinha família morando em SP?	Mut./ Migr.	Que fazia antes de vir para SP?	Mut./ Migr.	Deixou muitos familiares na cidade natal?	Mut./ Migr.	frequência se comunica com os familiares	Mut./ Migr.
Parentes/amigos já residiam em SP	8	Sim	11	Trabalhava na roça	4	Toda família	13	Toda semana, por telefone	5
Oportunidades trabalho	3	Não	6	Trabalhava só em casa	3	Alguns	3	Só quando vai até sua cidade	1
Conseguir ter casa	1	S/I	1	Não trabalhava	2	S/I	1	Todo mês, por telefone	1
“ilusão”	2			Outros*	8	Não	1	Outros	2
Outros	4			S/I	1			S/I	3
								Por email, todo dia	1
								Sempre se comunica	1
								Telefone, carta	3
								Não se comunica	1
<b>Total</b>	<b>18</b>		<b>18</b>		<b>18</b>		<b>18</b>		<b>18</b>

Quadro 2.4 – Informantes migrantes em relação às variáveis: como foi recebido em SP, primeira impressão de SP, impressão atual de SP, maior problema para quem vem para SP, vida melhorou depois que veio para SP

Como foi recebida em SP	Mutante/Migrante	Primeira impressão de SP (respostas múltiplas)	Mutante/Migrante	Agora qual a impressão de SP? (Respostas múltiplas)	Mutante/Migrante	maior problema para quem vem para SP (Respostas múltiplas)	Mutante/Migrante	Vida melhorou depois que veio para SP?	Mutante/Migrante
Bem recebida	16	Medo/Assustado	4	Muito violenta	9	Não conhecer pessoas/solidão	4	Sim	13
Sentiu preconceito	2	Choque	2	Muito desemprego	2	Acreditar que vai encontrar um lugar maravilhoso	1	Não	5
		Gostou	4	Muito emprego	1	Ritmo de vida acelerado	3	Mais ou menos	3
		Novidade	1	Outros	2	Trânsito	3	Outros	1
		Perdido	3	Assusta/Dá medo	3	Violência	1		
		Distanciamento das pessoas	3	Muita correria/desgastante	3	Desemprego	4		
		Estranhamento	3	Gosta da cidade	5	Não ter moradia	3		
				Muita oportunidade	3	Falta de estudo	2		
						Outros	3		
<b>Total</b>	<b>18</b>		<b>18</b>		<b>18</b>		<b>18</b>		<b>18</b>

Quadro 2.5 – Informantes migrantes em relação às variáveis: O que não tem em SP que sente falta, sente falta da cidade natal, pretende voltar para a cidade natal, campo religioso na cidade de origem, religião a que pertencia lá

O que não tem aqui em SP que sente falta (respostas múltiplas)	Mut./ Migr.	Sente falta da cidade natal	Mut./ Migr.	Pretende voltar para cidade natal	Mut./ Migr.	Campo religioso na cidade de origem	Mut./ Migr.	A religião a que pertencia na cidade natal	Mut./ Migr.
Família	7	Sim	13	Sim	7	Só católica	4	Católica	18
Praia	3	Não	5	Não	9	Uma, além da católica	9		
Calma/ tranqüilidade	2			S/I	1	Duas, além da católica	4		
Amizades	1			Não sabe	1	“tem de tudo”	1		
Festas locais	1								
O verde, as frutas	2								
Liberdade	2								
Clima	1								
Nada	5								
<b>Total</b>	<b>18</b>		<b>18</b>		<b>18</b>		<b>18</b>		<b>18</b>



O QUADRO 2.1 apresenta um perfil de sujeito diversificado em relação à idade, mas que se concentrou um pouco mais entre os 30 e 49 anos, com mais mulheres que homens no universo contactado, o que reafirma algo que Mariano evidencia em sua tese de doutorado quanto ao fato de que “no Brasil, todas as religiões de conversão, ou seja, aquelas às quais os indivíduos aderem, voluntária e conscientemente, apresentam maior proporção de fiéis do sexo feminino” (MARIANO, 2001, p.38). Apesar de que num universo religioso de intensa mudança fica difícil falar em conversão.

A diferença alarmante entre os indivíduos que não concluíram o 1º grau e aqueles com superior completo talvez possa ser explicada pela grande quantidade de entrevistas que foram realizadas em uma favela (em torno de 10 entrevistas). Também, para contrabalançar, foram realizadas algumas entrevistas no meio universitário. O fato é que aqui trabalhamos com percursos tanto de sujeitos teoricamente bem instruídos (4) quanto daqueles que atingiram um nível precário de instrução (11). Existem também aqueles que se encontram no meio termo desses dois extremos: que variam do 2º grau completo ao superior incompleto (3).

Na variável cor tivemos uma participação maior de brancos (10) do que de pretos (1) e pardos (7). Em relação à renda familiar houve uma divisão que podemos dizer equilibrada (QUADRO 2.1), embora o grau de escolaridade da maioria esteja bem abaixo do patamar. O que indica que o grau de escolaridade não incide muito na situação econômica desses sujeitos, os quais parecem encontrar uma forma de contornar essa carência de escolaridade, visto que um número de (15) sujeitos se encontravam empregados no momento da entrevista.

Os migrantes com os quais mantivemos contato ao longo dessa pesquisa são na sua maior (13) parte proveniente do Nordeste do país (QUADRO 2.2), onde trabalhavam na roça e deixaram lá quase todos os familiares com os quais mantêm contato, principalmente por telefone (QUADRO 2.3). Esses sujeitos ainda dão continuidade à forte tendência de migrações do Nordeste para outras regiões do país.

Ou seja, apesar da desaceleração do processo migratório que teve início na década de 80, no caso da região metropolitana de São Paulo, que antes era tida como pólo de atração para os migrantes, manteve-se um “padrão migratório, dando continuidade à tendência de movimentos do Nordeste em direção ao Estado, especialmente para a Região metropolitana de São Paulo” (BAENINGER, 1997, p. 60). Em outras palavras, com o arrefecimento do fluxo migratório, este manteve uma continuidade, ainda que enfraquecida, até os dias atuais, ou seja, “houve uma ligeira diminuição, mas o padrão migratório não mudou, continuando ainda a tendência de movimentos do nordeste em direção ao estado, especialmente para aquela RM” (IDEM, p.60).



A maior parte deles veio com idade entre 12 e 30 anos (14). O motivo da migração reside principalmente na busca por trabalho (12) (QUADRO 2.2). Como veremos adiante apesar da questão econômica não ser mais a única influenciadora na decisão de migrar, ela continua mostrando-se importante neste processo.

Demos prioridade aos migrantes que vieram para São Paulo a partir da década de 80<sup>17</sup> - a fase em que a migração começa a cair visivelmente. A maior parte dos entrevistados vieram entre as décadas de 1980 e 1990 (QUADRO 2.2). E um número de (5) entrevistados vieram entre 1991 e 2000.

Entender por quais processos passa a sociedade brasileira ao favorecer mudanças na vida do “consumidor religioso” é de fundamental importância, principalmente quando se leva em conta que os indivíduos sobre os quais nos referimos - os migrantes - estão também insatisfeitos no espaço social em que vivem, procurando novas possibilidades em outros lugares. E a procura de novas possibilidades não está mais estritamente relacionada ao fator econômico. O QUADRO 2.3 visualiza um fato importante em trajetórias migratórias: ter família morando no lugar de destino é um fator importante no processo migratório. Os dados que apresentamos aqui mostram como motivos familiares ainda atuam na decisão de migrar: (8) dos entrevistados escolheram São Paulo por terem parentes que residiam nesta cidade. E, quando inquiridos se tinham familiares morando em São Paulo (11) deles responderam que sim (QUADRO 2.3).

O conhecido trabalho de Durhan (1973) que trata da migração para São Paulo foi um dos primeiros a abordar a importância de redes de parentesco como um fator relevante no ato de migrar, no sentido de que “o migrante passa a ser um contato entre a sociedade na qual se estabelece e a comunidade de origem” (DURHAN, 1973, p.135 e 137). Dessa forma acontece um movimento em que “familiares, parentes ou conterrâneos seguem-no na migração e o procuram para auxiliá-los a se estabelecerem na sociedade de destino [...] Quando o trabalhador se desloca à procura de emprego, segue as rotas que foram seguidas por parentes e amigos antes dele” (IDEM).

Perlman (1981) em “*O mito da marginalidade*” contesta a recorrente suposição de que os migrantes são “gente solitária”. Segundo a autora isso pode ser real em um contexto e não em outro. No Rio de Janeiro, por exemplo, fora constatado por Leeds que não é bem assim, visto que “[...] a migração ocorre dentro de um contexto social definido. Não apenas muitos

---

<sup>17</sup> Os estudos sobre religião e migração estavam normalmente associados à fase de intensa migração [décadas de 50, 60 e 70]. Nós nos propusemos a analisar a mudança religiosa dentro do novo contexto de migração [a partir da década de 80], onde esta tem um declínio visível.

migrantes vêm com outros, mas freqüentemente conservam laços estreitos com os lugares de origem; além disso, a maior parte dos migrantes têm amigos ou parentes na cidade, que podem ajudar durante o período inicial de adaptação” (LEEDS Apud PERLMAN, 1981, p. 39).

Ao tratar de noções como solidão e isolamento, Perlman (1981) deixa claro a sua não validade para os contextos migratórios. Contrariamente a essa noção, o processo migratório é realizado de tal forma a não deixar desamparado àquele que dele participa. Existem pontes de contato que propiciam a passagem de um extremo ao outro. Ou seja, as noções de solidão e isolamento não fazem jus à realidade quando associados indiscriminadamente à migração para a cidade grande, pois se encontra no processo migratório “muitas forças que representam amparo e continuidade” (PERLMAN, 1981, p. 101).

Nesta mesma direção, constatou-se em pesquisa realizada pela PRAD no período 1980/93, que outros elementos estavam também presentes, tornando a decisão de migrar mais diversificada e não mais vinculada apenas ao aspecto econômico, mas aos vários aspectos sociais, e ao individual - escolhas, alternativas, estratégias (ANTICO, 1997). A relação entre a migração e a pobreza não é mais o elemento central na análise dos processos migratórios como pregavam os clássicos que estudavam o assunto, atualmente “as questões ligadas às migrações vêm adquirindo maior complexidade, à medida que os movimentos e os perfis dos migrantes se diversificam” (IDEM, p.112).

Os outros fatores que influenciam os indivíduos a migrar – isso em relação aos movimentos interestaduais<sup>18</sup> segundo a mesma pesquisa realizada pela PRAD – e que representam mais da metade dos casos, são: familiares (35,2%), acesso a infra-estrutura e serviços (7,4%), conhecimento anterior do local (7,37%). Os motivos econômicos não deixam de ter um destaque neste processo, no qual representam 41,43% (IDEM, P. 105).

No recente trabalho *“sertanejos contemporâneos: entre a metrópole e o sertão”* Rigamonte (2001) nos coloca também a par dessa situação. Nesse estudo a autora faz referência à questão familiar ao evidenciá-la como uma forte influência em relação à migração: “o mais comum é rumar para São Paulo indo à casa de um parente ou amigo, o que facilita a chegada à cidade. Já nos casos em que toda a família se mudou para São Paulo, o processo se deu de forma tranqüila” (RIGAMONTE, 2001, p.91).

Perlman (1981), através de uma análise crítica do tema migração e dos vários autores que o abordaram, nos alerta quanto à importância dos fatores subjetivos na decisão de mudar.

<sup>18</sup> Na pesquisa realizada no bairro do Cambuci, apenas 18% dos migrantes mutantes são provenientes de movimentos intraestaduais. Sendo que, a maior parte deles (82%) eram de movimentos interestaduais.

Como, ao contrário do que normalmente se pensa, as decisões individuais e as vontades desses sujeitos são as verdadeiras alavancas desse processo.

Recentes estudos empíricos desmentem a importância dos fatores de expulsão. Germani, por exemplo, não viu correlação entre o grau de pobreza rural e a tendência para o deslocamento. Acredita, todavia, que ‘fatores subjetivos são filtrados pelas atitudes e decisões dos indivíduos... A migração rural-urbana, portanto, não constitui um mero sintoma, um fato demográfico e uma reação a determinada pressão econômica, mas é expressão de uma mudança de mentalidade...’(GERMANI Apud PERLMAN, 1981, p. 96).

Martins (2002) discute a forma como a migração é vista e analisada atualmente. Da maneira que é refletida acaba normalmente dando margem a conclusões que se afastam, e muito, dos sujeitos que a vivenciam e do por quê a vivenciam. Tratá-la como um problema social, por exemplo, é uma forma de deixar de fora aqueles que participaram de todo o processo. Isso é o que mais ocorre comumente já que “nós tendemos a ver as migrações como um problema social e ao fazer isso nós o definimos de fora para dentro. O nosso ponto de vista é um ponto de vista estranho em relação à realidade do próprio migrante e do próprio ‘excluído’, entre aspas, porque muitas pessoas que migram, migram porque decidiram *migrar; migram porque migrar era a melhor alternativa*” (IDEM, p. 128, Grifos meus).

Em relação a isso, Martins (2002) em “*A sociedade vista do abismo*” aponta para o fato do mau emprego do conceito de migração. É necessário que se reveja a postura normalmente adotada de pensar a migração apenas a partir da dimensão territorial e demográfica, já que “os problemas que aparecem não são relativos à migração de um lugar a outro, mas são relativos aos empecilhos à migração de uma posição social a outra no interior da sociedade. É o estreitamento das possibilidades de ascensão social” (MARTINS, 2002, p.133).

Além do mais, os estudos demográficos e econômicos acabam por não evidenciar de fato a totalidade das pessoas que estão envolvidas no processo migratório, pois eles tratam do número de pessoas que migram, individualizam os migrantes e escamoteiam as unidades sociais efetivamente envolvidas no drama de migrar: como as famílias e as comunidades. Por isso, “[...] *é necessário pensar como migrante não apenas quem migra, mas o conjunto da unidade social de referência do migrante que se desloca [...]*” (IDEM, P. 142 E 145, Grifos do autor). Dessa forma o autor acredita que estamos frente a um novo tipo de população, que são “o das vítimas da migração insuficientemente ou patologicamente assimiladas pelas sociedades de destino” (IDEM).

Interessante que esses dados nos põem a refletir bastante antes de querer considerar um hipotético impacto da migração e a paralela adesão a uma religião, qualquer que seja.

Quanto a isso, Novaes (1985) fez algumas ressalvas pertinentes, a serem pensadas cuidadosamente, no seu livro *“Os escolhidos de Deus”*.

a literatura especializada em “pentecostalismo” enfatiza muito o fato de que na composição das igrejas pentecostais haja predominância de migrantes, em especial de migrantes nordestinos. Um primeiro ponto a discutir diz respeito à própria categoria “migrante”. Muitas vezes – baseados em definições oficiais – os autores consideram migrantes todos aqueles que não nasceram na cidade em que moram. Assim, são classificados como “migrantes” os crentes que vivem até dezenas de anos fora da terra natal, mesmo que tenham se convertido recentemente. Isto torna a relação pentecostalismo-migração bastante discutível. Porém, mesmo aceitando como verdadeira a idéia de que muitos se filiam às igrejas pentecostais como uma estratégia de sobrevivência na cidade grande, é preciso atentar para o movimento inverso: há aqueles que já viajam *crentes* e que tem na filiação religiosa uma rede de apoio importante para alcançar seus objetivos (NOVAES, 1985, p.122).

Ou seja, é preciso ter cautela ao falar em migrantes perdidos que tem na religião uma forma de substituição, pois além da possibilidade de não terem se convertido em função da migração em si, as próprias denominações religiosas poderiam muito bem desempenhar o papel daqueles parentes que facilitam o processo migratório (IDEM). É o caso que nos preocupou durante a atual pesquisa, onde fomos levados a procurar saber quando, a partir da migração, havia ocorrido a mudança religiosa. Só nos interessou de fato os casos em que a mudança religiosa ocorrera após a migração.

Outro fator que pesou no critério de escolha dos migrantes foi o fato de se haveriam migrações intermediárias por cidades menores antes de chegar na metrópole. O QUADRO 2.2 remete a essa questão. Aí é possível ver que a maior parte dos migrantes (13) que entrevistamos vieram direto para São Paulo. Mariano (2001) - ao fazer uma análise crítica de como os autores funcionalistas abordaram a questão, por exemplo, do crescimento do pentecostalismo relacionado ao processo migratório - refere-se a este propósito e retoma esta discussão afirmando que além de redes de parentesco e amizade “parte considerável dos migrantes já possuía ampla experiência urbana, tendo vivido em uma ou mais cidades de pequeno e médio porte antes de migrar [...]” (PAGE, 1984, 125, 135-136 apud MARIANO, 2001, P. 65).

No QUADRO 2.5 que descreve o campo religioso na cidade de origem e apresenta a religião de socialização dos entrevistados, podemos perceber que apesar de rompido o monopólio católico e a mercê de uma diversidade religiosa, a tendência é o catolicismo manter-se firme, o que evidencia mais uma vez que o seu já conhecido caráter “rural” ainda persiste, sendo o Nordeste a região mais católica do país (PIERUCCI E PRANDI, 1996). No último censo realizado pelo IBGE informações a este respeito foram trazidas para análise, mostrando que numa perspectiva histórico-cultural “parece significativo que os estados mais



católicos pertencem ao Nordeste árido, do interior [...], aqui é o catolicismo popular tradicional, o grande obstáculo à penetração de protestantes ou de outras religiões ‘modernas’” (ANTONIAZZI, 2003, p. 75-80). Ou seja, enquanto as religiões de conversão são preponderantemente urbanas, o catolicismo possui perfil “levemente mais rural” (MARIANO, 2001, p.42).

Apesar da visibilidade desse fato outro quesito deve ser levado em conta: freqüentar uma determinada religião também está relacionado a não se ter um outro tipo de opção, ou seja, à ausência de uma diversidade religiosa. É o que nos diz uma informante (I13) - da pesquisa do Cambuci - quanto ao fato de ter freqüentado a igreja católica até determinada idade: “[...] eu gostava na época, também não tinha outra religião, era só a católica”. Como é possível perceber no QUADRO 2.5 a totalidade dos migrantes tinham a católica como religião de origem e quando inquiridos sobre as opções de religião na cidade natal a resposta de (9) dos entrevistados é de que havia uma outra religião além da católica. A questão sobre o monopólio e o pluralismo religioso já foi amplamente discutida na sociologia da religião e ainda continua a ser pertinente a sua reflexão em contextos variados e em temas distintos. Falaremos a respeito do pluralismo religioso nos próximos capítulos.

É possível perceber aspectos contraditórios relativos aos resultados da migração na visão do próprio migrante. Este ao mesmo tempo em que veio para a metrópole em busca de uma vida profissional melhor, e dá um saldo positivo a isso quando muitos afirmam que a vida melhorou depois que vieram para São Paulo (QUADRO 2.4), assim mesmo, por outro lado, muitos deles afirmam sentir falta da cidade natal, e de encontro a isso ainda afirmam que não pretendem voltar para lá (QUADRO 2.5). Afirmam terem sido bem recebidos quando chegaram e que a vida melhorou depois que vieram para São Paulo (QUADRO 2.4), entretanto apresentam um rol de coisas negativas para quem vive em tal metrópole (QUADRO 2.4), e um outro rol de coisas que ela (a metrópole) não tem e das quais sentem falta (QUADRO 2.5).

A partir destas contradições seria interessante nos valermos mais uma vez do estudo de Perlman (1981), o qual traz à tona a abordagem psicossocial de Robert Park para pensarmos o processo migratório a partir do termo *marginalidade*. Segundo este autor, o marginal seria como um “híbrido cultural”, ou seja, um indivíduo que compartilha de culturas de povos distintos “sem jamais se decidir a romper, mesmo que lhe fosse permitido, com seu passado e suas tradições, e nunca aceito completamente, por causa do preconceito racial, na nova sociedade em que ele agora procura encontrar um lugar. É um indivíduo à margem de

duas culturas e duas sociedades que nunca se interpenetraram e fundiram totalmente” (PARK Apud PERLMAN, 1981, p. 131).

Em vista disso, a autora critica a velha dicotomia rural-urbano, a qual ela descreve como um “mito que há muito tempo permeia a literatura sobre a cidade e os cortiços em geral”. Segundo a autora este comportamento rural é pouco evidente e não confirmado em estudos que realizara em favelas do Rio de Janeiro, “ao contrário de hipotéticos *tradicionalistas*, eles possuem altos níveis de secularização, flexibilidade cognitiva e empatia” (PERLMAN, 1981, p. 183).

Em função de complicações como estas, Leeds (1978), ao contrário dos demais autores que se valem do conceito de comunidade, o qual é “usado para designar as etnografias de lugares específicos” considera mais viável o uso de outro conceito: o de localidade, o qual “refere-se, no contexto das distribuições geográficas, aos loci de organização visivelmente distintos, caracterizados por coisas tais como um agregado de pessoas mais ou menos permanente ou um agregado de casas [...]” (LEEDS, 1978, p. 31). O uso do termo localidade parece mais viável por voltar-se mais para uma questão empírica do que de definição propriamente dita, o que nos isenta da obrigação de “postular uma unidade mínima ou máxima de organização como a comunidade”. *Assim é possível ser neutro com relação ao tipo de interação que possa vir a existir entre os indivíduos (grifos meus)*.

As interações duradouras e cotidianas e as relações personalizadas de todos os tipos são predominantes, mas não exclusivamente interações de localidade. Deve ser observado, todavia, que a definição não sugere que todas as relações em localidades são desse tipo, mas podem ser de tipo impessoal e secundário. Na verdade, a definição tenta ser neutra a este respeito, para que a natureza das relações se torne mais uma questão empírica do que de definição [...] (IDEM, p. 32).

Essa parece uma saída razoável para que não fiquemos presos à rigidez de conceitos, podendo ao contrário trabalhar de forma maleável com eles e, a partir da realidade que nos é dada, chegar a alguma conclusão coerente.





Com relação ao perfil sócio-econômico do não migrante, os dados referentes ao QUADRO 2.6 nos dizem o seguinte: os não migrantes com os quais tivemos a oportunidade de realizar essa pesquisa são pertencentes, na sua maior parte, à faixa etária que varia dos 20 aos 39 anos, se distribuem igualmente em 9 (nove) indivíduos do sexo masculino e 9 (nove) indivíduos do sexo feminino. A maior parte deles possui o 2º grau completo (7) e é de cor branca (15); 9 (Nove) deles tem renda superior a R\$1.200,00. Isso talvez se explique, contrariamente ao que aconteceu em relação aos migrantes, pelo fato de muitas entrevistas terem sido realizadas no meio universitário.

### 3 OS DISCURSOS RELIGIOSOS

Nos discursos, o que define migrantes e não migrantes é o modo como eles fazem a acomodação de traços diferenciados (a atitude mágica e a atitude valorativa) na sua relação com o sagrado. Esta acomodação é muito parecida em ambos os casos de modo que o mais apropriado aqui seria falarmos num “homem religioso” de modo geral do que propriamente, nos esforçarmos em destacar distinções (significativas), já que os sujeitos desse estudo se caracterizam não só por diferenças, mas possuem também uma semelhança de atuação ante o transcendental.

#### Quadro 3.1 - Os mutantes religiosos segundo a relação estabelecida com o sagrado

<b>Mutantes religiosos paulistanos (perfil religioso)</b>	
<b>Papel da religião</b>	Solução de problemas materiais e redenção
<b>Entraves à adesão religiosa</b>	Rigidez Doutrinária
<b>Disponibilidade para mudanças</b>	Liberdade para mudanças religiosas (ancoradas em frases como “cada um vai colocar a sua fé onde quer”, “onde acha melhor”, “onde tá dando resultado”, “onde se sente bem”)
<b>Legitimação da busca religiosa ambígua</b>	Forte a idéia de que em todos os lugares é possível se encontrar Deus (a justificativa reside na frase “Deus é um só”)

O que aparece com clareza nos discursos são sujeitos que misturam dois estilos de conduta. Através de um certo relativismo religioso, o qual ancora-se em argumentos como “Deus deu livre arbítrio” e, principalmente, “Deus é um só”, eles irão atuar nos dois extremos do campo religioso, assimilando concomitantemente as posturas ritual-mágica e voltada para valores. Esse fato nos mostra que “mesmo quando há convicção ético-doutrinária por parte do religioso, a busca de proteção contra as mazelas da vida material e psicosocial continuam atuando” (NEGRÃO, 2001). As falas de alguns entrevistados – que serão trabalhadas no próximo capítulo - estarão a mostrar bem isso que acabamos de afirmar.

### 3.1 DOIS EXTREMOS QUE MOVEM OS DISCURSOS

Na tipologia Weberiana a possibilidade de mesclas é um dado, tipos puros não são encontráveis na realidade. Os sujeitos aqui analisados comportam esse tipo de mescla, ou seja, abarcam dois extremos, duas atitudes distintas (as quais Weber já nos apresentara): a tradicional-ritual-mágica - com objetivos materiais mundanos - e a ética - postulante de sentidos. Eles são deste segundo tipo, sem deixar de ser do primeiro.

Estamos tratando de uma acomodação de duas racionalidades: uma racionalidade voltada para valores em si e uma “racionalidade mágica”. Ou seja, têm-se aqui questões religiosas que tocam na magia e que são conduzidas a partir de uma lógica do ponto subjetivo, de manobras. Para Weber é característica das religiões tradicionais (mágicas, ritualistas, não éticas) esta atitude de busca da religião para que “vós bem e vivas longos anos” (WEBER, 1994, p. 298). A atitude desta religião é mundana, materialista ou dirigida à economia, como Weber dizia.

Weber atribui uma racionalidade à magia e à ação tradicional que a ela se vincula. Nos escritos de *Economia e sociedade* - especificamente os que tratam da religião - podemos ver que essa caracterização fora realizada pelo autor no momento em que ele afirma que “a ação religiosa ou magicamente motivada é, ademais, precisamente em sua forma primordial, uma ação racional, pelo menos relativamente: ainda que não seja necessariamente uma ação orientada por meios e fins, orienta-se pelo menos, pelas regras da experiência” (IDEM, p.279). Entretanto, embora a magia também seja dotada da sua racionalidade específica ela “não porta racionalidade teórica, nem sistêmica, mas sim prática [...] uma racionalidade subjetivamente significativa só enquanto vem encarada e avaliada de modo avulso, desconexo, desconjuntado” (IDEM, p. 60).

Não se trata tão-somente de uma racionalidade com relação a valores: não se busca a redenção apenas mediante a salvação da alma, da fidelidade ao Deus, do comportamento ético irrepreensível. Ao contrário o que se tem em vista é “este mundo, este lado [...] o lado de cá, o Aquém. É neste mundo, afinal, é nesta vida que, segundo Weber, estamos todos ‘religiosamente’ interessados.” (PIERUCCI, 2001, p. 61)

Relembrando o que nos diz Weber em relação ao processo de racionalização, só no Ocidente onde a religião, ou melhor, o ascetismo religioso passa de um processo extra mundano e ritual para se tornar intramundana e ética é que, pela primeira vez, fora possível

introduzir a ética na vida dos homens. E é, pois, justamente através da ética da convicção, que está por trás das religiões de salvação, que se dá início à primeira *idéia* que introduzirá “a vinculação ética do indivíduo a um cosmos de ‘deveres’ que tornam seu comportamento previsível” (IDEM, p. 298) e racionalmente conduzido.

Era necessário atribuir um sentido homogêneo à vida do ponto de vista dessas religiões, e em função desse sentido, o homem, através de seus comportamentos, poderia alcançar a salvação. Muitos dos mutantes religiosos que estudamos estão em busca disso, mas atrás de visões de mundo que lhes sejam eficientes, driblando essa regra ética e voltando, assim, a se aproximar das diversas formas de magia existentes.

Não se trata, por outro lado, de indivíduos com atitudes meramente mundanas (como é o caso da “racionalidade tradicional”). Esta é uma ação tradicional porque ela é feita de expedientes da tradição mágica e eles não são religiosos, pois no religioso o valor passa a orientar a sua vida e não necessariamente para fins mundanos, mas para fins extramundanos.

Como já fora alertado por Weber, os tipos, além de serem fluídos, dificilmente são um retrato da realidade; e nem esta não os reproduz tal e qual. Estamos, na verdade, diante de uma realidade multifacetada, um caso a meio caminho entre os dois tipos de racionalidade (a voltada para valores e a tradicional).

Não estamos com isso querendo introduzir um novo tipo de racionalidade a partir dos tipos puros de Weber (o que seria um equívoco do ponto de vista metodológico), pois bem sabemos que isso que constatamos é uma característica do real que envolve elementos díspares dos tipos que são puros. O empírico não se confunde com o tipo, ou seja, o tipo não é encontrável empiricamente.

A vida religiosa nos entrevistados demonstra claramente uma interpenetração, uma mescla de várias racionalidades que Weber já havia pontuado. Tomamos os conceitos weberianos para analisar a realidade o que não significa que a realidade tenha que se enquadrar plenamente nesses tipos. Aliás, ela nunca vai se enquadrar, ela vai apresentar aspectos às vezes contraditórios (aparentemente contraditórios), e o que faremos aqui será justamente mostrar como, nos casos aqui analisados, ocorre a acomodação desses traços diferenciados.

Estamos falando de indivíduos com atitudes que têm como componentes elementos das duas formas de racionalidade às quais Weber se reporta. Mas não podemos nos esquecer que é um dado da própria perspectiva weberiana que a realidade é assim, essa separação é

uma separação analítica, é uma separação metodológica, instrumental para a interpretação do real. O tipo é um instrumento de medida para vermos até que ponto o real se aproxima ou dele se distancia.

Se assim é, isso significa que do ponto de vista weberiano a possibilidade dessas mesclas é um dado. O próprio Weber afirma que a transição de um tipo para o outro é fluida. Aliás, a palavra que o Weber mais usa é fluidez para mostrar que é difícil perceber-se quando uma coisa deixa de ser uma e passa a ser outra. Tanto que quando o autor constrói os tipos ideais ele afirmará que “historicamente nem sempre tem sido assim” e dará alguns exemplos históricos em que as mesclas ocorrem.

### 3.2 MANOBRA: A ACOMODAÇÃO DA ATITUDE MÁGICA E DA ATITUDE VALORATIVA

Na atitude mundana da magia, apesar de os meios utilizados pelos religiosos serem irracionais eles são conduzidos racionalmente, ou seja, na movimentação entre o mágico e o valor tem o que denominamos de “manobra”. Dessa forma, é possível afirmar que a racionalidade mágica contém elementos da racionalidade com relação a fins. Ou seja, “a ação mágica tem, do ponto de vista (subjetivo) de quem a executa e pratica, uma forte característica (intramundana) de racionalidade com relação a fins (intramundanos)” (PIERUCCI, 2001, p. 60).

No real tem-se a irracionalidade presente também em situações onde o que predomina é a razão ou um tipo de racionalidade. Ainda que Weber fale da coexistência da relação de tipo comunitária e da relação de tipo societária, sem dúvida quando fala da civilização ocidental, do capitalismo ocidental, ele deixa claro que há predominância da ação racional com relação a fins enquanto forma típica de relação.

Não estamos trabalhando aqui com a religião tribal, com a religião tradicional num passado, afinal de contas “não somos mais uma tribo. A metrópole dispersa, diversifica, dá opções, abre oportunidades. Muitos são os possíveis objetos de lealdade” (PRANDI, 1991, p. 218). Estamos trabalhando com a vinculação que existe, no presente, entre questões religiosas que dizem respeito a um mundo mágico, que tocam a questão da magia, mas buscadas



racionalmente. Ainda que a relação entre a magia e o resultado procurado seja uma relação externa, a magia é buscada intencionalmente com vistas à obtenção de um determinado fim.

Por conta de tudo o que foi dito anteriormente consideramos que “manobra” é o termo mais adequado para designar uma situação como a que pretendemos descrever. Manobras religiosas possibilitam que falemos de questões relacionadas a um mágico que passam pela racionalidade com relação a fins.

### 3.3 DUAS FACES DE UMA MESMA MOEDA

#### 3.3.1 Magia e religião

Apesar da possibilidade de manobras pontuais, estas se realizam dentro dos limites de duas variâncias do campo religioso: a magia e a religião. Algo que abarca todas as manobras são essas duas formas de se relacionar com o sagrado. É por meio delas que as manobras se realizam, e isso acontece muito em função de algo que já mencionamos em outro momento: o relativismo religioso. Este é colocado em prática porque *Deus além de ser um só, deu livre arbítrio aos homens*.

#### **Relativismo religioso: não divisor de águas**

*Mas o demônio não existe real. Deus é que deixa se afinar à vontade o instrumento, até que chegue a hora de dançar. Travessia, Deus no meio (Guimarães Rosa, Grande sertões: veredas)*

Assim como na pesquisa de Negrão (2001) que constatou neste tipo de discurso a justificativa do movimento interno às religiões protestantes, encontramos sujeitos que também se comportam de forma semelhante, mas que vão além do campo protestante. Eles irão lidar com tal discurso de forma mais abrangente. Dizer que *Deus é um só* não significa apenas uma abertura para circular no campo protestante, muito mais que isso o que vemos é uma justificativa que torna viável o trânsito por todo e qualquer tipo de crença. Esses

sujeitos visualizam como atualmente é feita a parceria entre magia e religião e como (ao contrário do que se possa pensar) ela ocorre sem que haja confusão alguma. O que vemos aqui são identidades porosas (SANCHIS, 1997) que articulam ao mesmo tempo duas coisas distintas - a busca de redenção e a resolução de problemas do cotidiano<sup>19</sup>. Neste tipo de religiosidade há “um interesse pragmático na origem do sentido religioso. A orientação mágico-religiosa recomenda um intercâmbio ritual assíduo e constante com os seres sagrados, porém, de modo especial, com aqueles ‘comprovados’ como milagrosos (virgem, santos, *animitas* milagrosas). Tudo isso para que ‘tudo te corra bem e vivas longos anos sobre a terra’” (Weber, 1964: 328) (PARKER, 1996, p. 282).

Os sujeitos do nosso estudo podem ser considerados - ao contrário de filhos do racionalismo Ocidental - como sendo filhos da cultura “hemiderma”<sup>20</sup> latino-americana da qual fala Parker (1996). Uma cultura que se constitui por identidades porosas, que facilmente entram em contato umas com as outras, não de forma impositiva, mas de modo a se interpenetrarem. O racionalismo ocidental e a exclusividade da sua racionalidade ética não têm vez frente à religiosidade latino-americana e ao seu racionalismo “hemidermo”, o qual não se contenta com o que lhe é imposto e busca nas suas raízes um complemento simbólico substantivo. Um racionalismo ao modo de ser da religiosidade popular, onde através de um “maior distanciamento do complexo mecanismo de racionalidade formal [...] o mágico aparece como solução alternativa” (ELETA, 2000, p.130, 131). E nem por isso é um racionalismo que está isento de coerência, mas pelo contrário, “se afirma na transcendência, e não num agregado de superstições e de magia” (PARKER, 1996, p. 165).

Essa nossa cultura que alia o tradicional ao moderno favorece também, no âmbito da religião, idêntica transformação. Ao fazer com que o sagrado abarque formas opostas sem com isso se tornar algo contraditório para os sujeitos que a ele recorrem tem-se “um percurso de transformação para uma outra concepção de religião que não se contrapõe necessariamente, ao mágico: ambos podem agora completar-se ou tornar-se uma só coisa” (ELETA, 2000, p. 145).

A fé religiosa que vemos ser colocada em prática pelo mutante religioso é uma fé própria da criatividade desses sujeitos os quais não se deixam podar pelo “politicamente

<sup>19</sup> A reconstrução dos dois lados da ambigüidade que molda os sujeitos aqui analisados - o lado mágico e o lado valorativo - faremos no próximo capítulo (*Manobras para o além e Manobras para o aquém*). Através dos relatos realçaremos bem as peculiaridades de cada uma delas.

<sup>20</sup> Cultura que estabelece um diálogo entre o tradicional e o moderno.

correto” da racionalidade ética Ocidental. É uma fé que, é claro, se alimenta dessa racionalidade que a ela se impõe, mas que, no entanto, não se deixa dominar por ela. Toma para si os contornos dessa outra racionalidade, mas não se deixa capturar inteiramente por ela, vai costurando, tecendo significados que não só se alimentam dessa racionalidade dada, mas que vão além dela. Um além que não é futurístico, ao contrário é saudosista: remonta a um passado encantado.

Além do campo de práticas e dos fatores estruturais favoráveis à reprodução do sentido religioso, há uma racionalidade popular, diferente da ocidental, na qual habita, se encobre e se retroalimenta a fé religiosa. A religião, como fator determinante na conformação dos padrões culturais que orientam e normatizam essas práticas, se reproduz por uma virtude própria e característica da mentalidade coletiva do povo. É o que chamamos o *sincretismo da mentalidade popular* [...] (PARKER, 1996, p. 305)

Ou seja, reviver esse passado nostálgico é ir além de fronteiras limitantes do simbólico, fronteiras que se construíram ao longo de milênios. Essas mesmas fronteiras foram agora colocadas abaixo e no lugar delas construiu-se algo como uma “colcha de retalhos” que é feita de pedaços de racionalidades diversas, cada uma não menos importante que a outra, de cada uma depende a existência da outra, pois umas se costuram nas outras para formar a “colcha simbólica”.

Estariamos falando em reencantamento? Aquele conceito polêmico que de uns tempos para cá tem sido muito discutido? Seria o momento de arriscar-se e supor tal “heresia”? Muitos não concordam e ficamos então sem saber se reencantamento é um conceito em Weber ou um conceito contra weber. Pierucci (2001) faz críticas aos defensores de um possível reencantamento, pois eles cometem o erro de associar a noção de secularização à de desencantamento do mundo pela religião. O que conduz ao grave erro de associar desencantamento à perda de religião e, portanto, reencantamento como a volta do sagrado no mundo modernizado, científico. Para Pierucci (2001) isso é contra weber, contra o verdadeiro significado de desencantamento em Weber e, ademais, coloca o fim da religião na boca de Weber.

O desencantamento como o afastamento, o controle, a superação da magia. É nesse sentido que a realidade não mente e é nesse sentido que nos sentimos à vontade para dizer que não houve desencantamento, ou ainda, que esta não é uma desmagificação que implicou no fim da magia. Visto que no Brasil o que vemos é uma religião solta, sem amarras, que se alimenta do extremo ritual mágico e do extremo religioso. É apenas nesse sentido que

Pierucci afirma que a reversão é possível, ou seja, apenas “enquanto se trata de desencantamento como remoção da magia da prática religiosa”. Como exemplo disso cabe lembrar que “do profetismo judaico ao protestantismo ascético a progressão em desencantamento não foi contínua [...]” (PIERUCCI, 2001, p. 167).

Não queremos contestar aqui o declínio do sagrado, sabemos que ele não tem a relevância que tinha em outros tempos, sabemos mais: ele nunca voltará a ser o centro em torno do qual a vida é conduzida e pensada. O progresso científico veio para desbancar essa centralidade e dificilmente será possível retroagir a tudo o que já aconteceu. Voltar atrás, sinceramente, sabemos que é impossível. Ou seja, “este regresso ao religioso não provoca qualquer regresso da influência das Igrejas; estas continuam em declínio [...] ninguém pode contestar o declínio do sagrado, mesmo que possamos inquietar-nos com a permanência ou o reaparecimento de crenças irracionais e de comportamentos mágicos” (TOURAINÉ, 1994, p. 254, 255).

Talvez a questão a ser pontuada para que possamos desfazer esse equívoco e, ao mesmo tempo, esclarecer o porquê de tamanha importância atual da religião, é que o sagrado que existe hoje não é o mesmo que existia anteriormente, pois “a velha religião fonte de transcendência para a sociedade como um todo foi estilhaçada, perdeu toda a utilidade. A religião que tomou o seu lugar é uma religião para causas localizadas, reparos específicos” (PIERUCCI&PRANDI, 1996, p. 273). Ou seja, não é possível falar em religião tendo como parâmetro àquela de um passado que não faz mais sentido ser reacendida, pois não existe mais. É outra a característica e a função da religião atualmente, e ela está submetida à existência de outras ordens de vida.

Por que então as religiões têm se mostrado mais fortes, têm se multiplicado? Quem sabe não seria uma reação, ainda que tardia, ao processo de desencantamento pela ciência? Nesta linha de pensamento seguem alguns autores, segundo os quais as brechas deixadas pelo mundo científico são tapadas através das religiões e de suas propostas tentadoras de serviços mágico-religiosos, ou seja “o sucesso da religião e a crise da sociedade são, assim, faces da mesma moeda, cuja medida é a própria crise da razão” (PIERUCCI&PRANDI, 1996, p.104).

se a religião parece dar um passo atrás, na verdade é a própria sociedade que se mostra incapaz de solucionar graves problemas de sua própria constituição. [...] as religiões de conteúdos éticos vazios ou acanhados, mas de repertórios mágicos robustos, acabam mostrando-se bastante aptas a florescer nesta sociedade problemática, atrasada e sem muitas esperanças confiáveis [...] O sucesso da religião e a crise da sociedade são, assim, faces da mesma moeda, cuja medida é a

própria crise da razão. Essas religiões que trabalham o mundo buscando seu reencantamento esbarram, contudo, no fato de que a sociedade, por mais frágil que se encontre, já incorporou, por assim dizer, os elementos fundamentais da modernidade, de tal modo que é impossível pensá-la desprovida de todo aparelhamento científico e racional que a sustenta (IDEM, p. 104)

Essa presença maciça da magia acontece muito em função do caráter maleável através do qual ela se difunde e se faz notar. Ela consegue se estender e avançar sempre mais, pois a sua própria natureza - que promove a abertura, a inovação - favorece uma tal situação: “o caráter flexível da magia permite-lhe ‘conviver’ e - por vezes - fundir-se com outras expressões culturais, garantindo assim a sua presença nos diversos setores do social e atravessando todo o tecido social” (ELETA, 2000, p. 123).

Ao falar da magia como fator de reencantamento muito temos a refletir sobre essa questão da parceria que é feita atualmente entre magia e religião. Estas não são mais percebidas de forma contraditória, ocorrendo de reconhecer-se a magia como um instrumento que reforça “o vínculo entre o fiel e o objeto de fé, estabelecendo entre esses dois uma relação mais direta” (IDEM).

Os sujeitos analisados aqui têm cercado o sagrado por todos os lados possíveis. Como forma de se abrigar das “tempestades” do dia-a-dia eles constroem o seu próprio “guarda chuva simbólico de proteção” (PARKER, 1996, p. 282), e este é confeccionado com muita criatividade e de forma a ser bem prático e útil.

A peculiar combinação de crenças poderia indicar que estamos na presença de uma visão do mundo segundo a qual o cosmo sagrado, habitado por espíritos e por almas, é uma espécie de ‘guarda-chuva simbólico de proteção’ frente às adversidades desta vida (IDEM).

Ou seja, o “casamento” - realizado pelos sujeitos que analisamos - entre coisas tão distintas como a racionalidade tradicional e a racionalidade voltada a valores é uma das formas de se atribuir significações as mais diversas possíveis à realidade, sem ser com isso contraditória. Ao mesmo tempo em que é “funcional”, essa atitude dá respostas às questões existenciais desses sujeitos. Do que mais eles precisariam?

### 3.3.2 Nos limites da teoria e da realidade

Uma forma de melhor entendermos essa relação inseparável entre magia e religião, essa complementaridade que existe entre as duas (e que é algo bem antigo, que data de tempos passados em que a fluidez entre elas já era um fato recorrente) - atualmente vivenciada sob a



forma de um relativismo religioso - talvez seja fazendo uma reflexão de como essas duas categorias vem sendo pensadas ao longo dos tempos. Para isso devemos inevitavelmente recorrer às teorias que lidaram com essa temática.

Discutir acerca de magia e religião num campo religioso pluralista como o brasileiro pode trazer esclarecimentos de grande importância para que possamos entender aonde realmente se travam, se é que isso acontece, os limites entre uma e outra nos percursos religiosos dos sujeitos aqui analisados. Por isso, a partir da leitura e análise da magia e da religião sob a perspectiva de autores clássicos como os que abordaremos a seguir, é possível deixar em aberto essas categorias para uma análise voltada para a nossa realidade e os sujeitos que nela atuam. Poderemos perceber em que medida as noções desses autores sobre a magia e a religião se aproximam da realidade dos nossos sujeitos.

Uma discussão interminável sobre a relação entre a magia e a religião se desenvolveu ao longo de décadas por vários estudiosos e ainda está em andamento até hoje sem sequer avistar a possibilidade de consenso entre as inúmeras vertentes de pensamento. Tudo isso ainda acontece devido a algo, que Weber em seus escritos indicara, que é a fluidez das distinções entre essas duas categorias. Até hoje não se conseguiu desenhar uma fronteira realmente sólida que coloque cada qual em seu devido lugar e dispense, portanto, um rol tão imenso de confusões. Os conflitos se estabelecem não apenas quanto à importância de cada uma no sentido de qual originou qual, mas também quanto à quais seriam de fato as funções sociais de cada uma.

Na visão durkheimiana<sup>21</sup>, por exemplo, a crença religiosa supõe classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens representam em sagradas ou profanas. Os ritos entrariam em cena, a partir dessa diferenciação sagrado/profano, com a função de determinar, através dos *interditos*, como o homem deveria se comportar perante o sagrado, seja ele o fasto ou o nefasto. Duas coisas sagradas de espécies diferentes, entre as quais existe uma relação de incompatibilidade e inconveniência – que independem daquilo que há de essencial na idéia de sagrado. No entanto, apesar da incompatibilidade que as distancia, um ponto comum as aproxima: ambas se afastam do profano. Entretanto, por elas possuírem a mesma natureza fica difícil demarcar a fronteira que as separa, o que não possibilita a exatidão do estado em que os

---

<sup>21</sup> Emile Durkheim. *As formas elementares de vida religiosa: A sistema totêmico na Austrália*. São Paulo, Editora Paulinas, 1989.



fiéis se encontram. A linha divisória que passa entre elas é tão tênue que pode ocorrer, até mesmo, que uma coisa impura se torne santa ou o contrário, sem que para isso mude de natureza, mas através de “simples modificação das circunstâncias exteriores” (DURKHEIM, 1989), e é nisso que se situa a *ambigüidade do sagrado* segundo o autor.

É nesse ponto que podemos falar de magia e religião como sendo os dois extremos do sagrado. A religião seria o fasto e a magia o nefasto. Essa passagem do impuro (magia) para o puro (religião) fica clara na moralização das religiões da qual fala Weber. Na pluralidade religiosa atual talvez pudéssemos dizer que se muda um pouco essa direção: ocorrendo a passagem do puro para o impuro, o qual contesta a ordem existente, ou seja, contesta o sagrado estabelecido, por isso ela é vista como sendo o outro lado do sagrado, o sagrado impuro. Aqui se apresenta uma questão de natureza e não de grau, pois não existe sagrado mais ou menos sagrado, mas, segundo Durkheim, sagrados com características diferentes. Ao contrário do sagrado fasto e nefasto que podem se comunicar, na relação do sagrado com o profano é impossível um entrar em contato com o outro sem se modificar, principalmente de se profanar o sagrado. E é no contato entre esses dois mundos que a oposição fica mais clara.

Em vista disso, Durkheim (1989) afirma que temos a prova suficiente de que essas duas categorias não são separadas, ao contrário são “duas variedades de um mesmo gênero que compreendem todas as coisas sagradas” (DURKHEIM, 1989). E o que explica o paradoxo de sentimentos tão diversos próprios ao fasto – um mesclado de respeito, amor e reconhecimento – e ao nefasto – um mesclado de temor com terror – terem a mesma natureza, a mesma força e contagiosidade, serem ao mesmo tempo conflitantes e se transformarem uns nos outros, é o fato de terem origem comum, que é a sociedade (que é ela própria o sagrado).

Para Weber, em certo sentido, a distinção entre magia e religião tem uma certa fluidez, na medida em que parece ocorrer que uma (a religião, na figura do profeta) deva a sua existência à outra (a magia). Pois, teria sido esta última que haveria fornecido ao profeta uma confirmação carismática (mágica) necessária para que alcançasse autoridade. Entretanto, essa legitimação do profeta a partir de um carisma mágico teria sido apenas um meio utilizado por ele para alcançar o seu reconhecimento, sendo que os objetivos da profecia em nada mais se assemelhariam à magia. Isso pode ser percebido principalmente, no que se refere a uma certa atitude econômica: nisto, principalmente, as duas categorias se esbarrariam, visto que a profecia, contrariamente à magia, é exercida gratuitamente. E é justamente aí que está a chave

do seu sucesso. Entretanto, acima de suas naturezas diversas fica evidente, por mais contraditório que possa parecer, uma fonte originária comum: o carisma.

Na sua forma primordial, a magia e, portanto, o carisma do mago estava orientado para este mundo, ou seja, segundo Weber para que “tudo te corra bem e vivas longos anos sobre a terra” (WEBER, 1994). Com isso percebe-se que estaria a magia em afinidade com ações cotidianas ligadas a um fim, as quais fariam com que a pessoa que agisse de modo mágico fizesse suas distinções tendo como parâmetro a maior ou menor cotidianidade dos fenômenos. Ao contrário a profecia se direcionava tendo como parâmetro a noção relacionada ao certo e ao errado, a um certo “sentido”.

Apesar de distintos entre si quanto à natureza dos seus objetivos e à forma como utilizam o carisma, o mago e o profeta possuiriam, entretanto, características comuns entre si quando comparados ao sacerdote, pois ao contrário deste não teriam a sustentação de um cargo, apenas o dom pessoal lhes proporcionaria força para agir. No entanto, a qualidade desse dom se diferenciaria entre eles, na medida em que o profeta seria entendido como o portador de um carisma superior ao do mago. E ainda, diferentemente deste, anunciaria através de revelações substanciais, uma doutrina religiosa ou um mandamento divino, visando direcionar o modo de vida, de modo a sistematizá-lo e racionalizá-lo, algo que se deu de forma duradoura, não visando apenas soluções imediatas, como é o caso da magia.

Outra característica muito importante que se instaura como um abismo, não só entre o sacerdote e o mago, mas também, entre o sacerdote e o profeta, é o saber específico, a doutrina fixada e a qualificação profissional que coloca o sacerdócio em clara oposição com os outros dois tipos que, ao contrário como já dissemos, se caracterizam pela utilização de dons pessoais (carisma). Os magos até possuem um saber específico, mas a natureza desse saber é bem diversa da que possui o sacerdote, na qual ocorreria um desenvolvimento de um sistema racional.

Em outra direção é possível colocarmos o mago e o sacerdote como possuidores de características comuns quando colocados frente ao profeta. Nas distinções que Weber elabora é possível perceber que o sacerdote e o mago podem ser denominados funcionários profissionais da fé, ambos se diferenciando apenas no seguinte aspecto: o primeiro utiliza sua profissão para influenciar deuses, enquanto o outro para forçar demônios. Os primeiros têm como característica pertencerem a uma empresa e a exercerem sua função de forma a responder aos interesses dos membros desta empresa, já os outros trabalham de forma

individualizada, como profissionais liberais. No entanto, assim como em todos os fenômenos sociológicos, Weber afirma que *essa oposição é bastante fluida*, pois apesar desses dois tipos serem unívocos, existe entre os seus extremos casos intermediários, podendo ocorrer que a oposição entre eles apesar de teoricamente nítida, na realidade se constitua de forma fluida. Já tudo o que o profeta faz, contrariamente a esses dois, é em função de uma vocação pessoal, e a missão que assume não é devida à atribuição por parte dos homens, mas ao contrário ela ocorre por meio de usurpação, mas é uma usurpação que se dá em virtude de revelação divina e para fins religiosos, e a sua propaganda visa se opor aos cultos extáticos.

Porém, essa maleabilidade entre as categorias se esvaece quando falamos na existência do culto, pois neste reside a particularidade do sacerdócio, a sua base e o que o distingue dos demais tipos. Sem ele não há o sacerdócio. Ao contrário, o mago e o profeta não necessitariam de tal requisito para sobreviverem. Ou seja, o culto impõe uma nítida delimitação que é a que mais claramente separa de fato o sacerdócio dos demais tipos.

Além da discussão feita por Durkheim e Weber outros autores também realizaram um exercício de reflexão sobre a magia e a religião. Apesar de não serem menos importantes eles serão tomados aqui sob o olhar analítico de Gurvitch (1968), autor que consegue sintetizar os diferentes pontos de vista ao mesmo tempo em que confecciona um diálogo crítico entre eles.

Para tanto, o autor pretende em um primeiro momento esclarecer os conceitos fundamentais de magia e religião, verificando a sua oposição, analisar a forma que cada uma atua no todo social, tanto de forma paralela como separadamente. Através desse encaminhamento ele procurará evidenciar até onde se estenderiam as conseqüências tanto dos conflitos como dos compromissos entre as duas. Nessa empreitada ele passará por autores como Frazer, Durkheim, Bérghson e Mauss.

Alerta-nos Gurvitch: a mistura da magia e da religião não quer dizer que tenham origem mesma, mas ao contrário mostram que nas lutas travadas entre ambas, elas poderiam ter se servido uma da outra. Ou seja, uma incorpora a outra, mas de forma subalterna, utilizando-a para a realização de seus propósitos. Nesse sentido, o autor questiona o que Frazer diz quanto à universalidade da magia e a particularidade da religião para provar a origem mágica da religião, o que para ele é algo discutível, na medida em que essa pretensa universalidade da magia explica-se pelo seu caráter difuso, descentralizado; já a particularidade da religião seria explicada pelo caráter revelado dos seus dogmas.

As conclusões a que Gurvitch chega são como uma resposta às diversas linhas de pensamento que o precederam. Em primeiro lugar, algo primordial que o autor sustenta: o maná é próprio da magia e o sagrado ou divino próprio da religião. Esse é um primeiro passo. O maná age sobre todos os seres do mesmo nível ontológico, não é privilégio de alguns, todos os seres o possuem, ele é imanente aos seres, confraterniza com estes podendo assim ser comandado. O maná enquanto força pode ser pessoal ou impessoal, entretanto, dependendo dos indivíduos dos quais emana pode ser coletivo ou individual. Ele não é posse de nenhum ser, pode estar ou deixar de estar nesse ser, pois é independente, autônomo. E finalmente, o maná nada tem a ver com o sagrado, pois não implica obediência e submissão nem traz a salvação, é uma força sobrenatural imanente, não é superior aos seres que o manejam. Ele é revolucionário no sentido que vai de encontro à estagnação da religião, reforça a crença do homem em si e na sua força, incentiva o desenvolvimento do esforço humano, da autonomia. Por isso apesar de sobrenatural o maná é laico. Talvez pudéssemos dizer que ele é transformador, ao passo que a religião é tradicional e não promove mudanças.

Outra conclusão importante do autor, consequência da anterior: magia e religião são heterogêneas, tanto em relação aos seus conteúdos quanto em relação às suas atitudes. Na magia o homem comanda as forças da natureza numa tentativa de dominar o mundo, na religião, ao contrário, ocorre uma subordinação ilimitada a um sagrado que é superior e que faz com que os homens sintam-se totalmente inferiores. E mais, enquanto a magia pode ser pública ou secreta, coletiva ou individual, a religião é sempre coletiva. A magia apesar de não estar necessariamente ligada aos indivíduos, favorece o individualismo, ela favorece indiretamente ao indivíduo o sentimento de si próprio e de uma libertação diante do socialmente estabelecido.

Em consequência de tudo que foi dito, segundo Gurvitch, não é possível ver a magia como origem da religião ou o contrário, nem tampouco visualizar um tronco comum para ambas, pois, trata-se de forças heterogêneas. No entanto, apesar de serem paralelas na sua origem, elas podem, durante os seus percursos, se interpenetrarem, transformando uma à outra.

Gurvitch contesta também aquela idéia muito difundida que foi, segundo a qual a magia seria imoral. Segundo ele existiria, ao contrário, uma grande variedade de gêneros e de formas de moralidade. A moralidade da religião corresponderia a uma moralidade tradicional, já a moralidade da magia é uma moralidade de aspiração, é uma moralidade que liberta o

homem da tradição, é revolucionária no sentido de que visa sempre inovações. É uma moralidade laica que encoraja a afirmação de aspectos novos e libertadores do homem em relação ao que é tradicional.

O que podemos tirar de toda essa vasta caracterização de magia e religião é como o seu alcance em relação à realidade é ainda atual e pertinente. Esses autores nos colocam questões que vemos muito claramente associadas à realidade dos entrevistados. A relação dialética entre magia e religião é bem marcante, ou melhor dizendo, é central. E é ela que põe teoria e realidade num diálogo constante.

Ou seja, a reflexão teórica posta lado a lado com a realidade dos entrevistados recoloca incessantemente a importância e a atualidade de questões como fluidez e compromisso existente entre magia e religião. Toda a discussão feita pelos autores passa vez ou outra por isso. Até mesmo os pontos de vista distintos são importantes para visualizar o que é central na análise das duas categorias. O que parece em acordo com a realidade em que vivemos atualmente é a tendência a haver entre a magia e a religião combinações ao longo dos tempos. Elas se interpenetram, se servem uma da outra, entretanto, são heterogêneas, cada qual com a sua especificidade. E é assim que se dá a dinâmica do campo religioso até os dias atuais.



#### 4 OS DISCURSOS - AS MANOBRAS DA BUSCA RELIGIOSA

*Digo: o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia (Guimarães Rosa).*

Neste capítulo realizaremos a interpretação do conteúdo das entrevistas. Essa empreitada será conduzida “através de um trabalho de articulação (*collage*, montagem) que constitui em situar diversos sistemas de referência [religiosos] com uma problemática central” (PAIS, 2001). No nosso caso a problemática central é a relação com o sagrado.

Os fragmentos de vida, tomados em sua descontinuidade, são partes de um labor sociológico de *collage*, procedimento usado no mundo artístico [...] procedimento que, na linguagem cinematográfica, leva também o nome de montagem. Neste sentido, a *collage* implica duas fases: uma fase analítica na qual há um desmembramento das unidades de significantes e uma fase de organização, sintética, construtiva (IDEM, p. 100)

Trabalhar trajetórias religiosas proporciona uma maior proximidade do real quando se fala em termos de um campo religioso dinâmico, onde as relações com o sagrado não são estanques, nem lineares. Ao contrário são feitas de rupturas, de inovações, podendo ser melhor caracterizadas e visualizadas quando vistas como fragmentos. Ou seja, a riqueza das mudanças religiosas não está tanto na saída nem chegada, mas no meio da travessia.

Por isso, recorreremos aqui à interpretação - atual e instigante - sugerida por um autor que trabalha a fundo com trajetórias de vida. Pais (2001), a partir do conceito de *espaços de manobra*, conduz-nos a reflexões e pontuações deveras inovadoras em questão de trajetórias de vida (no nosso caso, trajetórias religiosas). A reflexão realizada por este autor, será útil para trabalhar as trajetórias religiosas dos nossos entrevistados, principalmente porque o método utilizado por ele - que toma atitudes individuais - se aproxima bastante do método Weberiano através do qual nos orientamos, que trata do sentido subjetivo das ações e suas direções.

Nas trajetórias profissionais os jovens criam, na concepção de Pais, *espaços de manobra*, através dos quais “o importante é assegurar uma autonomia individual, uma liberdade existencial [...] onde voltar” (IDEM). Estes *espaços de manobra* parecem-nos sugestivos para entender a acomodação que é feita pelos nossos mutantes religiosos entre a atitude mágica e a atitude voltada para valores.

Aliás, manobra é o que estes mutantes mais executam para conseguirem conciliar diversas crenças ou para encontrar algo que garanta uma mínima liberdade, que não tolha totalmente o seu modo de ser. Uma das informantes (I9), por exemplo, usa de manobras para escapar tanto à extrema rigidez doutrinária quanto à liberdade excessiva, ela procura uma igreja que fique a meio caminho desses dois extremos. Pudemos perceber nessa atitude, de certa forma, uma manobra consciente que busca garantir um mínimo da individualidade e das vontades da entrevistada. Outra manobra podemos verificar em *MM2*, o qual procurava cura para doença em alguma religião, pois “o tratamento da sua doença se fosse depender só dos médicos ia ser mais demorada”. Com o espiritismo em 5 (cinco) meses ficou recuperado. Ou seja, esses sujeitos usam de uma criatividade que lhes proporciona uma manobra que vá ao encontro de suas necessidades. E para isso eles sentem-se livres, sem qualquer forma de impedimento.

Vemos desse modo que não se trata só de manobra entre religião e magia, mas entre estas e a ciência. Ou seja, manobrar é também se servir de mundos distintos como a ciência e a religião, para conseguir reverter um quadro crítico de saúde. *MM10* foi à IURD (Igreja Universal do Reino de Deus) por causa da doença (“meu remédio mesmo é Deus”). Através da IURD voltou a andar, sendo assim ela conclui que a igreja ajudou mais do que a medicina. Também é o caso de *MM18* que procurou a IURD porque estava com um caroço no peito e os médicos estavam quase “desenganando”; então, começou a ir a esta igreja e prometeu que “se eu for curada eu não vou sair daqui mais não”. Quando foi na quinta vez que estava indo já estava melhor e o médico falou que ela não tinha mais nada.

A frase comumente usada pelos entrevistados - “sem nenhum compromisso” - é um argumento facilitador de manobras: para *MM7*, a escolha pelo budismo se deu pelo fato de, através da família da esposa “vir participando esporadicamente de reuniões [...] de final de ano *sem nenhum compromisso*”. Também *MM12* afirma ter ido *sem compromisso nenhum* a uma igreja, foi e gostou. Ou seja, manobrar é estar aberto ao novo e acima de tudo em busca do que lhe agrada, é ter sempre em mente - como afirma *MM12* - que “cada pessoa tem que procurar aonde se sente bem”.

Conseguir reverter situações contrárias - impeditivas de obter-se algo - a seu favor. Eis uma maneira de realizar manobras religiosas. É ter uma atitude como a de *MM8*, o qual entrou em contato com a igreja através da esposa, gostava da mulher e para casar-se com ela precisaria ser Mórmon, por isso começou a frequentar. Estamos diante de um caso aonde uma

solução rápida faz-se necessária. E só uma manobra (também rápida) pode dar conta da situação-problema.

Trocar uma visão de mundo por outra para obter mais resultados é outra forma de efetuar manobras. É a mais freqüente atitude: uma religião substituída por outra mais eficaz. *MM11* ia à católica, mas continuava com pensamentos ruins, “então eu falei assim eu tenho que procurar uma coisa que eu vejo que tá adiantando pra mim”, foi então que começou a freqüentar a igreja Deus é Amor e tudo mudou para melhor. Outros relatos também evidenciam esta permuta em busca de mudanças radicais: *MM13* foi à IURD por causa do marido que estava muito doente e que ao passar para esta igreja teve muita melhora; *MM18* não podia ter filhos, mas a partir do momento que começou a freqüentar a IURD ela conseguiu realizar o sonho de ter um filho.

Combinar visões de mundo, manobrar. Isso podemos verificar nas afirmações seguintes:

da igreja católica eu participo porque foi a religião em que eu fui criado, é a religião que a maioria de minha família ainda freqüenta e eu aceito parte da doutrina deles. E a seicho-no-iê porque foi onde eu me encontrei, onde me completou, onde eu achei todas as respostas pras minhas perguntas. (NMM2)

o ser humano tá sempre insatisfeito [...] atualmente temos uma diversidade muito grande pelo conflito de idéias, de pensamentos ideológicos [...] As pessoas por um motivo ou outro se desagradam e resolvem mudar, trazer uma idéia diferente e montam um novo culto. Isso faz parte, é normal, é enriquecimento das pessoas (NMM3)

Quem manobra, algumas vezes, consegue ditar as “regras do jogo”, impor limites às exigências religiosas e fazer com que a religião “dance conforme a música” que é tocada. *MM10* deixa claro que com relação à doutrina religiosa: “eu sigo... algumas coisas, outras não [...] a gente colocar tudo na cabeça também num pode [...] eu concordo em tudo, mas só que a gente só faz aquelas coisas que a gente vê que a gente pode dar”. É da mesma forma ir contra os dogmas e colocar-se criticamente a respeito, tal qual faz *NMM18* que não se conforma com as não-respostas que a igreja católica lhe proporcionava: “é muito mistério, muito dogma, muita coisa que você chegava naquele ponto e fazia uma pergunta para o padre e era um mistério, dali você não passava nunca, era uma coisa que te barrava”.

Normalmente o “homem religioso” realiza manobras de todos os tipos: audaciosas, comportadas, criativas, tradicionais. Dependendo da situação e de quem esteja realizando a manobra, ou seja, dependendo do contexto social e da história de vida do sujeito, a manobra

pode variar de um extremo ao outro. É o que vemos ser colocado em prática pelos dois grupos aqui estudados. Neste sentido, podemos fazer alusão a uma metáfora utilizada por Pais (2001) para ilustrar transições:

nas décadas imediatas ao pós-guerra, as transições dos jovens assemelhavam-se a viagens de comboio nas quais os jovens, dependendo da sua classe social, gênero e qualificações acadêmicas, embarcavam em diferentes comboios com destinos pré-determinados. As oportunidades para mudar de destino ou de trajeto eram limitadas. Em claro contraste, nas duas últimas décadas as transições dos jovens poderiam ser melhor comparadas com viagens de automóvel. O condutor de automóvel encontra-se em condições de selecionar o seu itinerário de viagem de entre um vasto número de alternativas. A experiência do condutor, ao contrário do que acontece com os passageiros de transportes públicos, é determinante para a escolha do caminho a seguir” (PAIS, 2001, p.10).

Entretanto, atualmente mesmo que o condutor esteja decidido por um caminho ou por uma manobra isto não lhe garante um rumo certo, pois “o terreno onde as transições têm lugar é de natureza cada vez mais labiríntica”. O *dilema do labirinto* “traduz-se na incapacidade de decisão relativamente ao rumo a tomar. Vou por aqui ou vou por ali?” (IDEM). Essa é uma dúvida que, algumas vezes, faz parte da vida de sujeitos com trajetórias inconstantes, com rumos em afinidade com situações vivenciadas em certos momentos de euforia ou disforia, de acordo com os imprevistos pelos quais esses sujeitos podem ser apanhados ao longo de suas vidas. *I9* está a nos mostrar em sua fala como esse dilema está presente em sua vida religiosa:

A minha mãe além de ser Católica, ela era Espírita, era de Umbanda. Então, desencadeou uma série de problema na minha vida devido a seguir vários caminhos e ter solução assim de certo, errado [...] E eu com essa busca de coisa errada, coisa certa, coisa errada, eu fiquei assim meio desestruturada porque nem tava no catolicismo, nem tava na Umbanda, nem tava na mesa branca, e nem tava em lugar nenhum (I9).

*MM9* também apresenta uma certa angústia, uma indecisão relativa ao melhor caminho a ser seguido. O informante freqüentava a Igreja católica e algumas igrejas evangélicas e isso o inquietava e fez com que fizesse a opção por aquela a que se sentia mais ligado: “é porque aí também eu fui analisar: eu sou católico, sempre vou muito na missa [...] num tava certo, ou uma ou outra!”.

O *dilema do labirinto* também diz respeito “à retomada de caminhos outrora tomados” (em relação a trajetórias profissionais de jovens). Quando observamos o retorno de alguns entrevistados - ex-católicos que haviam aderido a outras religiões - ao catolicismo, temos a impressão de tratar-se disto. Nas entrevistas do Cambuci, encontramos 10 (dez) ocorrências de migrantes nesse tipo de trajetória e 11 (onze) de não migrantes; nas entrevistas realizadas

posteriormente 2 (dois) casos em cada grupo foram constatados. Segundo Negrão (2001) a volta ao catolicismo evidencia que esta religião “enquanto religião progressiva ou de socialização religiosa primária, deixa sua marca mesmo em indivíduos inquietos do ponto de vista de suas aspirações religiosas” (NEGRÃO, 2001, p. 21).

No caso aqui não só os jovens, ao contrário do estudo de Pais, mas, muito menos eles e mais os idosos se encontram nessa situação de “retomada de caminhos”. Decerto, é necessário que estejamos atentos para o fato de que no caso da mudança de religião, a adesão ou não ao novo, depende exclusivamente da vontade do agente. No caso da mudança de trabalho, depende também da capacidade anteriormente adquirida e, principalmente, da vontade de outros. Neste caso a idade pode ser impeditiva.

Porém, ao falar de “labirintos de vida”, Pais (2001) esclarece que estes “em toda a sua complexidade, tem uma estrutura de sentido. E, por esta razão, os labirintos são típicas representações figurativas de uma complexidade inteligente, como nos diria Luhmann” (PAIS, 2001, p. 65). Assim, cabe a nós tentarmos descobrir essa estrutura de sentido nos percursos dos mutantes religiosos. É o que estamos tentando desvendar ao longo deste trabalho.

Apesar de falarmos de reversibilidade, ou melhor, de “retomada de caminhos”, este tipo de atitude é bem menos freqüente do que o da mudança e da multiplicidade de experiências religiosas – relatadas neste estudo. Na maior parte dos casos é possível perceber que a multiplicidade, a heterogeneidade de experiências religiosas é parte integrante dessas trajetórias. Quanto a isto podemos sugerir tratar-se da “geração yô-yô” referida por Pais (2001), a qual “é uma geração dominada pelo aleatório e parece assentar-se numa ética de experimentação” (IDEM, p.75). Esta geração está longe de um tempo linear onde existe “uma ordem de sucessões inevitáveis”. Ao contrário, eles procuram escapar a isto.

Em diversos momentos das entrevistas pudemos perceber que um argumento forte para escapar a esta linearidade estava presente nas frases “sem nenhum compromisso”, “deus é um só”, “não sei o dia de amanhã”, “o fim é sempre o mesmo”, “por enquanto não assumi nada”, “tenho que viver o presente”, “a gente sempre tem que estar buscando uma resposta”, “eu pude comprovar, experimentando na vida”, “na minha vida particularmente eu estou aberto ao novo”.

Esta transitoriedade e aleatoriedade fazem com que conceitos como o de conversão tornem-se desajustados à realidade vivida por estes sujeitos. Talvez seja o momento deste



velho conceito ser substituído – pelo menos nesta ocasião – por um outro mais de acordo com as constantes mudanças que acontecem no mundo da religião (de mercado), a qual pode ser encarada – tal qual o mercado de trabalho – como “um ‘arco-íris’ de segmentações” (IDEM), a partir do qual os indivíduos distribuem-se e dão significações e re-significações diversas às suas crenças.

A busca religiosa muitas vezes é consequência de “peças que a vida prega”. Não apenas jovens, mas adultos e idosos também experimentam contratempos, no sentido de que não existe uma previsibilidade quanto aos seus percursos religiosos, estes podem estar tomando uma determinada direção e de repente se desvencilharem totalmente do seu sentido inicial. Podemos perceber isso no relato da informante I41: “Eu sofri um acidente de carro, e eu não machuquei, não quebrei nada, passei pelo médico, tudo bom. Três meses depois me surgiu um caroço na mama. [...] Foi aí que eu busquei tudo que você pode imaginar de religião”. Ou seja, “as rotas do cotidiano não são necessariamente de passividade ou de rotina. As rotinas cruzam-se com as rupturas [...] as rotas do cotidiano são, muitas vezes, rotas de ruptura, rotas de desvios múltiplos” (IDEM, p.79 e 80).

Nesta mesma direção, podemos pensar os percursos religiosos como sendo “redes de hipertextualidade”, as quais mudam à medida que as partes envolvidas se movimentam, sendo desta forma “dominadas pelos princípios da metamorfose, da multiplicidade e do descentramento” (IDEM). Tal qual um tabuleiro de xadrez, podemos pensar as mudanças religiosas como um jogo no qual a mudança ocorre “logo que um novo movimento de pedra se aciona” (IDEM, p. 11).

Outro ponto importante é que, segundo Pais, os projetos de vida estão em descoincidência com os trajetos de vida. Essa descoincidência entre projetos de vida – sempre mentalmente pré-determinados, bem planejados - e trajetórias de vida – repletas de inconstâncias nos percursos – pode ser interpretada à luz de noções como as de *tempos monocromáticos* e *tempos policromáticos*.

Os primeiros são de natureza institucional (escolar, profissional, familiar) e privilegiam os horários, a segmentação, a pontualidade; os segundos são de natureza sociabilística e enfatizam aleatoriedade, os sentimentos, a experimentação, a convivialidade. Os tempos policromáticos são os que proporcionam as voltas mágicas no carrocél da vida, as voltas e mais voltas que o próprio fado da vida permite (IDEM).

Ou seja, de um lado temos situações que podem de certa forma ser controladas e programadas, por outro lado temos situações que não obedecem a um roteiro dado, elas se

criam e recriam aleatoriamente de acordo com a individualidade de cada um. As trajetórias religiosas, normalmente, se caracterizam por situações que não estão submetidas a algo programático e controlável. Existem vários contratempos. E em relação a eles é importante destacar o que Pais (2001) fala – baseando-se em Shutz (1972) - quanto aos motivos da ação, os quais se dividem segundo ele em, *motivos para* e *motivos porquê*. Os primeiros podem ser tidos como os motivos subjetivos e “referem-se ao fim com que se persegue a ação; fazem parte do mundo subjetivo que projeta a ação”. Já os *motivos porque* “permitem considerar a ação como produto de experiências passadas”. Assim sendo, “os *motivos para* emanam de um projeto de ação; os *motivos porque* justificam o projeto. Os primeiros, projetam-se no futuro, os segundos enraízam-se no passado” (IDEM, P. 112).

Os motivos para o sujeito mudar de religião e os motivos porque o sujeito muda de religião talvez possam ser encarados de forma similar. Por exemplo, muda-se de religião *para* conseguir a cura *para* uma doença, *para* conseguir um emprego. E todos estes projetos justificam-se *porque* não se tem uma assistência por parte do Estado nesse sentido.

#### 4.1 MANOBRAS INTERESSADAS: A IMPORTÂNCIA DA PLAUSIBILIDADE

*É uma questão de fé, fé não tem lógica, mas dentro da fé você tem algumas explicações, algumas referências [...] E eu gosto da lógica (Fala de um entrevistado).*

#### **Ter plausibilidade implica em...**

##### 4.1.1 coerência

A coerência vem associada a outras características que para os entrevistados são indispensáveis, tais como: discurso interessante; explicação plausível; lógica; razão; sustentação; profundidade; sentido; esclarecimento; raciocínio; clareza. São estas características que vão dizer se uma religião é, de fato, significativa para quem a ela recorre. É o que podemos perceber em relatos como os seguintes:

MM3 – J, 49 anos, Oriental. O entrevistado afirma que o budismo, através do conceito de causa e efeito, “te mostra o caminho pra você ser feliz [...] é o que eu queria ser”. Diz que não pensa em mudar de religião porque está satisfeito.

MM4 - A, 52 anos, Kardecista. O entrevistado, com relação aos preceitos desta religião, diz que “procura ter um comportamento correto em busca da evolução”. *Não vê possibilidade de mudar de religião, pois o espiritismo responde às suas necessidades espirituais.*

MM5 – W, 55 anos, Kardecista. O entrevistado já está no espiritismo há 15 anos. *Segundo ele “o discurso começou a me interessar”, eram pessoas de nível superior que foram entrevistá-lo, pessoas que “além de nível intelectual tinham um conhecimento doutrinário muito forte”. [...] “eu não quero uma explicação científica, mas uma explicação plausível, uma explicação que você possa adquirir uma consciência de o porque aquilo é aquilo”.*

NMM1 – A., 55 anos, kardecista e Oriental. [...] *há algumas coisas incoerentes no catolicismo: “eu continuo achando muitas incoerências”.*

NMM3 – R., 38 anos, Kardecista. O entrevistado afirma que não pretende mudar de religião, pois *“o espiritismo me completa. [...] é uma crença onde tudo tem uma razão de ser”. [...] Ele fala várias vezes de uma fé lógica, raciocinada, com conhecimento de causa”.*

NMM7- A., 30 anos, Oriental. A entrevistada é budista, afirma que *“todas as religiões de origem orientais tem uma filosofia que fala da auto-estima. Disto eu gostava”.*

NMM13- V., 37 anos, Católica. A entrevistada atualmente frequenta a renovação carismática, a qual *“me trouxe de volta o sentido que eu perdi pela religião”, “hoje eu gosto muito do padre Marcelo”. [...] Começou na carismática comprando o terço para rezar, “só que isso começou a encher o saco” porque ela não entendia o motivo da repetição, só quando assistiu a missa do padre Marcelo é que entendeu: “ali eu consegui entender porque você repete tantas vezes a mesma coisa, aquilo começou a ter sentido para mim no sentido de que você tem primeiro que se convencer do que você está falando [...] aí eu comecei a ter sentido para que eu rezava aquilo”. [...] Ela diz que dessa forma os carismáticos lhe “mostraram uma necessidade de crer”[...].*

NMM15- E., 74 anos, Kardecista. O entrevistado se considera espírita. Afirma que *“O livro dos espíritos, de Alan Kardec, assim como O evangelho segundo o espiritismo são espetaculares, te dão uma visão muito diferente do que você tem. É muito mais plausível do que como nós aprendemos na religião católica”.* Considera o protestantismo *“muito mais sóbrio, explicativo do que o catolicismo”.*[...] Diz que no espiritismo kardecista *“procurava explicações. [...] Aí eu gostei porque era tudo lúcido, bem claro. Então todos os mistérios que a religião católica tem, lá não tem, tem explicação pra tudo”.*

NMM16- S., 38 anos, Católica e Kardecista. *“Eu comecei a gostar mais do kardecismo do que da igreja católica, responde mais pra mim do que a igreja católica [...] a idéia da igreja católica de que a vida acaba, você vai pra um purgatório, fica esperando o juízo final não me agrada, não responde, pra mim é incoerente, não faz sentido. [...] depois outra: a ressurreição da carne! Isso vai até contra as leis da química e da física, não faz sentido, e o espiritismo é mais coerente com os conceitos que ele fala. Acho que ele ta inserido dentro de um contexto da natureza, química, da física, ele não destoa, ele faz toda uma seqüência, uma lógica. E eu gosto da lógica. É uma questão de fé, fé não tem lógica, mas dentro da fé você tem algumas explicações, algumas referências” [...]* Diz que quando era criança e às vezes ainda hoje vê coisas, pessoas, e diz que o

*espiritismo “me ajudou a explicar isso, o catolicismo não explica isso, eles iam dizer que eu estava endemoniada ou tava louca [...] então eu precisava de uma explicação, e a igreja católica não me dava uma explicação. O espiritismo me dá”.*

**NMM17-** M., 23 anos, Agnóstico. *O entrevistado diz admirar o budismo por conta de “questões mais metafísicas e teológicas, que eu acho que são melhor resolvidas nessas religiões do que no catolicismo”. [...] Ele diz que apesar de não saber se acredita na idéia de transmigração e reencarnação presentes nestas crenças (no budismo e no taoísmo) para ele “é mais fácil de compreender do que um Deus que é três ao mesmo tempo”.*

**NMM18-** Oriental. O entrevistado, apesar das críticas ao espiritismo, afirma acreditar na reencarnação [...] Ele afirma que “o budismo atualmente me contenta”. [...] *Afirma também que “uma coisa que é muito proveitosa no kardecismo é a lei de causa e efeito, a lei do carma, a reencarnação, que é um ciclo que nasce, cresce, morre e nasce de novo, eu acho que é uma linha de raciocínio razoável [...] eu creio que se aproxima do budismo [...] se encaixam nessas questões [...]. Entrevistado acredita ainda no espiritismo apesar de que “o espiritismo em si não te dá explicações muito plausíveis, não te dá explicações que sana totalmente a sua dúvida” entretanto “que tem entidades, que tem espírito que a pessoa tem um espírito e que esse espírito fica aqui, isso aí indubitavelmente eu acredito que aconteça [...], mas não acredito na prática espírita, eu acho que é uma coisa que não te traz efeitos práticos hoje em dia”.*

Manobrar apesar de ser uma atitude bem planejada acomoda atitudes diferenciadas como a atitude mágica e a voltada para valores. Esta última por mais que não aparente ser estimuladora de manobras, aparece de forma a selecionar visões de mundo mais ou menos plausíveis. A exigência por plausibilidade é algo que - por mais que nos pareça contraditório em biografias que se encontram demasiadamente presas ao “aqui e agora” - está presente nos discursos dos entrevistados.

Investe-se numa manobra se a visão de mundo envolvida nela é coerente, explicativa. Como manobrar - apesar de ser uma atitude de medidas - implica riscos é preferível ter-se algumas certezas básicas antes de seguir adiante. E uma certeza que é fundamental carregar consigo antes de partir para o risco de uma manobra é minimamente poder contar com visões de mundo coerentes, consistentes, ou ainda, convincentes. De duas, uma: ou encara-se a manobra como um risco que deve ser bem planejado antes de ser executado, ou envereda-se por caminhos tortuosos, dificultosos, difíceis de se passar, duvidosos, incompletos, amedrontadores, pouco iluminados. Podendo, no seu extremo, o sujeito perder-se não achando mais a saída. Pode arrepende-se amargamente quem faça uma tal escolha – sem o devido planejar – pois dela poderão surgir muitos inconvenientes que nem sempre poderão ser resolvidos.

Ou seja, quem opera manobras dificilmente estará insensível à plausibilidade das visões de mundo. São estas que estabelecerão critérios que irão permitir perceber se o investimento em uma manobra é ou não viável. Por isso, quando vemos nos discursos dos entrevistados afirmações que evidenciam a importância de: “discursos interessantes”, “explicações plausíveis”, “coerências”, “conhecimento de causa”, “fé lógica”, não devemos nos assombrar e enxergar nisto algo contraditório às manobras. Como afirma um dos nossos entrevistados apesar da fé não ter lógica é perfeitamente possível ter-se explicações que sejam razoáveis dentro dela.

Apesar de a secularização ter acarretado “um amplo colapso da plausibilidade das definições religiosas tradicionais”, a busca religiosa está intrinsecamente relacionada à questão da plausibilidade. O fato de ser assediado “por uma vasta gama de tentativas de definição da realidade, religiosas ou não”, fez com que o homem religioso carregasse consigo uma certa insegurança em relação à religião. Isso é o que Berger acredita ter ocorrido a partir do momento em que se instalou o fenômeno do pluralismo religioso.

Através do processo de eticização da religião - encabeçada pela profecia judaica - Weber já nos descrevera como, além de elaborar um modo de viver distinto em relação à religiosidade, a religião também invadira a todos os outros setores da vida<sup>22</sup>.

Com isso, dá-se início a uma relação tensional entre ética (religiosa) e mundo, a religião tentando constantemente submeter este último em função de um caminho ético. É a partir desse momento que ela evidencia a sua legitimidade e autonomia enquanto esfera e reivindica um domínio em relação às demais ordens do mundo, e principalmente, reivindica um patamar valorativo superior às demais ordens empíricas. É em relação ao ser e ao dever ser que as diferentes esferas de valor - econômica, religiosa, estética, erótica, intelectual, política - começam, a partir de então, a se confrontarem frequentemente, cada qual buscando sua autonomia baseada em sua “legalidade própria”. No entanto, as conseqüências dessa autonomização das esferas culminarão mais tarde na extirpação da religião para o foro íntimo e, mais ainda, para o âmbito do irracional, e conduzirá o mundo a uma verdadeira perda de

---

<sup>22</sup> Mas isso até o ponto desses setores, os quais Weber chama de “esferas de valor”, não se submeterem a tal autoritarismo e avançarem, através de suas forças inerentes, em busca de demarcar o seu território. Elas precisavam mostrar para esse pretensioso monoteísmo religioso que já possuíam o seu “nicho”, e que não precisavam da sua intervenção para sobreviver, eram autônomas e, assim como a religião, elas possuíam suas próprias leis.



sentido. Ela (a religião) que fora um dia responsável pela racionalização do modo de vida, se vê agora destituída de força, não é mais ela o centro de tudo, outras esferas entram em cena e se impõem enquanto tal.

Entretanto, apesar de todo o pluralismo religioso – que adveio de todo esse processo de diferenciação de esferas - o que temos atualmente é, uma atitude marcada pela busca de explicações plausíveis e de profundidade nos discursos religiosos.

Quando os “ofertantes” de religião se debruçam na elaboração de discursos coesos, inquebrantáveis, o interesse por esses mesmos discursos por parte de uma demanda religiosa se torna mais recorrente. A busca religiosa está, em grande medida, associada ao tipo de oferta que está posta no mercado religioso. É muito importante o tipo de oferta, a qual pode coincidir com uma determinada demanda, não sendo esta a única definidora de buscas. O cardápio oferecido também vai atizar a necessidade por um determinado produto religioso. Vivemos na era do mercado, o qual vai invadir até mesmo à moral religiosa.

Bem sabemos que a partir do momento em que “diferentes grupos religiosos são tolerados pelo Estado e mantêm competição uns com os outros” (BERGER, 1985) inicia-se uma corrida em busca de resultados. Ou seja, para se conquistar consumidores religiosos fazia-se necessário, a partir deste momento, uma nova atitude e mentalidade: investir na produção de resultados, e neste sentido era preciso burocratizar as estruturas religiosas para que tal fim fosse alcançado (IDEM). A burocratização produz uma semelhança entre as instituições religiosas; estas, para sobreviverem à situação de competição, devem colaborar umas com as outras, no sentido de racionalizar a própria competição. Tais exigências conduzem a um “ecumenismo” entre as várias instituições religiosas (IDEM).

É verdade que a “preferência do consumidor” é o que move a produção ou a modificação de conteúdos religiosos. A satisfação de desejos é o que impulsiona os intelectuais religiosos a elaborarem tal ou qual conteúdo. Entretanto, atualmente percebemos que é possível também a direção inversa no sentido de a oferta de conteúdos religiosos determinar a demanda por estes<sup>23</sup>. Mariano (2001) - estudioso do crescimento pentecostal e autor de recente tese de doutorado - constrói a sua análise tomando como fio condutor o trabalho interno dos seus especialistas religiosos e a oferta de serviços mágico-religiosos como os maiores responsáveis pelo seu crescimento.

---

<sup>23</sup> Não trabalharemos exaustivamente em cima dessa questão, a qual já fora colocada por Mariano em sua tese de doutorado.

O que queremos mostrar com isso é uma nova forma de movimento no contexto de pluralismo religioso. Um movimento que não está mais tão preso apenas à demanda como ocorria antigamente. O mercado religioso está propenso a uma determinação – com relação aos tipos de bens a serem consumidos - que parte tanto de consumidores quanto de produtores. Apesar de Berger (1985) já haver colocado que “a dinâmica de preferência do consumidor não determina, em si mesma, os conteúdos substantivos”, ele não trata da dinâmica inversa: a importância dos produtores religiosos, talvez quem caminhe mais nesse sentido seja Bourdieu (1987). Para Berger existem sim outros fatores que podem influenciar na mudança dos conteúdos religiosos, mas ele dá como exemplo o grau de secularização das diferentes camadas sociais. Ou seja, “[...] o impacto do pluralismo religioso na consciência do cristão se dá não só pela vizinhança dos vários sistemas, mas, sobretudo pela compreensão secularizada que tem de si o homem moderno. É este fato que lhe possibilita pôr-se diante das várias ofertas religiosas de sentido, relativizando-as mutuamente” (MIRANDA, 1992, p. 214).

#### 4.2 MANOBRAS DESINTERESSADAS: CURIOSIDADE

Manobrar nem sempre é ter metas determinadas. É, também, discretamente e como quem não quer nada ir se aproximando, algumas vezes para ficar, outras para verificar o produto oferecido.

**MM1-** J., 47 anos, católica e Kardecista. A entrevistada frequenta o espiritismo kardecista, o qual começou a frequentar “*por curiosidade de conhecer a religião, a filosofia dela*”.

**MM4-** A, 52 anos, Kardecista. O entrevistado conheceu apenas *por curiosidade* uma vez o Candomblé, a umbanda, e uma igreja evangélica. Entretanto, ele afirma que “*fui conhecer essas religiões por curiosidade e nunca segui nenhum ensinamento deles*”.

**MM5-** W., 55 anos, Kardecista. O entrevistado conheceu outras religiões na infância, pois tinha amigos espíritas, protestantes, mas “*ia mais por curiosidade que por devoção religiosa*”.

**NMM1-** A., 55 anos, Kardecista e Oriental. A entrevistada procurou a maior parte das religiões atuais *por curiosidade*.

**NMM12-** M., 64 anos, Católica. A entrevistada afirma que foi na Umbanda e na IURD *por curiosidade*, diz que com os depoimentos que as pessoas dão *acabou ficando curiosa para conhecer*: “eu queria ver se acontecia comigo o mesmo que acontecia com as outras pessoas [...] porque a televisão mais fala nisso do que outra coisa [...] a televisão que tira do sério, você vê televisão você fala ‘eu vou é amanhã’”.

NMM17- M., 23 anos, Agnóstico. O entrevistado diz que tem ido com um amigo em um templo Tibetano “*mas só por curiosidade mesmo, não diria que eu sou praticante*”.

Por trás de um discurso associado à curiosidade freqüentemente percebe-se um “namoro” inicial com determinada religião, mas raramente algum vínculo é estabelecido inicialmente. Entretanto, tal situação “pode vir a ser, conforme tem sido com freqüência, porta aberta para envolvimento maiores”, visto que “há uma forte tendência genérica em atribuir-se a ida a terreiros, centros e igrejas que não os de origem, ao simples acaso, curiosidade, interesse em conhecer a religião alheia”. Ou seja, é comum ir “por curiosidade ou necessidade a outros cultos”, a primeira intenção é a de conhecê-los apenas, entretanto, “a passagem por eles, mesmo que rápida ou encerrada, é julgada como experiência espiritualmente enriquecedora” (NEGRÃO, 2001, p. 28, 29 e 42).

A curiosidade pode ser satisfeita e não gerar nenhum tipo de compromisso religioso, assim como pode produzir laços mais profundos. O que vemos a seguir mostra mais uma satisfação inicial e um afastamento logo em seguida.

“Se curiosidade matasse...!” Essa é uma frase muito comum que reproduzimos quando nos referimos a uma curiosidade exagerada por parte de alguém. Aqui talvez fosse o caso da seguinte expressão: “Se curiosidade arrebanhasse...!” Se isto ocorresse de fato o que mais teríamos seriam casos de conversões ou adesões relacionadas ao simples fato de querer-se “matar a curiosidade”, já que esse comportamento é bastante recorrente num contexto como o nosso, onde a liberdade religiosa permite que as dúvidas e curiosidades sejam postas em dia.

Entretanto, o que escutamos freqüentemente nos leva a crer que muito mais que curiosidade o que temos são sujeitos que procuram respostas a questões tanto existenciais quanto materiais: “é no momento da crise que a conversão se dá, quando se manifesta a cura, quando o problema se resolve, quando a vida recupera sentido” (PIERUCCI & PRANDI, 1996).

Por outro lado, mesmo a questão da mudança religiosa relacionada a uma crise pessoal ou existencial sendo um dado marcante, a pesquisa “*Novo Nascimento*” (1998) apresenta resultados que fazem os mais otimistas repensarem esta suposição: “ao contrário do que se poderia imaginar, quase metade dos novos conversos negou que sofresse problemas particularmente agudos no momento da conversão” (FERNANDES, 1998, p.38).

Na maior parte dos relatos a que tivemos acesso no presente estudo, a questão da crise estava presente, seja no aspecto material, seja no aspecto espiritual. Ou seja, ela ainda não

pode ser descartada como fator de grande importância no momento da busca religiosa. A seguir poderemos ver concretamente como esta questão é recorrente.

#### 4.3 MANOBRAS PARA O ALÉM

*O inferno é um sem-fim que nem não se pode ver. Mas a gente quer Céu é porque quer um fim: mas um fim com depois dele a gente tudo vendo (Guimarães Rosa).*

#### O além vida proporciona...

##### 4.3.1 ...respostas para algumas questões da vida

Algumas questões impulsionam a busca por uma religião ou por religiões distintas. Pesam sobremaneira aquelas tradicionais questões voltadas para o além vida, relacionadas em última instância à existência humana.

**MM1-** J., 47 anos, católica e kardecista. A entrevistada *buscava no kardecismo “uma explicação”*.

**MM5 –** W, 55 anos, kardecista. O entrevistado atualmente é Espírita somente, *foi ao espiritismo em busca de respostas para algumas questões da vida*. Ele não vê possibilidade de mudar de religião “porque agora a coisa está muito racionalizada [...] está muito internalizada em mim”. [...] *considera importante ter uma ética religiosa, poder ter uma visão de que existe uma divindade e a coisa somente não é o homem individualizado”*.

**MM7-** F., 41 anos, Oriental. O entrevistado, quanto ao fato de ter escolhido o budismo, explica: *“as pessoas sempre falando aquelas mensagens bonitas, aquela pureza não visando apenas objetivos especificamente para si próprio, mas uma preocupação maior. Não havia aquele interesse financeiro”* [...] *uma filosofia de que você não trabalha especificamente pra si próprio, nem para fulano ou para beltrano”*.

**NMM2-** P., 29 anos, católico e oriental. O entrevistado diz que ao procurar essas religiões *“buscava respostas buscava um preenchimento [...] a seicho-no-iê foi onde eu me encontrei, onde me completou, onde eu achei todas as respostas pras minhas perguntas”* [...]. Ele procurou a seicho-no-iê como *“uma maneira de viver melhor [...] uma liberdade espiritual [...] eu buscava respostas e buscava um preenchimento[...] o que importa é o desenvolvimento da tua alma. Você sair de lá mais amadurecido que quando você entrou, com uma postura, uma visão de mundo diferente da que quando você entrou”*. Ele diz que o motivo que o levou a procurar esta religião *“foi porque eu conheci uma parte da doutrina através de uma revista que é editada mensalmente, me identifiquei com isso [...]”* *Afirma que quando freqüentava as outras religiões que não a atual “achava que sempre faltava alguma coisa pra mim [...] nunca estava satisfeito com as respostas que me davam”*.

NMM3 – R., 38 anos, kardecista. O entrevistado afirma que o *espiritismo* proporcionou a ele “um esclarecimento a respeito da vida humana, dos fatos que ocorrem após a morte”. [...] Ele afirma: “o mais importante de tudo é a pessoa acreditar num ser supremo e praticar a lei do amor, da caridade [...]”.

NMM5- A., 26 anos, pentecostal. O entrevistado diz que na *Renascença em Cristo* “hoje eu estou recebendo as respostas que eu estou buscando [...]” Escolheu a *Renascença* porque se identificou. Entrevistado não permaneceu no catolicismo porque “acho que na vida da gente, a gente sempre tem que estar buscando uma resposta e quando a gente encontrar tem que firmar seus pés” [...] Da católica (igreja que já frequentou) “o que eu tiro de positivo é a questão do conhecimento maior da palavra de Deus”.

NMM6- J., 26 anos, católica e oriental. A entrevistada pertence ao grupo MIRE (Movimento de espiritualidade de orientação cristã): “eu tenho um grupo que se reúne periodicamente para ler coisas juntos, para partilhar leituras, para partilhar experiências de espiritualidade e meditação e celebrações também, do nosso jeito [...] E lá eu fui tendo experiências mesmo, seja de comunidade, que está reunida gratuitamente para isso. Não tem um propósito pragmático, de afetividade, e sobretudo todas as experiências de meditação, que eu achava que devia ser uma coisa boa, porque eu nunca tinha ouvido ninguém falar mal [...] e nisso foram acontecendo coisas que são difíceis de traduzir, mas alguma coisa foi acontecendo em mim que eu fui me convencendo de que aquilo existia. E mais que existir, fazia sentido na minha vida, mais que fazer sentido, fazia muito bem e me transformava numa pessoa melhor do que eu era antes. Antes eu era uma pessoa extremamente angustiada e muito racional, muito pela cabeça e negando, mesmo, intuição, corpo, coração [...] A entrevistada diz que “eu buscava a prática cotidiana, diária da meditação, mas buscava não só porque é uma técnica, porque eu fui sentindo que essa era uma forma efetiva, não verbal, não racional, transracional, de ter uma experiência profunda de si mesmo e do outro [...] O MIRE se propunha a que todo o participante do MIRE deveria tentar ter a prática diária da meditação e foi por isso que eu resolvi entrar [...] então foi pela via espiritual mesmo que eu quis entrar para aprofundar essa experiência e não me arrependi”. Ela afirma também ter buscado “experiências intuitivas de meditação”: no Atacama (no Chile), em igrejas na França. “Essa arquitetura, essa experiência do espaço, ela é uma ocasião para você buscar uma coisa que também está dentro de você, ela te desperta alguma coisa [...] A arquitetura é na verdade uma ocasião para você ter uma sensação que de outro modo você não teria [...] é uma sensação de transcendência, de amplitude [...] é uma sensação cósmica”.

NMM7- A., 30 anos, oriental. A entrevistada, quando entrou para o budismo, procurava “aquela coisa do eu. Você ter direcionamento”.

NMM10- P., 35 anos, oriental. O entrevistado afirma que “Hoje em dia tá tudo tão materializado, sem considerar que a gente é espírito também”.

NMM16- S., 38 anos, católica e kardecista. A entrevistada afirma que a religião dá “uma explicação pras coisas que ela [a pessoa] não encontra explicação na vida, eu acho que a gente precisa dessa referência também.[...] ajuda a ter conforto, ajuda a esclarecer, ajuda você a ter conceitos [...] eu acho que a fé te dá uma sensação de segurança íntima, mais do que externa, mas íntima de que alguma coisa está te protegendo”.

NMM17- M., 23 anos, agnóstico. O entrevistado diz admirar o budismo por conta de “questões mais metafísicas e teológicas[...]



NMM18- Oriental. O entrevistado diz que no kardecismo (religião que já freqüentou) “comecei a encontrar respostas para algumas coisas, questões de carma e porque um nasce pobre e outro rico, porque um era feio e outro bonito, ruim e bom, mas achei mais respostas nas culturas orientais [...] porque qual era a busca - de onde venho e para onde vou? Tenho alguma coisa pra fazer aqui? [...]”. Ele afirma que no budismo (religião atual) “através de uma mudança interior eu comecei a ter resultados exteriores [...] melhorou tanto no aspecto espiritual quanto no aspecto material”.

Trata-se de “questões mais metafísicas e teológicas” nas palavras de um dos entrevistados. São questões profundas e de difícil compreensão e que quando colocadas em pauta são para se ter “um esclarecimento a respeito da vida humana, dos fatos que ocorrem após a morte”. O que está relacionado também à busca por “direcionamento” e “respostas para questões da vida”.

A satisfação aqui é mais ao nível existencial. Talvez possamos arriscar dizer que é a que requer mais investimento por parte dos intelectuais religiosos, visto que é mais complexa e por isso exige uma maior elaboração, um maior cuidado. São questões de difícil satisfação, pois são muito subjetivas, incidindo de forma diversa nos diferentes agentes religiosos. Apesar disso, é - se não a mais importante - uma das buscas religiosas mais antigas.

Apesar da busca por um além vida, ocorre numa outra direção buscas mais materializadas, desprovidas de uma procura por sentido, norteadas pelas necessidades imediatas relacionadas à sobrevivência material e sentimental aqui, neste mundo. Atrás de visões de mundo que lhes sejam eficientes, eles driblam essa regra ética e voltam, assim, a se aproximar das diversas formas de magia. Nesta, ocorre a total ausência de um distanciamento entre os deuses e os homens, havendo uma duplicação (concepção de mundo monista) no que concerne ao que é terreno e o que é transcendental. Estes podem conviver pacificamente no mundo. E aí são outras as posturas e pontos de vistas, e também são outros os investimentos.

Embora a cultura moderna favoreça em grande medida uma associação entre a salvação e a satisfação pessoal, o homem religioso ainda revela-se preso àquela antiga necessidade de respostas para sua existência. Uma busca de sentido ronda os corações de sujeitos que, apesar de terem tudo (ou quase tudo) que um mundo pautado na ciência pode lhes dar, anseiam por um algo mais.

a identificação entre salvação e satisfação pessoal, própria da cultura moderna, dificulta o nosso contemporâneo perceber também nas experiências negativas (sofrimento, fracasso, injustiça, morte) experiências de salvação, embora freqüentemente tais experiências façam emergir no homem a nostalgia de Deus (MIRANDA, 1992, p. 210)

Relembrando o que nos diz Weber em relação ao processo de racionalização, só no Ocidente onde a religião, ou melhor, o ascetismo religioso passa de um processo extra mundano e ritual para se tornar intramundana e ética é que, pela primeira vez, fora possível introduzir a ética na vida dos homens. E é, pois, justamente através da ética da convicção, que está por trás das religiões de salvação, que se dá início à primeira *idéia* que introduzirá “a vinculação ética do indivíduo a um cosmos de ‘deveres’ que tornam seu comportamento previsível” (WEBER, 1994) e racionalmente conduzido. Era necessário atribuir um sentido homogêneo à vida do ponto de vista dessas religiões, e em função desse sentido, o homem, através de seus comportamentos, poderia alcançar a salvação.

Tenha a profecia um caráter mais ético ou mais exemplar, a revelação profética significa sempre [...] uma visão homogênea da vida [...] A vida e o mundo, os acontecimentos sociais e os cósmicos, têm para o profeta determinado ‘sentido’, sistematicamente homogêneo, e o comportamento dos homens, para lhes trazer salvação, tem de se orientar por ele e, sobre esta base, assumir uma forma coerente e plena de significado (WEBER, 1992, p. 310).

É quando surge a noção de pecado e sofrimento. Este último como forma de solucionar o impasse quanto à existência de um deus supra-mundano e um mundo imperfeito, introduzindo assim a idéia de uma retribuição no além. Deus não seria mais responsabilizado por este sofrimento, era o comportamento dos homens contrário às leis (pecado) desse deus o verdadeiro responsável pelas suas desgraças. É, pois, com o mito do salvador e uma teodicéia do sofrimento que as religiões de salvação introduzem uma visão racional de mundo, na qual uma regra ética deverá ser seguida para que os homens sejam salvos do sofrimento e alcancem a libertação de uma situação social de desfavorecidos. Muitos dos mutantes religiosos que estudamos estão em busca disso.

#### 4.4 MANOBRAS PARA O AQUÉM (“*Para que vás bem e vivas longos anos...*”)

*doutor rapaz [...] discorreu me dizendo que a vida da gente encarna e reencarna, por progresso próprio, mas que Deus não há. Estremeço. Como não ter Deus?! Com deus existindo tudo dá esperança: sempre um milagre é possível, o mundo se resolve. Mas, se não tem Deus, há-de a gente perdidos no vaimem, e a vida é burra. É o aberto perigo das grandes e pequenas horas, não se podendo facilitar – é todos contra os acasos. Tendo Deus, é menos grave se descuidar um pouquinho, pois no fim dá certo. Mas, se não tem Deus, então, a gente não tem licença de coisa nenhuma! Porque existe dor. (Guimarães Rosa, Grande Sertão: Veredas)*

## No aquém a busca é...

### 4.4.1 ...por milagres e curas

*Somemos, não ache que religião  
afraça. Senhor ache o contrário  
(Guimarães Rosa)*

Uma postura bem notória entre aqueles que procuram determinada religião ou religiões é a busca por resoluções súbitas para problemas também súbitos, como por exemplo, doenças normalmente incuráveis, as quais somente um milagre pode dar conta.

**MM2** – S, 38 anos, kardecista. O entrevistado atualmente é Espírita somente. Pelo fato de estar doente com tuberculose, *foi no espiritismo que ele encontrou a cura.*

**MM6** – M., 43 anos, pentecostal. A entrevistada afirma que *“a partir do momento que eu recebi um milagre, que eu estava com câncer e eu fui na igreja e eu fui curada [...] então, a partir desse momento eu, sabendo que deus já tinha feito esse milagre, é que eu fui me afirmando a ir na igreja evangélica”* [...] Quando ela era da IURD freqüentava todos os dias, só ia aos cultos. *Com a morte do marido ela ficou muito triste e parou de ir. [...] O que ficou marcado dessas passagens religiosas foram as curas que ela recebeu.*

**MM9** – M., 33 anos, católico. O entrevistado é católico, pois é *“a igreja que se você precisa de um remédio eles te dão [...] você pode ir lá levar a receita eles te dão o remédio, e remédio é caríssimo. A Universal já o pastor fala que num dá porque se der uma vez diz que a pessoa quer direto.*

**MM10** – M., 37 anos, pentecostal. *A Entrevistada diz que entrou para a IURD depois que teve um derrame, e ficou sem se movimentar, praticamente paralisada. Ela foi na IURD por causa da doença: “meu remédio mesmo é deus”. Através da IURD, segundo a entrevistada, é que voltou a andar, ela acha que a igreja ajudou mais do que a medicina: “através de lá mesmo que eu estou andando, foi através de Deus, se não fosse Deus eu estaria numa cadeira de roda até hoje”.*

**MM11** – N., 49 anos, pentecostal. A entrevistada freqüenta a igreja Deus é Amor somente. Diz que foi à esta igreja com os tios porque desde que chegou em São Paulo *sentia uma dor no estômago: “[...] e daí, depois a partir disso eu num senti mais nada no meu estômago”.*

**MM13** – V., 40 anos, católica e pentecostal. A entrevistada foi na igreja por causa do marido *que estava muito doente e que ao passar para a Universal teve muita melhora.*

**MM14** - M., 58 anos, católica e pentecostal. A entrevistada afirma que o pessoal do interior é tão católico e *“eles tem uma fé tão grande que faz uma promessa e alcança! Tem uma fé em frei Damião!”.*

**MM18**- I., 26 anos, pentecostal. A entrevistada é freqüentadora da Universal. Procurou a Universal porque *estava com um caroço no peito e os médicos estavam quase “desenganando”;* então, começou a ir à Universal e prometeu que *“se eu for curada eu não vou sair daqui mais não”.*

NMM1- A., 55 anos, kardecista e oriental. A entrevistada quando conheceu o espiritismo é que coincidiu de *estar muito doente*, e aí diz ter sido muito importante o apoio que recebeu dessas pessoas. [...]: “elas faziam sessões na minha casa, *passa espírita para saúde*”.

NMM3 – R., 38 anos, kardecista. O entrevistado frequenta o kardecismo. [...] No espiritismo ele frequenta as reuniões de “recebimento de passes magnéticos. Faz parte do espiritismo, a parte prática dele”. Frequentou a Umbanda e o Candomblé, onde ajudava nos trabalhos, assistia e participava. *Isso ocorreu na época em que a esposa ficou doente*. Acompanhou a esposa também [*em busca de cura*] em diversas igrejas: Assembléia de Deus, Presbiteriana. Depois que a esposa faleceu ele começou a se afastar do Candomblé. [...] Acompanhou a esposa à Umbanda e ao Candomblé quando ela estava doente: “eu acompanhei ela em torno desse percurso até porque com a doença que ela teve que acabou culminando com a morte dela, *foi uma espécie de tábuca de salvação que ela achou que poderia curá-la*”.

NMM7- A., 30 anos, oriental. Segundo a entrevistada quando entrou para o budismo *a situação da família não estava boa*, a entrevistada estava com muitos problemas de saúde: “o que eu busco era ser uma pessoa normal fisicamente e mais psicologicamente. Eu tinha disritmia”.

NMM9- S., 68 anos, afro-brasileiro. O entrevistado afirma que *foi curado pelo espiritismo* (não dá pra saber se é o kardecismo ou a Umbanda). Também ele afirma “*a minha irmã mais velha tinha um câncer e eles (centro espírita do bairro do limão) não deixaram ela sofrer tanto*”.

NMM12- M., 64 anos, católica. A entrevistada diz que marcou na sua infância católica o fato de ter ficado com uma doença grave, *a mãe fez uma promessa para Nossa Senhora e ela ficou curada*: “*ai comecei a falar, andar normal, fiquei curada, nunca mais tive nada*” [...].

Se não há Deus “é todos contra os acasos”. E os acasos não são poucos, vêm de súbito e podem provocar grandes estragos na vida daqueles que não se preveniram garantindo os serviços deste Deus no aqui e agora. Serviços estes que não pressupõem mudanças de concepção de mundo, eles estão acessíveis a qualquer um que deles queira se servir. Basta apenas acreditar na sua eficácia já que na visão da religião como serviço entende-se que “ninguém precisa necessariamente se converter, mudar sua concepção de mundo para, através do serviço mágico do oficiante religioso, ter acesso às forças do sagrado, às forças sobrenaturais que abrem o caminho para a satisfação de necessidades, que podem ser materiais, simbólicas, afetivas, e assim por diante” (PIERUCCI&PRANDI, 1996, p. 100).

Na religião tida como serviço a prioridade não é dada mais “para o louvor a Deus ou para ouvirem-se prédicas” (NEGRÃO, 2001, p.52), o que os indivíduos querem em última instância é a resolução de problemas imediatos. Não havendo, portanto, “a idéia de salvação, a busca de um outro mundo em que a corrupção está superada”, nas religiões mágicas a busca

é por “interferência neste mundo através do uso de forças sagradas que vêm, elas sim, do outro mundo” (PRANDI, 1991, p. 212).

E este fato não é recente. Já desde outros tempos “as religiões primitivas são consideradas pelos seus adeptos como meio de obter um poder sobrenatural [...] de controle sobre a vida terrena do homem” (THOMAS, 1991). Aí as adversidades da vida também estavam presentes e até com maior intensidade. Os homens estavam muito suscetíveis às dificuldades terrenas, sendo que “a impotência frente à doença era um elemento essencial na base das crenças. Igualmente essencial era a vulnerabilidade em relação a outros tipos de desgraça, principalmente quando vinham de súbito” (IDEM, p. 26).

Apesar de freqüentemente acreditar-se que a busca por determinada religião está intrinsecamente relacionada à busca por resolução de problemas materiais, constatou-se em pesquisa realizada não faz muito tempo que a realidade mostrava uma característica diversa na qual “quase metade dos novos conversos **negou** que sofresse problemas particularmente agudos no momento da conversão”. Essa pesquisa realizada com evangélicos no Estado do Rio de Janeiro nos coloca uma questão a ser pensada, na medida em que “o drama e a dialética da crise talvez não ofereçam uma boa narrativa para descrever a conversão de 45 % do universo pesquisado. Para estes, a adesão à fé evangélica talvez deva ser compreendida como uma escolha feita numa situação de vida ‘normal’, em algum sentido da expressão” (FERNANDES, 1998, p. 38, grifo do autor).

Mesmo havendo situações em que a adesão à determinada religião acontece desvinculada de problemas pessoais, a regra ainda não é esta: “apesar da disposição para ouvir, as conversões se dão quando há outros elementos que desencadeiam o processo: doença, penúria econômica, desilusões e problemas familiares” (NOVAES, 1985, p. 91). Salvo algumas exceções, na maior parte dos casos o que vemos ser colocado em prática é aquela postura de tempos e tempos atrás em que se busca uma religião para atenuar os sofrimentos e prolongar os anos de permanência neste mundo.

E isso ocorre com a plena consciência daqueles que o fazem. Eles têm noção de que o sofrimento e a aflição são o que os impulsiona na busca de determinadas religiões. Esta consciência já está tão arraigada que “já circula o chavão inicialmente difundido entre espíritas e umbandistas, ‘ir pela dor ou pelo amor’” (NEGRÃO, 2001, p. 44).



#### 4.4.2 ...por equilíbrio emocional

*O que mais penso, testo e explico: todo-o-mundo é louco. O senhor, eu, nós, as pessoas todas. Por isso é que se carece principalmente de religião: para se desendoidecer, desdoidar. Reza é que sara da loucura. No geral. Isso é que é a salvação da alma... (Guimarães Rosa).*

É preciso “ter chão”. Este chão falta não só quando doenças físicas acometem de repente a vida. É muito freqüente também a incidência de doenças relacionadas à mente.

MM4 - A, 52 anos, kardecista. O entrevistado teve contato com o espiritismo quando veio para São Paulo há 22 anos, através do irmão: “Estava passando por uma *fase emocional difícil* [...] acompanhando o espiritismo *alcancei o equilíbrio que precisava*”.

MM5 - W., 55 anos, kardecista. O entrevistado já está no espiritismo há 15 anos. Teve contato através de um amigo: *quando veio para São Paulo a sua vida “tinha dado uma mudança muito brusca* [...] aí que eu comecei a freqüentar o espiritismo [...] porque eu *tinha sofrido uma série de mudanças* [...] de repente, a vida começa a te fugir do controle e começa a te levar pra onde não imagina... eu não imaginava vir trabalhar em São Paulo”.

MM11 - N., 49 anos, pentecostal. A entrevistada freqüenta a igreja Deus é Amor somente. Começou a ir nessa igreja porque “na minha cabeça só passava muitas coisas ruins [...] eu cheguei e passei pra essa, *eu pedi que deus me tirasse esses pensamentos negativo da minha cabeça e daí ele tirou*”. A entrevistada diz que ia à católica, mas continuava com os pensamentos, “*então eu falei assim eu tenho que procurar uma coisa que eu vejo que tá adiantando pra mim*”.

MM15 - E., 26 anos, católica. A entrevistada num determinado momento *estava com problema*, se sentindo “muito machucada, muito revoltada”, ela foi a uma igreja de crente e se sentiu muito bem: “*um pouco de espairecer um pouco na igreja*”. Diz que quando foi a essa igreja “*procurava mais alegria*”, e ao sair de lá “eu sai outra, saí bem melhor”.

MM16 - I, 36 anos, pentecostal. A entrevistada disse que *estava com mais problema* quando procurou a IURD do que agora ao procurar a IIGD [...] Procurou a IURD porque “*tava num desespero* [...] *era uma pessoa vazia, eu tinha muita tristeza*”. Ela afirma que a vida melhorou depois que começou a freqüentar a IURD.

NMM9- S., 68 anos, afro-brasileiro. O entrevistado *procurava na Umbanda “paz e sossego”*.

NMM10 - P., 35 anos, oriental. O entrevistado é budista, conheceu esta religião através de um amigo que segundo ele “é um cara calmo [...] parece que os problemas passam por ele assim [...] Diz que escolheu o budismo porque queria ser assim como esse amigo dele. [...] Diz que quando entrou para essa religião procurava a si mesmo, estava numa fase que “tava pirando”, era “*mais uma busca de paz*”, mas “*não uma paz passiva de não enfrentar os problemas. É mais um equilíbrio mesmo*”.

NMM11- N., 49 anos, kardecista. A entrevistada diz que freqüenta o espiritismo porque se sentiu bem e *conseguiu um pouco de paz*: “[...] eu estava desnorreada, eu estava procurando achar um caminho certo, tipo assim sabe quando tudo que você vai fazer faz errado, você está atrapalhada, você se sente pesado, carregado, nada dá certo” [...] “na época estava muito mal e melhorei, *paz de espírito, sossego*”.

NMM13- V., 37 anos, católica. [...] *Quando entrevistada foi na igreja protestante estava “num momento muito ruim da vida, eu tinha um bebe de vinte dias nos braços e não sabia o que fazer da vida, eu não sabia se eu pulava do sexto andar ou se eu me matava com ele [...] eu precisava sair daquela depressão que eu estava [...] “a religião tem que ser um sossego pra você, uma coisa para você se apoiar [...] alguma coisa para te dar força para você continuar”.*

#### 4.4.3 ...para não sofrer com a falta de um ente querido

MM2 – S, 38 anos, kardecista. O entrevistado atualmente é Espírita somente, começou a frequentá-lo *depois da morte do pai*, através da família da irmã.

NMM3 – R., 38 anos, kardecista. O entrevistado freqüenta o kardecismo, onde *se iniciou após a morte da esposa*.

NMM4- M., 46 anos, católica e kardecista. A entrevistada afirma que *com a morte do marido voltou a “procurar o espiritismo em busca de auxílio para tantas dúvidas, incertezas”.*

Tem momentos em que só a religião é a saída. A morte é um dos momentos que acelera a busca religiosa. A dificuldade que a nossa cultura tem em lidar com esta situação já foi objeto de estudo<sup>24</sup>, e é uma temática que está intrinsecamente relacionada à religião.

#### 4.4.4 ...por resolução de problemas familiares

MM17 – A., 53 anos, sem religião. A entrevistada começou a freqüentar a IURD através de uma vizinha, pois *estava passando problemas em casa*. Entrevistada diz que ficou um ano e meio na IURD e *não melhorou nada na sua casa, então saiu da IURD. Procurava na IURD paz para a família e não conseguiu nada disso*.

NMM12- M., 64 anos, católica. A entrevistada quanto ao fato de procurar a Umbanda afirma: *“pra ver se elimina aquele problema que ta dentro de casa [...] situação tão difícil, tanto problema que você acaba encontrando dentro de casa [...] filha que não dá certo com o marido, briga, eu tinha meu marido alcoólatra”.* *Ela também procurou a IURD por esses motivos.*

NMM14- M., 48 anos, afro-brasileira e pentecostal. A entrevistada começou a ir à Umbanda *por causa do casamento, aquelas crises que você tem de casamento, então vai lá tentar fazer um trabalho*”. [...] *eu mesma agora não procuro nada porque eu to bem, meus filhos tem saúde, mas na época que eu comecei era o caso do casamento, então eu procurava uma cura para o meu casamento*”.[...] Na Umbanda fez um trabalho para abrir o caminho dos filhos e do marido.

<sup>24</sup> Ver “O homem diante da morte” de Philippe Ariès.

Os sujeitos muitas vezes se inserem no contexto religioso por conta de questões que extrapolam necessidades pessoais, mas que estão entrelaçadas a elas. Afinal de contas um mal-estar na família pode interferir na qualidade de vida de cada um dos sujeitos isoladamente. Por isso, são questões colocadas em pauta diante da busca religiosa.

#### 4.4.5 ...para conseguir um emprego

A sobrevivência material não é menos importante do que a cura de uma doença. Encontra-se no mesmo patamar enquanto necessidade básica de sobrevivência. É, portanto, uma forte bandeira levantada.

**MM9** – M., 33 anos, católico. O entrevistado ia à IURD “*mas assim pra campanha, pra negócio de emprego. Pra emprego, num sei pra que mais, corrente pra cura, o pessoal tava fazendo eu tava fazendo também*”.

**MM14** – M., 58 anos, católica e pentecostal. A entrevistada sentiu-se atraída por essa igreja pelo fato de estar passando dificuldade: “*vê se Deus mostra um caminho*” (fala com relação a conseguir emprego para e os filhos).

**NMM11**- N., 49 anos, kardecista. A entrevistada quanto ao motivo de ter procurado a Umbanda ela afirma que “*nós, os seres humanos, na verdade a gente só procura uma religião diferente porque acha que vai dar uma guinada na sua vida, você acha que vai subir de hoje para amanhã, você acha que vai melhorar quando você está desempregado, então para você chegar numa religião é tudo desespero que te leva lá*”.

**NMM15**- E., 74 anos, kardecista. O entrevistado procurou o espiritismo porque precisava de um emprego por isso diz: “*eu acredito numa coisa: toda pessoa parte para uma religião quando há necessidade de alguma coisa [...] é uma corrida para alcançar alguma coisa. Quando alguém está muito doente recorre a uma religião*”.[...] Conheceu o espiritismo através de uma vizinha quando estava desempregado.

**NMM18**- Oriental. O entrevistado diz que no budismo “*comecei a ver respostas também através de benefícios conclusivos do dia-a-dia porque eu era uma pessoa muito sem sorte profissionalmente, uma pessoa que nada acontecia da maneira como eu queria, como eu objetivava, e após começar a busca da prática budista [...] conseguia trazer resultados concretos para o dia-a-dia. [...] me abrir portas para eu poder então ter uma profissão que me desse um ganho melhor*”.

Essa bandeira é astreada não só pelos que demandam por ela, mas principalmente por aqueles que a oferecem: os intelectuais religiosos. Isso é bom que deixemos bem claro. Apesar de ser uma busca constante, só o é porque existe uma oferta também constante. Ou seja, “[...] O convite de um *crente* que detectou alguma área problemática em sua vida faz com que, ao procurar esta agência, as *criaturas* já estejam, de certa maneira, doutrinadas por

aquele que os convida, e já se dirigem para a pregação predispostos a encontrar soluções para seus problemas” (NOVAES, 1985, p. 91).

#### 4.4.6 ...por resultados e retornos

*compadre meu quelemém, muitos anos depois, me ensinou que todo desejo a gente realizar alcança – se tiver ânimo para cumprir, sete dias seguidos, a energia e paciência forte de só fazer o que dá desgosto, nojo, gastura e cansaço, e de rejeitar toda qualidade de prazer. [...] mas ensinou que, maior e melhor, ainda, é, no fim, se rejeitar até mesmo aquele desejo principal que serviu para animar a gente na penitência de glória. E dar tudo a Deus, que de repente vem, com novas coisas mais altas, e paga e repaga, os juro dele não obedecem medida nenhuma (Guimarães Rosa)*

Assim como é possível falarmos de objetivos específicos, pontuais, por outro lado, é comum a referência a objetivos mais genéricos.

**MM3** – J, 49 anos, oriental. O entrevistado atualmente é Budista somente. Teve contato com essa religião através da irmã, ele estava *passando período de dificuldades* e a irmã o aconselhou a seguir, pois assim *resolveria alguns problemas*.

**MM7**- F., 41 anos, oriental. O entrevistado é freqüentador do budismo afirma que “na segunda fazemos correntes de orações pela paz mundial. Traçamos objetivos. Além de objetivos básicos, *prosperidade para a família*, melhorias no seu dia-a-dia, de transformação de sua família, do seu carma negativo, da *sua felicidade plena*”.

**MM8** – R., 36 anos, católico e protestante. O entrevistado entrou em contato com os Mórmons através da esposa, gostava da mulher e para casar-se com ela precisaria ser Mórmon, por isso começou a freqüentar. Ou seja, *entrou para essa religião apenas com a intenção de casar-se*.

**MM16** – I, 36 anos, pentecostal. A entrevistada é freqüentadora da IIGD. Mas quando freqüentou a IURD “*eu recebi muitas bênção foi lá*”. [...] “*comparação: faz voto, ce quer conseguir uma coisa na sua vida, ce num tem filho aí ce num ta conseguindo ficar grávida aí você vai faz um voto com Deus, aí se você receber aquela bênção lá de Deus ce pega 10 mil reais põe no envelope e leva*”.

**MM18**- I., 26 anos, pentecostal. A entrevistada é freqüentadora da Universal. Vai às campanhas da Universal: “*eu vou na segunda que é da prosperidade, na terça se tem alguém da minha família doente eu vou e levo [...] pra cura. A quarta a busca do espírito santo, na quinta da família porque eu to passando por luta também, na sexta da libertação*”. [...] Ela afirma que a IURD “melhorou em vários sentidos a minha vida” – deixou de “chamar nome feio”, de beber cerveja, de vestir “aquelas roupa assim que não é de gente mesmo normal”. *De tudo isso foi “liberta”*. A entrevistada diz que não podia ter filhos, mas a partir do momento que começou a freqüentar a IURD ela conseguiu realizar o sonho de ter um filho. [...] Em relação às outras religiões entrevistada afirma: “*falar a verdade eu não*

*critico não, cada um vai colocar a sua fé aonde quer, aonde acha que tá dando resultado, onde acha que tá dando retorno”. [...] Com relação a religiões como a Umbanda a entrevistada afirma: “não adianta criticar, vamos olhar com olhar de misericórdia porque se ele tá no caminho errado mais cedo ou mais tarde ela vai chegar e vai que aquele Deus que ela tá servindo num tá dando retorno pra ela”.*

**NMM2** – P, 29 anos, católico e oriental. O entrevistado frequenta a seicho-no-iê há 14 anos. *Sente-se mais ligado a ela porque “é uma religião extremamente prática, em que você praticando seus preceitos leva uma vida diária muito melhor”.*

**NMM5**- A., 26 anos, pentecostal. O entrevistado escolheu a Renascer porque se identificou, porque estava *passando por um momento de dificuldade* e estava buscando conforto. [...] Não permaneceu na católica “por causa da busca de conforto e de uma resposta [...] se a gente está em determinada religião e está feliz, está buscando o proveito é seu.

**NMM7**- A., 30 ano, orientais. A entrevistada é budista. Diz que “desde quando foi proposto esta prática pra mim e para minha família foi colocado de tal forma ‘Olha, eu vou te ensinar você fazer uma oração, eu vou te ensinar uma forma a qual você pode vir a ser feliz, alcançar os seus objetivos[...] Foi quando nós começamos a fazer a prática e em menos de um mês começou a surgir benefícios”[...] Segundo a entrevistada o que a cativou em relação ao budismo e que fez ela optar por essa religião foi “o aspecto das meninas que participavam daquelas atividades [...] elas tinham um aspecto de vitória [...] aspecto de determinação. Tornar as situações favoráveis mesmo quando não são”.

**NMM9**- S., 68 anos, afro-brasileiro. Depois de um tempo, por causa de uma “situação ruim” começaram [a família] a ir ao espiritismo, onde segundo o entrevistado “começou a botar nossa vida em dia”.

**NMM13**- V., 37 anos, católica. [...] *qualquer coisa que me ajudasse naquele momento eu toparia, se a magia negra resolvesse o meu problema eu estaria lá; não é a religião protestante que me tirou do buraco, qualquer coisa que me acontecesse naquele momento ajudaria: eles estavam lá, eles me tiraram do buraco”.*

**NMM18** – Oriental. Afirma com relação às religiões em geral que “a religião em si, o princípio básico de toda religião é levar o ser humano à felicidade, ou seja, quando você começa a praticar uma religião o que você está procurando é o que todo mundo busca, seja através da religião, seja através do dinheiro ou do sexo ou do que for, a felicidade, e que a maioria das religiões hoje em dia não estão conduzindo a humanidade para esse objetivo, que é o que ela se propôs, que todas as religiões se propõem a fazer isso, mas que elas não estão dando resultados práticos”.

Esses objetivos percebidos como mais genéricos não deixam, entretanto, de apontar para buscas por resoluções de problemas materiais. É assim quando se fala em “felicidade plena”, “resolução de problemas”, “receber bênçãos”, “ter resultados e retornos”, “vida melhor”, “busca por conforto”, “alcançar objetivos”, “ter benefícios”, “botar a vida em dia”.

Tal realidade nos coloca em contato com o ponto de vista weberiano segundo o qual “a demanda ‘religiosa’ sempre foi, é e segue sendo constituída essencialmente de interesses



voltados antes de mais nada para o *ici bas* [...] em diversos momentos, em vez de qualificar essa demanda como *religiosa*, Weber vai preferir dizer-la *mágica*. Religiosa propriamente dita é a oferta [...]. Este mundo: só assim faz sentido falar-se empiricamente, e não normativamente como fazem alguns, em *homo religiosus*. Porque o homem não nasce religioso, ele se torna” (WEBER apud PIERUCCI, 2001, p. 61).

### Entretanto...

#### 4.4.8 ...os pedidos deste mundo têm seus limites

MM2- S., 38 anos, kardecista. O entrevistado considera que “você não pode esperar nada cair do céu, *Deus não te dá nada de mão beijada*. Ele te ajuda, mas você tem que trabalhar”.

MMS- W., 55 anos, kardecista. O entrevistado afirma que “Deus não tem nada a ver com os problemas dos homens, *é você que tem que resolver seus problemas*”.

NMM9- S., 68 anos, afro-brasileiro. O entrevistado é frequentador da Umbanda afirma que “*não podemos pedir coisas impossíveis para os espíritos*, tinha a preta velha lá no bairro do limão que ela dizia ‘quem nasceu para ser cem réis nunca chegará a ser um vintém’”.

“Você não pode esperar nada cair do céu!” Com isso alguns dos entrevistados mostram-se céticos em relação ao poder da religião. Um poder que parece ter limites e não ser capaz de dar conta de todos os desejos dos homens. Se alguns entrevistados estão atentos a isto, não é o que vemos acontecer na maior parte dos casos. Há ainda a crença num poder sobrenatural inesgotável, sem limites, que a tudo e por tudo é possível recorrer.

#### 4.5 MANOBRAR: ASSEGURAR UMA LIBERDADE INDIVIDUAL

*Não tarda muito que o céu fique semelhante a uma casa vazia, por causa do preço, que é alto. Vou edificar uma hospedaria barata; em duas palavras, vou fundar uma igreja (A Igreja do Diabo, Machado de Assis).*

Na sua análise sobre o pluralismo, Berger (1985) inicia falando primeiramente da secularização, a qual segundo o autor seria a parteira desse processo de diversidade religiosa. A definição privilegiada pelo autor é a de que seria a secularização “o processo pelo qual,

setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos” (BERGER, 1985). Este processo, de um lado, se daria de forma concreta, especificamente na separação entre Igreja e Estado, Igreja e Educação; e de outro lado, genericamente em todos os setores da vida, e principalmente com o desenvolvimento da ciência como algo autônomo e como pertencente exclusivamente ao mundo.

O autor divide ainda esta secularização em duas: esta que falamos anteriormente que seria a secularização da sociedade, e uma outra que ele denomina secularização da consciência, a qual é relativa ao desprendimento do indivíduo enquanto tal da recorrência à religião para se deparar com o mundo.

A secularização trouxe ao homem moderno uma enorme falta de sentido, à medida que as legitimações religiosas do mundo foram perdendo sua plausibilidade, o que resultará numa crise não só para as instituições sociais, mas também para os indivíduos, estes últimos agora sem como poder legitimar os sofrimentos da vida. Ela (a secularização) traz então uma crise de credibilidade na religião, ao favorecer o colapso da plausibilidade que era a sua mola propulsora.

Com a secularização e, portanto, com a separação do Estado e da Igreja, ocorre o fim da coerção como forma de estabelecer a religião dominante. Ao contrário, o Estado tem papel frente aos grupos religiosos que remonta de sua condição de guardião imparcial da livre concorrência (*laissez-faire*). Agora, a (s) Igreja (s) tem de atuar sozinha para conseguir adesões.

Com esse processo da livre concorrência a religião é voluntariamente adotada, torna-se assunto privado. Agora ela deixa de construir o mundo e passa a construir mundos parciais. Seu pólo de concentração é a intimidade. Ao perder esse caráter coletivo a religião conduziu ao que o autor denomina pluralismo. Neste tipo de configuração, diferentes grupos são tolerados pelo Estado e mantêm competição uns com os outros, ou seja, a secularização e a falta de um suporte estatal por parte das religiões derrubam os monopólios e conduzem ao pluralismo.

a multiplicidade de culturas e de religiões é um fato tão antigo como a humanidade. Porém conhece-lo teoricamente e ser por ele atingido em sua existência concreta representa duas situações bem diversas. A primeira foi típica até recentemente na América Latina. O catolicismo gozava de uma hegemonia tranqüila no campo religioso, não só pelo número de seus fiéis, como também pelo apoio e proteção que lhe dava o Estado. Havia troca de serviços: a religião sacralizava o poder civil, dando-lhe maior sustentação, e o Estado respaldava-a anulando assim a incidência

social de outras instituições religiosas minoritárias (MIRANDA, 1992, p.212 e 213).

O primeiro passo para o pluralismo, segundo Berger, foi dado pelas guerras de religiões e o rompimento da cristandade, mas o pluralismo tal qual presenciamos hoje ocorreu primeiro nos Estados Unidos com o estabelecimento de um sistema de denominações concorrentes entre si, possuidoras de um mesmo status legal. Entretanto, a competição não se dá apenas no nível das religiões entre si, ela é também extra-religiosa, ou seja, outras explicações competem com a religião na definição do mundo.

## **Liberdade é...**

### **4.5.1 ...procura indefinida**

“Estou em movimento”. É assim que se define uma entrevistada ao ser indagada quanto ao seu pertencimento religioso. Expressões como “indeterminação”, “mudança”, “abertura” são utilizadas sem nenhum drama de consciência, demonstrando que “talvez uma das coisas mais chocantes a respeito da religião hoje em dia está na facilidade como qualquer um pode mudar de uma para outra sem que o mundo caia” (PIERUCCI&PRANDI, 1991, p. 260).

**MM1-** J., 48 anos, católica e kardecista. A entrevistada atualmente é Espírita somente, diz que escolheu essa religião porque *“tava procurando alguma coisa, e ainda estou procurando, eu ainda não sei se vai ser isso mesmo”* [...] Apesar de estar fazendo curso de evangelização kardecista *“não me considero ainda espírita, estou em movimento”*.

**MM2** – S, 38 anos, kardecista. O entrevistado atualmente é Espírita somente. Já estive balançando, mas hoje eu não mudo mais. Com relação aos motivos que o fizeram balançar diz que *“foram coisas da vida”,* e com relação a qual religião balançara diz que *“opções não faltam”*.

**MM7-** F., 41 anos, oriental. O entrevistado quando criança frequentou a católica, não conheceu outras religiões, pois *“mesmo por televisão não se tinham tantas religiões. Hoje se ligar a TV tem vários canais de religião”*. A escolha do entrevistado pelo budismo se deu pelo fato de através da família da esposa, *“vir participando esporadicamente de reuniões [...] de final de ano sem nenhum compromisso”*.

**MM12** – M., 36 anos, pentecostal. A entrevistada pertencente à Assembléia de Deus somente. *Afirma ter ido sem compromisso nenhum, foi e gostou.* Entrevistada é pertencente à Assembléia de Deus somente. Ela diz que *“no momento” não vê possibilidade de mudar de religião.*

MM18 – I., 26 anos, pentecostal. A entrevistada é freqüentadora da IURD somente. *Quanto a mudar de religião diz que “não sei o dia de amanhã, mas até hoje não”.*

NMM2 – P., 29 anos, católico e oriental. O entrevistado diz que não vê possibilidade de mudar de religião “porque eu conheço a doutrina de todas as religiões, só não freqüentei o islamismo e o judaísmo [...]”.

NMM5 – A., 26 anos, pentecostal. O entrevistado freqüenta a igreja Renascer em Cristo somente, só participa do culto aos domingos e manteve contato por interesse próprio. Entretanto, afirma que “por enquanto ainda não assumi nada, não sei se vou assumir, não sei o futuro”. [...] Com relação a uma possibilidade de mudar de religião afirma: “não sei [...] minha vida está na mão de Deus, ele sabe o que faz [...] voltar atrás eu não sei se eu voltaria. Mas também não vejo que se não der certo eu não parta pra outra. Tenho que viver o presente”. [...] Acho que na vida da gente, a gente sempre tem que estar buscando uma resposta”. [...]E ainda diz: “*na minha vida particularmente eu estou aberto ao novo, não sei se futuramente eu estarei da mesma forma... não sei qual vai ser o caminho.*”

NMM6- J., 26 anos, católica e oriental. A entrevistada diz: “*eu sou uma pessoa muito aberta e quero continuar sendo*”.

NMM11- N., 49 anos, kardecista. A entrevistada atualmente frequenta de vez em quando a Espírita Kardecista, o que para ela é diferente de pertencer. A entrevistada vê *religião como uma carreira onde “você tem que começar jovem para você continuar seguindo”.* A entrevistada chegou a batizar a filha em três igrejas diferentes [católica, ABU, Menino Jesus de Praga]: “quer dizer que *a minha dúvida era tão grande tão inconstante na época, eu só entrei para batizar ela e mais nada*”.

NMM14- M., 48 anos, afro-brasileira e pentecostal. A entrevistada está em dúvida quanto a ficar na Umbanda ou seguir a Universal: “pode ser que eu passo pra universal ou então que eu esqueço a universal e fique só na umbanda, pode ser que eu largue a Umbanda e vou pra Universal [...] *posso mudar de idéia, não sei, eu mudo muito, uma hora eu to aqui já não quero mais isso quero outra coisa. Dizem que o pessoal de signo de gêmeos é muito indeciso.*”

É através desse tipo de postura dos mutantes religiosos que se define a dinâmica do campo religioso atual, “é com base em sua inquietude religiosa que ao longo de décadas foi se compondo o atual campo religioso pluralista característico das zonas metropolitanas brasileiras, ao mesmo tempo multi-institucional e subjetivado” (NEGRÃO, 2001, p. 6). Já os não mutantes, por outro lado, justificam a inércia do campo religioso, sua reprodução vegetativa (IDEM, p. 5)

#### 4.5.2 ...pesquisar e experimentar

A situação pluralista é homóloga à situação e à lógica de mercado, de forma que as instituições religiosas são agências de mercado e as tradições religiosas são mercadorias de consumo.

MM16 – I., 36 anos, pentecostal. A entrevistada afirma que *agente nunca pode chegar na primeira [religião] e já ficar, a gente tem que ver bem, sentir bem também*”.

NMM1 – A., 55 anos, kardecista e oriental. A entrevistada freqüentou a igreja católica até os 10 anos de idade, na adolescência *procurou coisas alternativas*, ligadas à filosofia oriental [através de amigos]. Ela diz que essas experiências foram espetaculares: *“eu pude montar a minha cabeça como eu sou agora”*. A partir da adolescência freqüentou bastante a espírita, não se desligou dela, mas *foi ampliando o leque com o budismo; foi agregando outras religiões*. [...] Não se sente ligada mais a uma do que a outra: *“o que aparecer eu vou lendo e vou usando”*. [...] Quanto à mudar de religião ela responde *“eu vou lendo as coisas, as filosofias de vida que tem diferente, que vão surgindo e vou adaptando”*. [...] eu vou continuar procurando, pesquisando. Ao ser indagada até quando freqüentou a espírita afirma *“ai é uma junção de uma porção, eu agreguei as coisas das outras que eu fui lendo”*. Ao falar das suas religiões atuais afirma que *“apareceu na minha frente eu leio, se for alguma coisa interessante eu ponho em prática e continuo seguindo”*.

NMM2 – P., 29 anos, católico e oriental. O entrevistado na adolescência foi *buscar a verdade por si só*: centro espírita, mesa branca, candomblé, Umbanda, Adventista, e foi aos 15 anos que se encontrou na seicho-no-iê, na qual está até hoje.

NMM7 – A., 30 anos, oriental. A entrevistada é budista somente. Freqüenta há 15 anos. Conheceu através de uma tia, a qual, segundo afirma, *era “estilo faço tudo um pouco. Ela era confusa, tudo o que ofereciam de religião para ela, ela aceitava”*. Ao final da entrevista faz a seguinte afirmação: *“O ser humano é um bicho estranho, ele tem que experimentar para saber se é bom ou se é ruim”*. [...] A entrevistada afirma que *“Foi importante eu conhecer outras religiões, pois hoje eu não tenho dúvidas do que eu quero e do que eu não quero. Eu sei que hoje eu pratico o budismo e sei que esta é a prática que eu devo praticar. Por que se não você vem e diz sobre o catolicismo, catolicismo é isso. Eu digo, desculpa, catolicismo eu sei, eu pratiquei e não é isto. Eu pude comprovar experimentando na vida”*.

NMM16- S., 38 anos, católica e kardecista. A entrevistada afirma que *como o pai sempre teve uma postura de que se deveria conhecer as coisas “e ele dava livros pra gente ler, pra gente poder escolher. E eu comecei a gostar mais do kardecismo do que da igreja católica, responde mais pra mim do que a igreja católica”*.

NMM18- Oriental. Teve um período entre ser católico e ser budista que o entrevistado se considerava um esotérico, em que *começou a ler sobre várias religiões inclusive sobre o espiritismo, sobre as doutrinas hindus*.

A liberdade religiosa coloca-nos diante de uma situação em que é possível a qualquer um criar uma religião “com a sua cara”. O indivíduo pode pesquisar as religiões (“usar”, “ampliar”, “montar”), colocar à prova conceitos e atitudes dos especialistas religiosos e a partir disso se decidir sobre a validade ou não de uma determinada visão de mundo. Pode também ir além de uma mera pesquisa e partir então para uma experimentação; em analogia ao mercado capitalista pode fazer um “test-drive” do produto religioso a ser consumido. E



neste sentido pode experimentar e não se agradar com os resultados obtidos, pois na teoria o produto pode ser apresentado de tal forma que não corresponda ao que se vê na prática. Dessa forma, é possível afirmar que “em nossos dias, ao menos para uma parcela significativa da população, mais que viver uma religião as pessoas querem sentir-se um pouco autoras do sagrado, criá-lo à sua própria imagem, não uma religião que apenas diz o que e como devemos ser, num mundo onde sabemos o que somos o que podemos ser, dentro dos limites que se nos impõem. É preciso sacralizar um mundo possível, e não apenas criar um mundo impossível à imagem do sagrado” (SILVA, 1995, p. 30).

As possibilidades são diversas e, portanto, o consumidor deve estar atento à qualidade do produto. E quando não estamos satisfeitos com um determinado produto a saída mais recorrente é a troca por um outro produto que esteja mais à altura das nossas expectativas. Se isso não fosse possível não nos restaria muito a fazer já que ainda não contamos com um “procon religioso” que nos dê respaldo para reclamações. Talvez seja o momento de pensarmos “o uso do modelo ‘defesa do consumidor’”, como uma saída justificável contra a “tapeação e a fraude religiosa, promessas não cumpridas, milagres não acontecidos” (PIERUCCI&PRANDI, 1996).

Já que a religião é encarada como um serviço – que proporciona privilégios e regalias às instituições religiosas – nada mais justo que somado a este papel esteja a regulação estatal. A pesquisa e a experimentação talvez possa ser uma das saídas que o consumidor religioso encontrou para prevenir-se de possíveis fraudes religiosas.

#### 4.5.3 ...poder de ir e vir

A liberdade religiosa abarca diferentes aspectos e, até mesmo, alguns aparentemente contraditórios como é o caso do não se movimentar, do “estar parado”. Ou seja, por mais que nos pareça estranho, a liberdade religiosa está também associada à escolha de estar sem uma religião, estar “solto”, “dando um tempo” para se sentir a necessidade de um determinado bem religioso. Normalmente, a liberdade religiosa está associada à independência, à vontade.

**MM13** – V., 40 anos, católica e pentecostal. A entrevistada ao ser indagada sobre a sua religião atual (apesar de ir às vezes na Universal) entrevistada afirma “hoje mesmo é católica, num sou muito amante de outras religião não”.

**MM17** – A., 53 anos, sem religião. A entrevistada não frequenta nenhuma: “atualmente eu tô parada”. Há seis meses que não vai à igreja nenhuma;

entretanto, apesar de não estar freqüentando nenhuma religião, se sente ligada ao “espiritismo branco”.

NMM2 – P., 29 anos, católico e oriental. O entrevistado afirma que “nos meus onze anos eu já tive a minha *independência religiosa* [...] quando eu conheci a religião em que estou”.

NMM4- M., 46 anos, católica e kardecista. A entrevistada afirma que “Por volta dos 15, 16 anos eu passei a freqüentar a igreja católica. Uma amiga que era católica me convidou para um encontro de jovens, que eu gostei muito então *resolvi assumir minha liberdade religiosa frente ao meu pai*”. Entrevistada afirma que “como meu pai gostava muito da doutrina da igreja crente ele *ficou muito dividido, em cima do muro*. Então ele freqüentava as duas religiões (kardecista e crente)”.

NMM5 – A., 26 anos, pentecostal. Com relação às religiões em geral o entrevistado afirma que “*cada um é aberto para aquilo que acha melhor* [...]”.

NMM6- J., 26 anos, católica e oriental. A entrevistada freqüenta o MIRE, o qual é um grupo onde, segundo ela, se partilham experiências “*do nosso jeito*”.

NMM7- A., 30 anos, oriental. A entrevistada afirma que com relação às religiões de infância “minha mãe sempre, principalmente tinha outras pessoas, minhas tias e tudo mais, de um lado era umbandista, de outro lado era crente, de outro lado era messiânica. Então ela deixava em aberto pra mim”.

NMM11- N., 49 anos, kardecista. A entrevistada atualmente frequenta de vez em quando a Espírita Kardecista, o que para ela é diferente de pertencer. Considera-se uma indisciplinada com relação ao fato de ir de vez em quando. [...] A entrevistada acha que “religião tem que ser assim: você gostar de ir, você querer ir lá, vai faz volta logo”. [...] Não vê possibilidade de mudar de religião mas vê “a possibilidade de eu ainda nunca mais ter nenhuma [...] seria auto, tipo assim você não precisa se reunir e estar em algum lugar se reunindo, se você está com deus e está em paz consigo mesmo”.

NMM13- V., 37 anos, católica. A entrevistada se sente à vontade para dizer que “*eu vou porque eu quero, quando não dá pra ir eu também não me culpo porque eu não fui, eu vou quando dá*”.

NMM16- S., 38 anos, católica e kardecista. A entrevistada afirma que “*eu acho que tudo que tira a liberdade das pessoas de pensar e de agir complica, acho que as pessoas têm que crescer, tem que amadurecer, tem que ser livre para escolher. Até pra praticar a religião as pessoas tem de ser livre e responsáveis por aquela liberdade*”.

NMM17- M., 23 anos, agnóstico. O entrevistado diz o budismo e o taoísmo não entram em contradição com o seu agnosticismo “porque no budismo e no taoísmo, Deus não é uma questão. São outras questões que se colocam e a existência ou não de Deus passa a ser uma questão irrelevante, elas tão preocupada com outra coisa”.

#### 4.5.4 ...insatisfação

“O ser humano tá sempre insatisfeito”. Essa insatisfação pode dar-se em relação a questões específicas como conteúdo religioso, conflito de idéias. Independente de qual a causa o fato é que “as pessoas por um motivo ou outro se desagradam e resolvem mudar”.

MM5 – W, 55 anos, kardecista. O entrevistado afirma que “existe uma procura de Deus que sempre houve no ser humano, mas ao mesmo tempo você está tendo uma decepção do povo com as religiões tradicionais”.

NMM2- P., 29 anos, católico e oriental. O entrevistado, com relação às religiões em geral, afirma que “a população brasileira está se apegando cada vez mais à religiosidade por desacreditar nos homens públicos, estão se apegando muito a Deus. Então o povo brasileiro, por formação, é um povo muito religioso, só que tá havendo uma migração entre as religiões”.

NMM3- R., 38 anos, kardecista. O entrevistado, com relação às religiões em geral, faz o seguinte comentário: “o ser humano tá sempre insatisfeito [...] atualmente temos uma diversidade muito grande pelo conflito de idéias, de pensamentos ideológicos [...] As pessoas por um motivo ou outro se desagradam e resolvem mudar, trazer uma idéia diferente e montam um novo culto. Isso faz parte, é normal, é enriquecimento das pessoas”. [...] Afirma que não permaneceu na Umbanda e no Candomblé “porque pra mim tava faltando alguma coisa e isso eu fui encontrar no espiritismo”.

NMM4 – M., 46 anos, católica e kardecista. A entrevistada afirma “achar que o evangelho segundo o espiritismo dá muito mais respostas do que a Bíblia”.

NMM13- V., 37 anos, católica. A entrevistada frequentou a católica até uns vinte anos: “aí eu parei, encheu o saco”.

NMM15- E., 74 anos, kardecista. O entrevistado diz que recentemente emprestaram um livro sobre esoterismo “mas me cansou, eles só reprisam a Bíblia e isso já não me satisfaz”.

Uma conseqüência da situação pluralista, além de todas as citadas, é a determinação do produto religioso pelos homens, o conteúdo religioso é modificado conforme as circunstâncias, pois, o que conta agora, em última instância, é a preferência do consumidor, tal qual numa economia de mercado.

O “pluralismo religioso”, vivido atualmente em forma de “multiplicidade” e de “mudança religiosa”, e fortemente presente no percurso dos entrevistados, confirma de forma explícita o que Berger já havia dito na sua teoria sobre a pluralidade religiosa, na qual o autor afirma que “a característica fundamental de todas as situações pluralistas, sejam quais forem os detalhes de seu fundamento histórico, é que os ex-monopólios religiosos já não podem dar por consolidada a adesão de seus membros”. Assim sendo, passa-se para um outro contexto em que “a adesão é voluntária, portanto, incerta. Como resultado disto, a tradição religiosa, que antes podia ser imposta de maneira autoritária, agora deve ser posta no mercado. Deve ser ‘vendida’ a uma clientela que já não está obrigada a ‘comprá-la’” (BERGER, 1985, p. 169).

A isso Berger chamaria “a transformação do monopólio religioso em ‘mercado religioso’”, que faz do “fiel” um “consumidor”, cujo poder na determinação dos “bens religiosos” aumenta.

#### 4.5.5 ...impor limites

Apesar de toda a liberdade de movimentação, os sujeitos às vezes não se sentem totalmente à vontade para explorar tamanha liberdade.

**MM9** – M., 33 anos, católico. O entrevistado diz que não foi mais a outras igrejas *“é porque aí também eu fui analisar: eu sou católico, sempre vou muito na missa [...] num tava certo, ou uma ou outra!”*.

**MM17**- A., 53 anos, sem religião. A entrevistada quanto ao fato de no passado frequentar duas igrejas ao mesmo tempo ela afirma *“eu me afastava um pouco da igreja porque a pessoa não deve seguir a dois senhores”*.

**NMM7**- A., 30 anos, oriental. A entrevistada é budista. Ela afirma: *“só que é o seguinte, para você estar realizando esta prática você não pode, de repente você acredita num santo, se você reza para todos estes santos e para o budismo também você não vai saber qual santo fez o milagre. Então quando a gente começou a praticar, que já foi em casa, nós falamos: ‘vamos dar um tempo para a gente mesmo’. A pessoa que nos ensinou o budismo disse: ‘Olha, em três meses vocês fazem esta prática sem mistura de outras religiões. Se você comprovar que ela transforma sua vida, aí então você vai saber que esta prática é verdadeira’”*.

**NMM14**- M., 48 anos, afro-brasileira e pentecostal. Entrevistada afirma que *“[...] eu ouço a universal e vou pra macumba (risos). Ai meu deus do céu! Que confusão do caramba! [...] Ai meu deus do céu, tudo bagunçado! Mas eu vou me achar! [...] eu não sei qual religião que eu vou seguir, e isso tá me atrapalhando. Eu sei que não tá me fazendo bem isso. Não tá porque eu to indo pra um lado e to frequentando outro”*.

Alguns entrevistados põem restrições quanto ao uso desta liberdade. Eles gozam desta, mas ao mesmo tempo sentem-se meio incomodados, pois *“a pessoa não deve seguir dois senhores”*. É uma liberdade que permite a movimentação pelo campo religioso, mas com uma restrição: o movimento deve acontecer de forma que não haja a dupla pertença religiosa. Mudança sim, associação não.

#### 4.5.6 ...tornar as religiões parecidas

No processo de movimentação religiosa é comum acontecer de os sujeitos colocarem as religiões lado ao lado umas das outras, sem muita distinção. Parece uma boa estratégia para aqueles que não vêem com bons olhos o fato de se *“seguir dois senhores”*. Normalmente, acredita-se que elas sejam realmente parecidas, que tenham propósitos semelhantes, o que justifica o movimento entre elas.

**MM1**- J., 47 anos, católica e kardecista. A entrevistada acha *“assim os fundamentos das religiões são mais ou menos parecidos, mas a finalidade eu acho que é meio diferente de uma para outra”*.

MM7 – F., 41 anos, oriental. O entrevistado diz não ter críticas às outras religiões: *“acho que todo mundo está certo [...] tudo aquilo que é feito por parte do bem, não interessa que religião seja, esta correto”*.

MM8 – R., 36 anos, católico e protestante. [...] Com relação às religiões em geral diz que *“no fundo é tudo igual [...] eu acho as religiões meio parecidas”*.

MM15- E., 26 anos, católica. A entrevistada afirma ter ido em várias igrejas, mas não sabe dizer o nome: *“é tudo de crente mesmo”*.

NMM1- A., 55 anos, kardecista e oriental. A entrevistada diz que se sente ligada a todas essas religiões (Kardecista, Seicho-no-ie, Messiânica) porque *“o fim é sempre o mesmo: o bem estar da pessoa.*

NMM7- A., 30 anos, oriental. Com relação às religiões em geral a entrevistada acha que todas têm o mesmo propósito: *“promover a paz mundial”*.

NMM11- N., 49 anos, kardecista. [...] Com relação às religiões *“eu tenho comigo que as religiões todas levam ao mesmo objetivo, levam ao mesmo lugar, a Deus [...] cada um se encontra num lugar mas na verdade o objetivo é o mesmo”*.

NMM12- M., 64 anos, católica. A entrevistada afirma com relação às religiões em geral [...] tanto faz falar de um quanto de outro, tudo é igual”.

NMM13- V., 37 anos, católica. A entrevistada acha que todas religiões *“te levam a um caminho só: crer em deus, não interessa a comparação” [...] Procurou a batista porque é muito parecida com a católica.*

NMM15- E., 74 anos, kardecista. O entrevistado diz que com relação às religiões *“não tenho fixação nenhuma. Todas as religiões falam para praticar o bem”*.

Tendo o mesmo caráter que o mercado econômico, a religião, assim como ele, terá de produzir resultados e procurar diminuir os riscos nas suas empreitadas. E para obter resultados ela terá de se burocratizar para se tornar mais eficiente, esse ponto fará com que todas as religiões dessa configuração se tornem muito parecidas umas com as outras, chegando ao extremo de se igualar tipos distintos como o sacerdote e o profeta, pois agora não interessa senão a adaptação do líder religioso às exigências do papel burocrático. Ao estabelecer vários pontos em comum, a burocratização abre caminho para o ecumenismo, para uma colaboração amigável entre os vários grupos, a qual é exigida pelo processo de pluralização (BERGER, 1985).

É que a colaboração é necessária para a racionalização da própria competição de forma que esta se torne viável e funcione de fato. Ou seja, a livre concorrência impõe restrições para barrar assim uma possível disputa desleal. Com isso, a competição é racionalizada por meio da cartelização, o que traz um entendimento entre os concorrentes e reduz os possíveis riscos de uma empreitada. O que a cartelização faz é diminuir o número de concorrentes através de incorporações, e faz com que as unidades restantes organizem o mercado por meio de acordos



mútuos. Entretanto, ao contrário do que somos levados a pensar, essa cartelização não restabelece o monopólio, a sua tendência é oligopolística (IDEM).

#### 4.5.7 ...aprender/ conhecer

A liberdade proporciona um conhecimento sobre as religiões que é considerado enriquecedor pelos entrevistados, mesmo que não se vá continuar seguindo.

**MM1-** J., 47 anos, católica e kardecista. “[...] *eu acho que cada coisa que você faz, você sempre aprende, mesmo que você não fique [...] eu acho que se aprende tanto em uma como em outra, até no Candomblé, qualquer uma delas*”.

**NMM3** – R., 38 anos, kardecista. O entrevistado frequenta o kardecismo [...] *Diz que o Candomblé “é válido como conhecimento” [...]. Das passagens religiosas, o que considera importante é “o conhecimento que se possa adquirir com qualquer uma delas”.*

**NMM13-** V., 37 anos, católica. A entrevistada acha que a religião é um aprendizado.

**NMM15-** E., 74 anos, kardecista. O entrevistado diz que frequentou também algumas sessões de Umbanda, *diz que buscava conhecimento: “li muito sobre várias religiões, para ter uma instrução mínima acerca de outras crenças, mas eu não segui firme nenhuma delas”.*

**NMM17-** M., 23 anos, agnóstico. O entrevistado afirma: “[...] *eu tenho interesse em assuntos religiosos, sempre gostei de ler, me interessei mais pelas religiões orientais, alguma coisa do hinduísmo, mas mais para conhecimento, não para uma prática [...] li hinduísmo, um pouco de taoísmo e budismo [...] eu me interessei pelas idéias religiosas, mas não pela prática religiosa*”.

**NMM18-** Oriental. O entrevistado estuda outras filosofias, mas “como fonte de conhecimento puro, não de prática ou de busca”.

Para esses sujeitos, estando em contato com alguma religião são grandes as chances de se adquirir conhecimento sobre algo importante que se poderá carregar consigo ao longo da vida. Isso é muito enriquecedor nas religiões e só é possível porque vivemos num contexto de liberdade religiosa.

#### 4.5.8 ...respeito/ aceitação

**NMM2-** P., 29 anos, católico e oriental. O entrevistado afirma que “uma das principais características da seicho-no-ie é *não ter sectarismo religioso*.”

**NMM5-** A., 26 anos, pentecostal. O entrevistado diz que com relação à religião a mãe “nunca me criticou, disse que eu estava no caminho errado, *sempre respeitou a minha opinião*. E quando eu decidi também mudar, ela nunca falou nada”.

**NMM6-** J., 26 anos, católica e oriental. A entrevistada diz que até um determinado momento olhava com muito ceticismo as pessoas que se convertiam a alguma

crença, mas depois ‘eu fui aprendendo a contemplar, a não ser tão reducionista, mesmo que pode parecer de início uma pura experiência de alienação, não é, tem um sentido muito real para quem vive [...] *para quem está vivendo aquilo é muito cheio de sentido e quem sou eu para chegar para o coitado e falar que ele é um alienado. Na vida a gente tem que ter uma atitude pedagógica, mas compreensiva*”.

NMM10- P., 35 anos, oriental. O entrevistado afirma “*eu entro em qualquer igreja, eu respeito toda religião*”.

Um contexto de liberdade religiosa proporciona também um certo ecumenismo religioso, onde é possível haver um diálogo entre as instituições e entre os sujeitos. Apesar dos conflitos que acontecem frequentemente, é notável a convivência entre os diferentes credos de forma mais civilizada.

#### 4.5.9 ...não praticar/ relaxar

*Minha família não era rigorosamente cristã: fugia do confessionário, rezava pouco, ia à igreja com temperança, nas festas (Infância, Graciliano Ramos)*

Quando falamos em liberdade religiosa não podemos esquecer de como o modo de ser católico é alimentado por essa liberdade, na medida em que é possível sempre ser católico não sendo (ou melhor, não praticando).

MM1- J., 47 anos, católica e kardecista. A entrevistada afirma que “Porque em relação à católica eu até vou de vez em quando na missa por isso que eu acho que eu ainda não sou espírita [...]”.

MM2 – S, 38 anos, kardecista. O entrevistado atualmente é Espírita somente. Frequenta o espiritismo há 17 anos, diz que atualmente está meio afastado: “*não é como era antes, em que a gente era devoto mesmo, praticava mesmo*”.

MM3 – J, 49 anos, oriental. O entrevistado teve como religião de origem a Católica. A mãe era mais fervorosa que o pai. Frequentou a igreja com a mãe até os 16 anos, mas diz que era porque gostava e não porque lhe fora exigido. *A avó paterna era do Candomblé (era mãe de santo), por isso o entrevistado conheceu um pouco dessa religião também: “frequentava, mas não era o meu forte, meu forte era realmente o catolicismo”*.

MM5- W., 55 anos, kardecista. O entrevistado afirma: “O grande problema da religião especialmente a Católica é que é uma iconografia que a gente tem, mais a nível de inconsciente... em que  *você é porque todo mundo é [...] Até uma certa idade frequentou a católica depois tornou-se “um católico esculhambado”. [...] Afirma que na “adolescência você tem uma religião que não é muito religião*”.

MM6 – M., 43 anos, pentecostal. A entrevistada diz que os pais eram católicos (não muito religiosos). Quando os pais iam à igreja ele ia junto em casamentos,

batizados. *Freqüentou a igreja católica até os 14 anos. Quando chegou em São Paulo continuou “no mesmo ritmo, só ia na igreja quando tinha algum casamento, algum batizado”.*

**MM7** – F., 41 anos, oriental. O entrevistado afirma que *“quando sai de minha cidade natal fiquei um católico relaxado. Praticamente eu não ia mais nas missas, eu ia somente de vez em quando. Era um católico não praticante. Freqüência muito rara. Praticamente abandonei”.*

**MM8** – R., 36 anos, católico e protestante. O entrevistado se afirma *“Católico de pensamento e reza particular”* e Mórmon. Esta última freqüenta uma vez na semana (aos domingos). Freqüenta esta religião há nove anos e se sente mais ligado a esta do que à católica: *“não é que eu deixei de ser católico, só me desobriguei de ir à igreja”.*

**MM9**- M., 33 anos, católico. O entrevistado *continuava sendo católico e ia à Assembléia de Deus, Universal do Reino de Deus, Umbanda. Na IURD foi durante uns seis meses, na Assembléia por seis vezes, na Umbanda foi por um mês. Ia só aos cultos.*

**MM10**- M., 37 anos, pentecostal. A entrevistada diz que os pais eram católicos, *mas “pra dizer a verdade eles nunca foram, só acho que só foram mesmo só pra casar”.*

**MM11**- L., 29 anos, pentecostal. A entrevistada diz que na sua infância os pais não eram muito católicos: *“eles só falavam sou católico, mas na igreja era difícil ir”.*

**MM12**- M., 36 anos, pentecostal. A entrevistada afirma que *“a maioria dos católicos na verdade é meio relaxado, vai à missa, mas num tem compromisso [...] as pessoas diz eu sou católico, mas católico qualquer um é, vamos ver seguir”.*

**MM13** – V., 40 anos, católica e pentecostal. A entrevistada é católica, *mas vai de vez em quando à Universal por causa do marido que é de lá: “ele fica me enchendo o saco aí eu vou, mas não gostando”. [...] “eu vou junto móde ele num achar ruim”, mas “a minha mesmo é a católica”.*

**MM15**- E., 26 anos, católica. A entrevistada diz que os pais eram católicos (não eram muito religiosos). Ela diz que *não precisa de igreja pra falar com deus: “toda hora que você quiser conversar com deus, na sua casa tá bom”.*

**MM17**- A., 53 anos, sem religião. A entrevistada diz ter sido espírita e católica em Campo Grande.

**MM18**- I., 26 anos, pentecostal. A entrevistada diz que os pais eram católicos (não eram muito religiosos). *Afirma que os pais eram daquele tipo de católico que “fala eu sou católico, mas não freqüenta [...] num falava que num podia mentir, num falava nada, é tipo assim é católico por católico”.*

**NMM2** – P., 29 anos, católico e oriental. O entrevistado *freqüenta a seicho-no-iê (onde o seu primeiro contato foi através de uma tia), mas diz não ter se desvinculado das tradições católicas (não comer carne na sexta-feira santa, comemorar a páscoa, o natal, quando passa em frente a uma igreja faz o sinal da cruz). Quanto ao fato de participar de duas religiões – a católica e a seicho-no-iê - afirma: “da igreja católica eu participo porque foi a religião em que eu fui criado, é a religião que a maioria de minha família ainda freqüenta e eu aceito parte da doutrina deles. E a seicho-no-iê porque foi onde eu me encontrei, onde me completei, onde eu achei todas as respostas pras minhas perguntas”.*

NMM4 – M., 46 anos, católico e kardecista. *A entrevistada diz ser católica, mas “acredito no que diz o espiritismo sobre outra vida além dessa”. Raramente vai à missa, mas não pensa em mudar da católica.*

NMM7- Oriental. A entrevistada afirma que *“muita gente para não dizer que é à toa, que é ateu, diz que é católico, mostra o seu santinho no bolso”. Entrevistada diz que no passado apesar de ter “simpatia por outras, mas eu ia mesmo para a igreja católica”.*

NMM8- Católico e pentecostal. O entrevistado afirma que *escolheu a IURD (apesar de ainda freqüentar de vez em quando a católica) “por causa desse negócio, eu acho que a igreja católica tem mais pompa, história, mas nesses outros termos a igreja do reino de deus é mais séria, todo mundo lê a bíblia. [...] Isso não tem na igreja católica”.*

NMM9- S., 68 anos, afro-brasileiro. O entrevistado diz que os pais eram católicos apostólicos romanos, mas de boca pra fora” [...] de ir a casamento, à missa de sétimo dia.

NMM10 – Oriental. O entrevistado diz que os pais eram católicos, mas não iam sempre à missa.

NMM11- N., 49 anos, kardecista. A entrevistada diz que os pais se diziam católicos ortodoxos. *Os pais não eram religiosos, só iam à igreja quando tinha missa de sétimo dia, o contato que a entrevistada teve com a religião católica foi através da escola e até se casou na igreja católica. Se fosse depender dos pais para conhecer a religião não teria conhecido, pois “simplesmente porque eles não frequentavam. Então a gente segue sempre o que a família faz, quando é pequeno. E na verdade eu segui a católica porque foi o que eu aprendi na escola”. [...] No seu caso era católica, mas não continuou seguindo, pois “católico não é muito fanático, vai, hoje não vai, depois amanhã também não vai, você tem preguiça não vai, e a minha federação é a mesma coisa, não quer não vai”. [...] Ia à Umbanda uma vez na semana, ao contrário “na católica você vai quando quer, na federação também você vai quando quer”.*

NMM12- M., 64 anos, católica. Todos da família os pais os irmãos ainda são católicos *“eu é que depois de velha, já com os filhos casados que comecei querer escambar para outro lado”.*

NMM13- V., 37 anos, católica. A entrevistada diz que os pais católicos, mas só de ir à casamentos, missa de sétimo dia. *Apesar de pais não serem muito devotos colocaram os filhos em escolas católicas, foi na escola que aprenderam a rezar. A entrevistada tem a convicção de que “a religião é a gente [...] você é a igreja [...] em qualquer lugar que você está você é a igreja então você pode usar a palavra do senhor”. Ela diz que dessa forma os carismáticos lhe “mostraram uma necessidade de crer [...] e eu não preciso estar lá, porque a religião católica quer você na missa todo domingo”, nos carismáticos “não há obrigatoriedade nas coisas, você vai porque você quer” [...]. Por fim ela afirma que “praticar a religião é um dom, são poucos os que fazem”.*

NMM14- M., 48 anos, afro-brasileira e pentecostal. A entrevistada diz que os pais católicos de ir à missa todos os domingos. Quando pais separaram, ela foi morar com a tia, e então ia à missa com a prima, mas ia “mais por farra”. Hoje em dia quando vai à missa de sétimo dia da sogra acha que “não tem nada a ver, o padre fica falando lá eu num to nem ouvindo o que ele ta falando” [...]. Ela *vai à católica para as missas de sétimo dia da sogra, mas acha que “não precisa ir em igreja*

*para você ficar rezando [...]”. Afirma que “o católico hoje em dia não segue mais nada não, pelo que eu vejo por aí não, não conheço ninguém católico que siga direitinho os dez mandamentos”.*

NMM15- E., 74 anos, kardecista. O entrevistado diz que os pais iam à missa, mas não eram praticantes e afirma *“olha pra ser franco eu acho que não tem nenhum católico que segue os preceitos religiosos [...] é aquele católico que eu chamo de católico falso”.*

NMM17- M., 23 anos, agnóstico. O entrevistado tinha pais católicos, a mãe vai todos os domingos à missa, o pai *“é católico por definição, mas não é praticante”.*

NMM18- Oriental. O entrevistado diz que a mãe se declarava católica, mas praticava o espiritismo, o pai era católico. Diz que a mãe apesar de ir *“na missa como uma praxe [...] ela nunca foi muito coerente com os dogmas da filosofia cristã católica”.*

É ainda forte a identidade católica relacionada ao “não praticar”. São poucos os católicos que tem uma postura contrária a isso, pois *“apesar da separação republicana entre Igreja e Estado, os brasileiros em geral costumam pensar a religião como coisa pública, e como direito de todos. Ninguém precisa filiar-se, pois já se nasce católico e assim se permanece enquanto se viver, sem nenhum compromisso. As penalidades para os que se mantêm afastados, quando acontecem, são facilmente pagáveis”* (PIERUCCI&PRANDI, 1996, p. 266, 267).

A religião católica é vista como religião de família, onde se dá *“continuidade aos ensinamentos dos pais”* (NOVAES, 1985). Não é exatamente uma escolha, é uma herança que é tomada de forma a resguardar o que foi passado de geração a geração. Por isso, são vários os estilos de herdeiros católicos, entretanto, *“[...] um católico não vale por outro. Há os de batismo, batizado, crisma, casamento e missa de sétimo dia, que são a maioria, mas que, mesmo a despeito de pouco ou nada freqüentarem a igreja, nunca perderam os valores básicos do catolicismo tradicional, que são os da própria sociedade”* (PIERUCCI&PRANDI, 1996, p. 259).

#### 4.5.10 ...ter poder de transformar uma religião em filosofia de vida

Não existem limites quando a questão é liberdade religiosa. É possível que uma determinada religião passe a ser encarada como uma filosofia de vida. Fala-se então em *“projeto de vida”, “maneira de viver”, “pensamento positivo”.*

MM4- A., 53 anos, kardecista. O entrevistado freqüenta o espiritismo kardecista e acredita que *“mais do que religião o espiritismo é uma filosofia de vida”.*



MM5- W., 55 anos, kardecista. O entrevistado frequenta o espiritismo kardecista, o qual afirma aceitar “como filosofia [...] como filosofia de vida, maneira de viver”.

NMM1 – A., 55 anos, kardecista e oriental. A entrevistada é espírita, seicho-no-iê, messiânica, “filosofias de pensamento positivo”. Ela afirma: “também não sei até onde é religião ou projeto de vida”.

NMM2- Católico e oriental. O entrevistado frequenta a seicho-no-iê, a qual segundo ele “é uma filosofia japonesa. Oficialmente ela não é registrada como religião. Porque ela nasceu no Japão e no Japão existe essa distinção; é uma sociedade filosófica, mas quem adota a seicho-no-ie, pratica como eu, adota como religião, porque tem rituais religiosos; existe um , vamos dizer assim, código de conduta. Então pode ser considerada uma religião”.

NMM6- J., 26 anos, católica e oriental. A entrevistada diz que “para mim tem diferença entre falar de religião e espiritualidade [...] O MIRE não é uma religião. É uma proposta, um movimento de espiritualidade, é bem diferente”. [...] eu me defino como cristã no sentido de que eu me filio a uma tradição de experiência espiritual [...] um movimento de espiritualidade [...] uma orientação utópica da vida [...] para mim tem diferença entre falar de religião e espiritualidade. Espiritualidade é muito mais amplo, aí existem várias formas de se viver essa espiritualidade”.

NMM15- E., 74 anos, kardecista. O entrevistado conheceu o espiritismo através de uma vizinha quando estava desempregado. “Foi aí que comecei a me entrosar na filosofia, que aquilo não é religião, é uma filosofia que te explica tudo”.

NMM18- Oriental. O entrevistado atualmente é budista, a qual não considera uma religião, mas uma filosofia de vida.

#### 4.5.11 ...ter livre arbítrio: a vontade do agente

*O sujeito é a vontade de um indivíduo em agir e ser reconhecido como agente (Alain Touraine)*

A vontade dos sujeitos vêm em primeiro lugar. Todas as atitudes são orientadas conforme o agir livremente, o ser livremente aquilo que se deseja e que lhe dá soberania para “ser dono de sua vida”. Tudo isso se dá porque o individualismo moderno reduz “[...] o significado das relações herdadas, realçando, ao invés, a soberania da vontade. As participações mais valorizadas passam a ser percebidas como atos de consciência resultantes de uma adesão voluntária” (FERNANDES, 1998, p. 42).

MM5- W., 55 anos, kardecista. O entrevistado afirma que: “todo mundo tem direito ao livre arbítrio, deus deixou isso bem claro, você pode fazer o que quiser é dono de sua vida”.

MM6 – M., 43 anos, pentecostal. “[...] cada um segue o que gosta e o que acha que faz bem, que se sente bem”. Entrevistada visita outras igrejas evangélicas.

MM12- M., 36 anos, pentecostal. A entrevistada, em relação às religiões em geral, afirma: “eu sou do tipo que eu num critico, eu acho que cada pessoa tem que procurar aonde se sente bem”.

NMM1 – A., 55 anos, kardecista e oriental. “[...] eu vou levando a minha vida e cada um segue aquilo que bem entender”.

NMM5 – A., 26 anos, pentecostal. “[...] Deus deu livre arbítrio para você ir e vir aonde você quiser”.

NMM7- Oriental. A entrevistada afirma que “Foi importante eu conhecer outras religiões, pois hoje eu não tenho dúvidas do que eu quero e do que eu não quero. Eu sei que hoje eu pratico o budismo e sei que esta é a prática que eu devo praticar”. Ela afirma que “Hoje sou budista, amanhã eu vou ter filhos, eles que vão ter que decidir por eles”.

NMM11- N., 49 anos, kardecista. A entrevistada afirma que começou a frequentar a igreja “porque deu vontade de ir” [e parou de ir] “porque deu vontade de parar”.

NMM12-M., 64 anos, católica. A entrevistada é da opinião de que “cada um segue aquilo que quer, vai aonde quer, faz o que quer, ninguém é proibido de nada mesmo [...] todos nós temos um destino, todos nós temos um pedacinho para pagar”.

NMM13- V., 37 anos, católica. A entrevistada se sente à vontade para dizer que “eu vou porque eu quero, quando não dá pra ir eu também não me culpo porque eu não fui, eu vou quando dá”.

NMM14- M., 48 anos, afro-brasileira e pentecostal. Diz que nunca obrigou os filhos a frequentar igreja com ela: “não obrigo ninguém a ir atrás de mim. Cada um sabe da sua vida”.

NMM16- Católica e kardecista. A entrevistada afirma que vai à igreja “quando posso, quando quero [...] eu só faço as coisas quando tenho vontade [...] não tenho essa obrigação, não me sinto obrigada a ir na missa [...] Não gosto desse sentido de punição, culpa, medo, que a igreja católica impõe. O espiritismo não impõe culpa [...] sem impor culpa, sem fazer terror na sua cabeça. Acho que é uma coisa natural: você fez, teve livre arbítrio, se causar algum desequilíbrio, fez alguma coisa pra alguém você vai ter que reparar esse erro”.

No entanto, a vontade desses sujeitos vai na contramão da formação de um “habitus religioso”. Nossos “mutantes” religiosos colocam em evidência que, atualmente, não se estabelece um vínculo religioso substantivo devido à constante mudança de religião (que estamos sugerindo, como já foi dito, ser um efeito de uma mescla de atitudes: a tradicional e a voltada para valores). Apesar de não se poder colocar em dúvida que os mutantes religiosos tem como objetivo a redenção, além de interesses puramente mundanos, acreditamos que as vivências religiosas individuais desses religiosos, a partir do momento que são tão instáveis, não seriam mais daquele tipo que cria um habitus religioso (talvez próprio apenas de uma racionalidade voltada para valores), o qual seria o objetivo racional das religiões de redenção, segundo Weber.

Habitus religioso - conceito introduzido por Weber e trabalhado por Bourdieu - é muito sugestivo para analisar a questão da alternância religiosa. *Habitus religioso* segundo o autor “é um mínimo de competência religiosa necessária para sentir a necessidade específica de seus produtos” (BOURDIEU, 1987); nas suas palavras,

a concorrência pelo poder religioso deve sua especificidade (em relação por exemplo, à concorrência que se estabelece no campo político), ao fato de que seu alvo reside no monopólio do exercício do poder de modificar em bases duradouras e em profundidade a prática e a visão do mundo dos leigos [...] impondo-lhes e inculcando-lhes um habitus religioso particular, isto é, uma disposição duradoura, generalizada e transferível de agir e pensar conforme os princípios de uma visão (quase) sistemática de existência (IDEM, p.59)

A questão da existência de tal habitus é algo que não parece ser verificado nessa pesquisa. Os relatos gravados com os “mutantes” religiosos fazem-nos concluir que atualmente o vínculo religioso de grande parte de indivíduos em relação às instituições, devido à constante mudança de religião, está se tornando tênue demais, visto que possui “habitus religioso” aquele que adere a um grupo religioso de maneira mais convicta, ou seja, mantendo uma frequência ao grupo e sentindo a necessidade de seus bens religiosos.

Contrariamente, esses agentes religiosos têm constituído a sua religiosidade de forma transitória, de maneira a resolver problemas imediatos e depois de solucionados tais problemas, os bens e caminhos de salvação “do momento” não são mais requisitados, ou são colocados de lado pelo menos até que surja a necessidade de “usá-los” novamente. Resumindo, nos dois lados da esfera religiosa (a valorativa e a ritual-mágica), a condução da vida não parece privilegiar uma ação global, habitual; ao contrário, “não passa de uma seqüência de ações particulares” (WEBER, 1982).

o objetivo racional da religião redentora tem sido assegurar ao que é salvo um estado sagrado, e com isso o hábito que garante a salvação. Isto toma o lugar de um estado agudo e extraordinário, e com isso sagrado, alcançado transitoriamente por meio de orgias, ascetismo ou contemplação (IDEM).

Essa visão de mundo dos migrantes e não migrantes - que parece não influenciar de forma duradoura na vida desses indivíduos - é contingente ao momento em que vivemos, no qual não mais é possível pensar uma fonte religiosa, uma visão de mundo que seja capaz de responder a situações múltiplas que os indivíduos têm na sua vida. A questão que Pierucci (2001) coloca em relação ao desencantamento do mundo ao dizer que não está havendo reencantamento é exatamente porque não há mais essa possibilidade abarcadora da religião ter a resposta para a vida das pessoas. Contemporaneamente, é muito difícil que indivíduos sejam

influenciados duradouramente por qualquer visão de mundo, ainda mais porque se vive num mundo em que nada é estável, em que “tudo que é sólido desmancha no ar” (BERMAN, 1986), num mundo onde “a experiência humana contemporânea está, com efeito, feita em pedaços [...] um mundo estilhaçado, fragmentado” (TOURAINÉ, 1994, p. 257) e que por isso “[...] não há mais uma só referência para se viver e organizar a vida, nem há um modelo religioso único capaz de dar sentido completo à cidade, mesmo porque o sentido da cidade não é religioso, porém dessacralizado, laico, profano” (PIERUCCI&PRANDI, 1996, p. 28).

ser moderno é encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação e transformação das coisas em redor – mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos [...] a modernidade une a espécie humana. Porém, é uma unidade paradoxal, uma unidade de desunidade: ela nos despeja a todos num turbilhão de permanente desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambigüidade e angústia. Ser moderno é fazer parte de um universo no qual, como disse Marx, ‘tudo que é sólido desmancha no ar’. (BERMAN, 1986, P. 15).

Por outro lado, nesse mesmo mundo fragmentado pode estar ocorrendo de pessoas, através de diferentes universos religiosos, de um campo religioso também fragmentado, estarem tentando formar um todo coerente para si próprias, escapando assim do “destino do nosso tempo” (WEBER). Podem estar tentando centralizar experiências diversas e transformar o que a princípio nos parece desconexo em algo integrado e coeso, por isso “interessa saber que tipo de síntese uma pessoa constrói com essas várias e diferenciadas inserções no campo religioso. É relevante saber se ela as estrutura internamente, se constrói com elas um todo ou se as mantém em compartimentos separados do seu eu interno; enfim, se consegue encontrar aí, de fato um centro [...]” (CARVALHO, 1992, p. 135).

apesar da religiosidade no plural lembrar primeiramente descentramento, superficialidade e inconsistência, há uma dimensão religiosa que me parece muito viva na nossa sociedade e que aponta para um caminho nem tão desencantado como o supunha Max Weber: a simbólica da busca, que dá sentido ao constante crescimento desse labirinto [...] (IDEM, p. 160)

Não é nossa intenção ao propor essa indagação fazermos juízo de valor quanto às concepções desses indivíduos, pois bem sabemos que tudo depende de ponto de vista e cada um é livre para escolher o seu deus ou o seu demônio.

O que do nosso “ponto de vista” enquanto cientistas ou indivíduos a-religiosos parece extremamente irracional quando se fala em termos de sentido, sob o “ponto de vista” desses religiosos é absolutamente sensato e racional. Só queremos abrir um caminho, a partir dessa interrogação, para a discussão e reflexão de uma possível e nova configuração de visão de

mundo religiosa: paradoxalmente provisória e inacabada. Estamos falando da visão de mundo de tipo ambígua, que abraça formas distintas sem com isso ser contraditória.

#### 4.6 MANOBRAR: SINCRETIZAR

*Minha família era tão religiosa em ser católica, apesar de que a religião da gente é muito misturada [...] a religião era um negócio tão forte, mas misturada [...] mesmo quando eu comecei a freqüentar o espiritismo eu ainda ia na igreja ... um pouco, e essa mudança é uma coisa interessante, porque ela não dá salto, uma espécie de mudança de cor, que você vai...como chama... dégradé (fala de entrevistado).*

Manobrar é sincretizar, é forjar uma religião. É fazer com que as diferenças aliem-se para constituir um todo coerente. É mesclar atitudes, mentalidades sem que haja nenhum drama por trás disso. É viver o desencantamento do mundo juntamente com o encantamento, cobrindo brechas que num mundo modernizado a ciência não é capaz. Em suma, é tornar possível na religião - assim como num jogo de cores - diversas combinações, estágios: é tornar dégradé o que a princípio era fechado em si mesmo. No dicionário Aurélio um dos significados de dégradé é “cor que vai esmaecendo em tonalidades cada vez menos vivas” (AURÉLIO).

**MM3- J.**, 49 anos, Oriental. O entrevistado afirma que: “*quer queira, quer não, eu sou budista, mas a gente não esquece as raízes. Eu sempre sou pego às vezes de surpresa até falando de santos da igreja católica*”.

**MM5 - W**, 55 anos, Kardecista. O entrevistado afirma que no Nordeste *havia uma grande mistura religiosa*: “*Minha família era tão religiosa em ser católica, apesar de que a religião da gente é muito misturada. Eu me lembro que minha avó era católica, ia pra missa, mas ao mesmo tempo era benzedeira, era meio bruxa, era parteira, qualquer problema que as pessoas tinham, era conselheira... e era uma pessoa religiosa, sempre estava na missa na igreja. O entrevistado frequenta a espírita kardecista, entretanto afirma que a sua mudança para esta religião não se deu de forma brusca, pois ainda ia à católica*: “*mesmo quando eu comecei a freqüentar o espiritismo eu ainda ia na igreja ... um pouco, e essa mudança é uma coisa interessante, porque ela não dá salto, uma espécie de mudança de cor, que você vai...como chama... dégradé*”.

**NMM6-** Católica e oriental. A entrevistada diz que “*O MIRE (grupo Mística e revolução - Movimento de espiritualidade de orientação cristã) se propunha a que todo o participante deveria tentar ter a prática diária da meditação e foi por isso que eu resolvi entrar*”. A entrevistada diz não ter uma religião determinada: “*eu não tenho exatamente religião no sentido de estar filiada a uma doutrina [...] eu estou num processo de experiência espiritual. Por exemplo, eu estou falando muito*



*da espiritualidade cristã, mas tem todo um outro lado de que eu vivo através do que eu conheço do hinduísmo”.*

NMM7- Oriental. A entrevistada é budista. *Quando criança ia à messiânica com a mãe e a tia e afirma: “lá é muito diferente. Era muito misturado lá. Você rezava três rezas. Rezava catolicismo, oração messiânica e egitoísmo”.*

NMM9- S., 68 anos, afro-brasileiro. O entrevistado afirma que numa época os pais *“ficaram um pouco para o espiritismo, mas eles nunca deixaram de frequentar as missas”.* Ele afirma que *“mesmo quando me tornei espírita sempre tive fé no catolicismo [...] no fim é tudo igual. Os santos que tem na igreja tem no espiritismo. Já o pessoal da mesa branca, os kardecistas, num aceita, e é tudo papo furado, porque numa mesa branca tanto pode descer um advogado como um exu, ou um caboclo”.*

NMM11- N., 49 anos, kardecista. A entrevistada *compara o passe de Espírita com a benzeção.*

NMM14- M., 48 anos, afro-brasileiro e pentecostal. A entrevistada foi recentemente à Universal e sempre ouve os programas de rádio: *“Eu gosto da oração que eles fazem [...] eu ponho o copo de água, eu sigo tudo que eles pedem”.*

NMM16- S., 38 anos, católica e kardecista. A entrevistada *com relação ao kardecismo começou a gostar desde as raízes católicas quando alguém ficava doente e tinha benzimento.* Isso era algo que já chamava a atenção dela.

NMM17- M., 23 anos, agnóstico. O entrevistado com relação às religiões em geral afirma: *“eu acho que uma sociedade laica como a nossa, moderna, as religiões meio tendem que se misturar”.*

NMM18- Oriental. O entrevistado acredita que a reencarnação no espiritismo *“se aproxima do budismo [...] se encaixam nessas questões”.*

Afirmar que “os fundamentos das religiões são mais ou menos parecidos” e que “se aprende tanto em uma como em outra” (sic) são discursos através dos quais procura-se argumentar e justificar a possibilidade ilimitada de colocarem-se crenças distintas sob um único fundamento: Deus é um só.

Através deste princípio os sujeitos apropriam-se de diversos conteúdos religiosos e traduzem-nos tal qual um caleidoscópio, produzindo infinitas combinações. Nisso é possível assinalar, assim como Carvalho (1992) o fez, que “a presença da invenção de signos religiosos, quer dizer, a construção progressiva – em vez de um mergulho na tradição – de sistemas sincréticos cada vez mais espiralados, sempre mutantes, mais caleidoscópicos, que se apoiam numa cultura religiosa em constante ampliação” (CARVALHO, 1992, p.153).

Muitas misturas. Aquele que não muda de vez, se entrega ao sedutor universo das cores que não se impõem, das cores que se misturam: o dégradé das crenças.

Num mundo desencantado, onde a religião não é mais o pólo de atração, há ainda espaço para os encantos do simbólico não institucionalizado: a religião invisível, na qual o

acesso ao “cosmos sagrado moderno é feito de forma invisível, porque independe das instituições religiosas e de qualquer instituição pública. Temáticas herdadas das religiões tradicionais e temáticas modernas são combinadas livremente, de onde se conclui que as mais distintas combinações simbólicas e ideológicas integram esse cosmos religioso moderno” (LUCKMANN apud MIRANDA, 1995, p. 67). Ou seja, cada consumidor encontra-se livre para constituir, individualmente, “a combinação que melhor responde às ‘questões últimas’ que ele se coloca para poder pensar e organizar sua experiência cotidiana” (IDEM).

Ou seja, quando um indivíduo declara-se sem religião o que está querendo dizer ao certo é que não pertence a nenhuma instituição religiosa, o que não o descarta de ser um indivíduo temente a Deus. Uma pesquisa realizada pelo Ceris<sup>25</sup> no Rio de Janeiro traz para discussão esse ponto e chega a conclusões importantes semelhantes às lançadas anteriormente ao avaliar que “a declaração ‘sem religião’ parece indicar mais uma ‘des-institucionalização’ da religião e a emergência da chamada ‘religião invisível’ [...] O indivíduo não adere mais a uma religião institucionalizada, mas reduz a religião a um sentimento pessoal, íntimo, não acompanhado pela participação em comunidades ou instituições religiosas. Mas não deixa de rezar (ao menos ocasionalmente) e de acreditar em Deus, quase sempre” (ANTONIAZZI, 2003, p.75-80).

essas religiões todas nos mostram [...] como a construção das religiões é um processo constante de empréstimos, substituições de símbolos e práticas e redefinição de sentidos. Isto ainda sem considerarmos aquelas crenças quase que individualizadas que a nossa sociedade permite a cada um privatizar para si mesmo ou para grupos reduzidíssimos. E ainda assim a sociedade em que vivemos é a sociedade sem religião, sem deus e sem mistérios sobrenaturais (PIERUCCI&PRANDI, 1996, p.34).

## **Sincretizar é...**

### **4.6.1 ...servir-se de mundos distintos: ciência e religião**

Num mundo onde impera a modernidade, era para se ter certeza das coisas e acontecimentos já que tudo é previsto, desenvolvido e resolvido pela ciência; ou seja, os homens raramente teriam do que se queixar. Entretanto, não é bem assim que se desenrolam

---

<sup>25</sup> No caso do estado do Rio de Janeiro, onde o IBGE encontrou 15,5% de “sem religião”, a pesquisa do CERIS já citada, que considerou a região metropolitana do Rio de Janeiro (logo a parte mais “moderna” do Estado) encontrou sim 16,9% de entrevistados que dizem sem pertença religiosa, mas acreditam em Deus ou numa Força Superior, encontrou apenas 1,2% que se declaram ateus (sem Deus!) (ANTONIAZZI, 2003, P.75-80).

os fatos. A verdade é que não é para todos que esta ciência é acessível e muito menos não é para tudo que ela encontra soluções que vão ao encontro de certas necessidades.

**MM2** – S, 38 anos, kardecista. O entrevistado atualmente é Espírita, somente. Com a morte do pai e o fato de o entrevistado estar doente com tuberculose, foi no espiritismo que ele encontrou a cura. *Diz que o tratamento da sua doença se fosse depender só dos médicos ia ser mais demorada.* Com o espiritismo em 5 meses ficou recuperado: “foi o que me levou a acreditar e a seguir”. *Entretanto não descarta a importância da medicina na sua cura ao afirmar que “eu consegui uma cura, que se não foi completa, ao menos ajudou e acelerou a medicina normal, o tratamento médico normal” [...].*

**MM6**- M., 43 anos, pentecostal. A entrevistada diz ter sido curada do câncer na igreja Assembléia de Deus: *“a partir do momento que eu recebi um milagre, que eu estava com câncer e eu fui na igreja e eu fui curada, aí eu fui no médico foi constatado que eu não tinha mais o caroço que eu tinha vindo operar. Fiz novamente os exames e não tinha”.*

**MM10** – M., 37 anos, pentecostal. A entrevistada diz que entrou para a IURD depois que teve um derrame, e ficou sem se movimentar, praticamente paralisada. Ela foi na IURD por causa da doença: *“meu remédio mesmo é Deus”.* Através dessa igreja, segundo a entrevistada, é que voltou a andar, ela acha que a igreja ajudou mais do que a medicina: *“através de lá mesmo que eu estou andando, foi através de Deus, se não fosse Deus eu estaria numa cadeira de roda até hoje [...] através daquele culto fui me soltando, minha perna foi amolecendo e através da fisioterapia também”.*

**MM13**- V., 40 anos, católica e pentecostal. A entrevistada, com relação a acreditar que a religião ajudou a melhorar a doença do seu marido, afirma: *“eu acredito, eu num acredito. Porque eu acho que teve umas certas coisa que eu acho que num foi, foi porque mesmo ele tinha que melhorar, não que seja por causa da igreja”.*

**MM18** – Pentecostal. A entrevistada é freqüentadora da IURD somente. *Procurou a Universal porque estava com um caroço no peito e os médicos estavam quase “desenganando”;* então, começou a ir à Universal e prometeu que *“se eu for curada eu não vou sair daqui mais não”.* Quando foi na quinta vez que estava indo já estava melhor e o médico falou que ela não tinha mais nada.

**NMM9**- Afro-brasileiro. O entrevistado afirma que foi curado pelo espiritismo (Umbanda). Também afirma: *“a minha irmã mais velha tinha um câncer e eles (centro espírita do bairro do limão) não deixaram ela sofrer tanto. Levei a todos lá, todos que conhecia. Meu cunhado uma vez estava com medo, pois não estava seguindo orientação médica, mas sim orientação espírita e ele estava com medo. Nós fizemos uma pergunta para o preto velho e este disse “você não se preocupem que eu tapo os olhos do médico” e dito e feito”.*

**NMM13**- V., 37 anos, católica. A entrevistada afirma que apesar de tudo *acha que “não é a religião que faz as coisas acontecerem para você, mas é você mesmo”.* No caso da protestante *“eles enfiam tanta coisa na sua cabeça, você começa a repetir tantas vezes a mesma coisa que você compra a idéia [...] me fez adquirir auto-confiança [...] ela torna você segura [...] eu não sarei da depressão por causa do protestantismo, eu sarei da depressão porque eu sou mais forte que ela”.*

Nesses momentos de fracasso do mundo da técnica e da ciência, ainda resta um espaço para a atuação da religião e das práticas mágicas, as quais “nunca chegaram a desaparecer [pois] o mundo desencantado não chega a todas as camadas sociais da população; a ciência é cada vez mais obrigada a diminuir o intervalo de tempo da previsibilidade; o inesperado e o imprevisto voltam reiteradamente a atacar” (PRANDI, 1991, p. 189).

Podemos perceber nos relatos de alguns entrevistados como a religião é tomada como um recurso quando tudo parece estar perdido, quando a ciência com todos os seus “poderes reais” é desqualificada e - quando não substituída - é associada a “poderes sobrenaturais”, os quais acabam por proporcionar uma maior eficácia em determinadas situações.

Ocorre, como vemos, tanto uma substituição da ciência pela religião quanto uma associação de ambas em determinados momentos. Aonde a ciência (com toda a sua eficácia) não consegue penetrar é a religião que realiza milagres, aonde “[...] o pensamento racional e o conhecimento científico consegue explicar somente uma parte dos problemas do sofrimento, da dor e da doença e da saúde, permanecendo as questões que envolvem a natureza do problema” (SCHWEICKARDT, 2002, p. 231) a religião entra em cena.

Este processo a princípio poderia ser tido como contraditório, entretanto “a reinscrição do sagrado (selvagem, instituído, mágico ou religioso) no espaço social da metrópole, convivendo ao lado do pensamento racional, utilitário, manipulador e secular, não se realiza enquanto contradição (ou um corte a ser superado)” (SILVA, 1995, p. 31). Trata-se então de percebermos ciência e religião como formas distintas, porém, passíveis de conviver num mesmo mundo sem nenhum trauma, pois na verdade, “[...] trata-se antes de duas linguagens simbólicas que se existem ou persistem é porque ambas têm algo a dizer; isto é, seu poder de representar a realidade ou fornecer padrões orientadores do comportamento coletivo continua atuando, seja para entender o mundo tal como ele “é” ou como “deveria ser”, para expiar a dor ou para aludir às dimensões ontológicas da vida humana” (IDEM).

Não mais é possível à ciência querer desbancar totalmente a religião, assim como não é possível que a religião desbanque totalmente o pensamento mágico. A este também se recorre quando o religioso instituído não produz um conteúdo plausível. Bem sabemos que a “ciência, sendo fruto do esforço humano de racionalizar todos os elementos da vida, não conseguiu eliminar a busca mágica para os sofrimentos exatamente porque a vida é complexa demais para se fechar em simples modelos” (SCHWEICKARDT, 2002, p. 89).

E se trata em ambos os casos – da ciência e da religião - de modelos econômicos em primeiro lugar, através dos quais comercializa-se a cura para a enfermidade. Tanto as instituições médicas quanto as religiosas “se organizam em termos empresariais, racionais, para vender serviços e mercadorias a uma clientela necessitada”. E mais: o fato destas duas instituições se encontrarem num mesmo nível “é a razão porque freqüentemente se passa de uma empresa à outra [...] e esta passagem sugere que as duas desempenham as mesmas funções” (ALVES, 1984, p. 115).

Entretanto, muito além de uma “exploração da credulidade popular” que acreditamos ser posta em prática, na opção pela religião como instrumento de cura de enfermidades está implícito “o desespero quanto à cura humana: inacessibilidade dos agentes de saúde, o alto custo dos serviços médicos e dos medicamentos, as barreiras burocráticas que se interpõem entre o doente e a cura” (IDEM, p. 116).

#### 4.6.2 ...servir-se de mundos distintos: magia e religião

##### **Manobra: negociação ou manipulação do sagrado?**

*lá tinha um propósito do sal, era até cinco reais, um salzinho lá dentro o pastor consagrou e ungiu [...] aí eu coloquei o sal no sapato do meu marido, coloquei na carteira, falei ‘ai meu deus, o senhor vai ter que honrar’, e com isso o marido conseguiu um emprego (relato de uma entrevistada).*

O apelo a elementos mágicos pode ocorrer em momentos que, tanto o religioso institucionalizado quanto a ciência não conseguem fornecer o sentido e o resultado esperados, ou seja, “a questão da dor e do sofrimento é uma forte motivação para a busca de elementos mágicos para a sua cura, conduzindo as massas para práticas religiosas não hierarquizadas, não intelectualizadas, não formais” (SCHWEICKARDT, 2002, p.60).

**MM18** - I, 26 anos, pentecostal. A entrevistada é freqüentadora da IURD, somente. Teve uma fase em que “se desviou” da igreja e tudo voltou a dar errado na vida, então começou a orar pra voltar: “eu vou voltar para igreja! E nisso eu coloquei dentro do meu coração e comecei a orar a Deus mesmo sem ter força [...] colocava na rádio 99,30 [...] e colocava aquele copo com água pra ungir e comecei a beber, e comecei a orar a deus [...] *aí eu voltei pra igreja, aí lá eu tava sem nenhum dez centavos no bolso, aí lá tinha um propósito do sal, era até cinco reais, um salzinho lá dentro o pastor consagrou e ungiu [...] aí eu coloquei o sal no sapato do meu marido, coloquei na carteira, falei ‘ai meu deus, o senhor vai ter que honrar’, e com isso o marido conseguiu um emprego”.*



NMM3 – R., 38 anos, kardecista. O entrevistado frequenta o kardecismo, onde se iniciou após a morte da esposa. [...] No espiritismo frequenta as reuniões de “recebimento de passes magnéticos. Faz parte do espiritismo, a parte prática dele”.

NMM7- Oriental. A entrevistada é budista. “[...] Faço daimoko tanto de manhã como à noite. De manhã estou determinando que vou ter um ótimo dia”.

NMM10- P., 35 anos, oriental. O entrevistado frequenta o budismo: “toda semana o pessoal se reúne na casa um do outro pra fazer as orações e dar os relatos. É que é assim: você tem as orações, os gonguê, que você faz todos os dias virado para o leste, que é onde o sol nasce. E nas orações você faz os pedidos. Quem recebe as graças faz os relatos das graças que alcançou”.

NMM12- M., 64 anos, católica. A entrevistada afirma que marcou na sua infância católica o fato de ter ficado com uma doença grave, a mãe fez uma promessa para Nossa senhora e ela ficou curada: “aí comecei a falar, andar normal, fiquei curada, nunca mais tive nada”.

NMM14- M., 48 anos, afro-brasileira e pentecostal. A entrevistada foi recentemente na Universal e sempre ouve os programas de rádio: “Eu gosto da oração que eles fazem [...] eu ponho o copo de água, eu sigo tudo que eles pedem [...] Na Umbanda fez um trabalho para abrir o caminho dos filhos e do marido”.

Freqüentemente este tipo de situação é colocado em prática. Primeiro porque tanto a ciência quanto a religião deixam brecha para isso, segundo porque “aquilo que funciona não é questionado, pois ainda são suficientes para explicar a realidade vivida. Os símbolos não são racionalizados senão sentidos e vivenciados. Portanto, a nossa pergunta pelo significado está no nível da intelectualização do fenômeno enquanto ela (a magia) está na vivência do mesmo” (IDEM, p. 172).

[...] não é tão simples separar magia e religião, mito e realidade, sagrado e profano; nem mesmo é tão simples dizer que uma prática substitui a outra. Podemos dizer que essas realidades vão constantemente se construindo e reconstruindo na história, vão sendo significadas e ressignificadas num processo de relação e interrelação [...] o problema que se nos apresenta é que a vida moderna foi desencantada e dessacralizada, porém não totalmente, nem de modo definitivo. Por mais que o pensamento racional tenha se esforçado para superar o irracional, não conseguiu eliminar as práticas mágicas, pois a resposta das diferentes classes e grupos sociais é diferente frente às construções intelectualizadas da vida [...] (IDEM, p. 76 e 77).

Através do pentecostalismo e das religiões afrobrasileiras “o país passou por um amplo processo de remagicização, uma valorização da magia como não se via por muito tempo” (PIERUCCI&PRANDI, 1996, p. 98). Isso muito em função da perda de eficácia do catolicismo enquanto fonte de plausibilidade e a não ocupação deste vazio pelas interpretações não religiosas do mundo (IDEM).

Os entrevistados ao mesmo tempo em que parecem manipular o sagrado, também estabelecem com ele certas negociações. Os indivíduos manipulam o sagrado através de rituais, mas também imploram a este mesmo ser superior que leve em conta o sacrifício que

está sendo feito, vendo nisto uma troca, uma negociação. Seria apenas manipulação se não houvesse um diálogo entre esses indivíduos e o seu Deus, e ao contrário, tudo se resumisse apenas a rituais manipulativos.

#### 4.7 MANOBRAR: RELATIVIZAR

*Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu quelemém, doutrina dele, de cardéque [...] Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca (Guimarães Rosa).*

#### **Aquele que relativiza as religiões acredita que...**

##### 4.7.1 ...Deus é um só

“Beber a água de todos os rios” resume as seguintes afirmações dos entrevistados: “Se é para falar com Deus todo canto é bom”; “É tudo igual”; “Religiões são parecidas”; “Todo mundo está certo”. Esta é uma prática comum quando o assunto relaciona-se a religião num contexto de pluralismo religioso.

**MM8** – R., 36 anos, católico e protestante. O entrevistado afirma: “eu nunca gostei de religião, qualquer uma tanto faz, é o que eu falo: *‘se tiver Jesus, Jesus é um só’*”.

**MM10** – M., 37 anos, pentecostal. A entrevistada frequenta a IURD, mas quando tem convite vai também de vez em quando a outras evangélicas, pois segundo a entrevistada, *“Deus é um só [...] sei que Deus é um só, não existe dois Deus, nem três Deus [...] num tem um Deus aqui e outro lá”*. Ela frequenta a IURD, mas quando tem convite vai também de vez em quando a outras evangélicas, pois segundo afirma *“Deus é um só”*.

**MM14** – M, 58 anos, católica e pentecostal. A entrevistada afirma que *“aonde fala com Deus em todo canto é bom”*.

**NMM2**- P., 29 anos, católico e oriental. O entrevistado, com relação às religiões em geral, diz que *aprendeu “que existem diversos níveis de desenvolvimento espiritual [...] porque a diversidade da alma humana é muito grande [mas diz que] Deus é um só para todos [...] Ela[seicho-no-ie] prega que todas as religiões são uma só na essência porque Deus é um só”*.

NMM3- R., 38 anos, kardecista. O entrevistado afirma que “o mais importante de tudo é a pessoa acreditar num ser supremo e praticar a lei do amor, da caridade, *independentemente do rótulo que ela esteja usando naquele momento*”.

NMM12- M., 64 anos, católica. A entrevistada afirma: “eu pus na minha cabeça uma coisa que *Deus é um só [...]*”.

Num contexto de pluralismo, com “a presença cada vez maior das tradições esotéricas e orientais”, começa a “surgir um deslocamento da figura de Jesus Cristo, à medida que crescem as propostas de diálogo inter-religioso: o Cristo passa a ser entendido como um princípio divino” (CARVALHO, 1992, p. 145). Essa parece ser, se não a maior, uma das maiores conseqüências que o pluralismo religioso traz para o cristianismo. Um exemplo do que estamos falando pode ser visualizado através do espiritismo, onde “a própria doutrina kardecista oferece uma possibilidade de diálogo com as chamadas tradições esotéricas: ao postular os chamados ‘espíritos de luz’” (IDEM).

O pluralismo religioso proporciona “o desenvolvimento de uma cultura religiosa cada vez mais universal ou cosmopolita” (IDEM). Por outro lado, isso faz com que a nitidez que antes existia entre bem e mal se perca e no seu lugar predomine “o equilíbrio instável das alianças e dos compromissos num mundo submetido a múltiplos senhorios que implicam múltiplas lealdades” (FERNANDES, 1998, p. 80). Esta é a contra-face deste processo.

Crer que Deus manifesta seus poderes de várias formas não deve fazer com que concluamos que ocorre por parte dos indivíduos uma indiferença religiosa, “devendo ser visto enquanto manifestação de uma indiferenciação religiosa” na qual “não há dramas de consciência, mas há ansiedade e há carências”. Entretanto, não são carências de sentido (de teodicéia), mas ao contrário, são carências por “soluções para problemas concretos, de explicações e respostas parceladas para questões parceladas. Miúdas, eventualmente contraditórias, essas respostas dizem respeito ao cotidiano de micro-estruturas, tais como os núcleos domésticos e os grupos de trabalho” (MONTEIRO, 1984, p. 110).

Quando os indivíduos circulam, por exemplo, no campo protestante - algo que é bem recorrente tanto que fora constatado em nosso estudo e no de outros estudiosos (NEGRÃO, 2001; FERNANDES, 1998) -, fenômeno espontâneo que já fora designado pela expressão “ecumenismo protestante” (NEGRÃO, 2001), quando isto ocorre é porque se acredita que “há apenas uma crença, portanto, que é fundamental: no Deus único e no qual se deve acreditar e confiar [...] Neste sentido, pouco importa pertencer a um outro grupo, ou ainda a nenhum deles, pois são vistos como meios alternativos de se chegar a Deus [...]” (IDEM, p. 28).

#### 4.7.2 ...existe vocação para a transcendência

Num contexto de pluralismo religioso se o indivíduo é “vocado à transcendência” ele pode encontrá-la de diferentes formas.

**MM5-** W., 55 anos, kardecista. O entrevistado afirma que “em termos de religiosidade, a busca por Deus ou a busca pela divindade, *uma busca pelo ser sobrenatural faz parte do homem de uma maneira ou de outra*”. Ele afirma: “*sempre achei que era importante uma formação religiosa, não uma formação religiosa ortodoxa, mas esse conceito da divindade, de Deus eu acho que pra formação...*”.

**NMM6** – J., 26 anos, católica e oriental. *Ao ser indagada sobre porque escolheu o MIRE entrevistada afirma: “a gente é vocacionado à transcendência e a gente busca ela de várias maneiras”.*

**NMM17-** M., 23 anos, agnóstico. Afirma que *a religião é uma forma de transcendência que qualquer cultura tem: “é difícil você encontrar uma cultura que não tenha uma [...] é muito raro um grupo humano que não tenha uma definição de transcendência [...] eu acho que isso é meio que não ter como escapar [...] agora de indivíduo para indivíduo isso já é diferente”.*

Carregando esta “vocação” cabe exclusivamente a ele escolher o modo através do qual ela será vivenciada. Seja através do que os entrevistados chamam de “experiência espiritual”, “experiências intuitivas de meditação”, “sensação cósmica”, “busca pelo ser sobrenatural”, “definição de transcendência”. Os termos utilizados variam conforme a linguagem religiosa a que o indivíduo tem acesso.

#### 4.7.3 ...você precisa crer, não interessa no quê

*Do contato com a tia ficara-lhe a cabeça baixa. Mas a sua beatice não lhe pegara: morta a tia, ela nunca mais fora a uma igreja porque não sentia nada e as divindades lhe eram estranhas [...]. Por via das dívidas se sentia de propósito culpada e rezava mecanicamente três ave-marias, amém, amém, amém. Rezava mas sem Deus, ela não sabia quem era Ele e portanto Ele não existia (A hora da Estrela, Clarice Lispector).*

“É preciso ter uma religião”. Nas palavras de uma entrevistada “[...] a fé te dá uma sensação de segurança íntima, mais do que externa, mas íntima de que alguma coisa está te protegendo”. Por isso é necessário crer em algo.

**MM7** – F., 41 anos, oriental. O entrevistado frequenta o Budismo somente. Tomou contato com esta religião através da família da mulher, pois “chegou uma época

que vem filho e tal e a gente achou que precisava seguir uma religião” [...] “a gente precisa ter um seguimento de fé, uma coisa religiosa que a gente siga, até para conduzir as crianças”.

NMM10 – P., 35 anos, oriental. O entrevistado é budista. Ele acha que a religião dá “chão” para a pessoa, *é preciso ter uma religião*.

NMM13- V., 37 anos, católica. A entrevistada atualmente frequenta a renovação carismática. [...] Afirma: “eu acho que a religião acaba fazendo parte da tua vida de tal forma que  *você precisa crer, não interessa no que*; a gente passa por momentos na vida que se você não crer você morre, ou você se afunda em alguma coisa errada, você tem que crer em alguma coisa”.

NMM16- S., 38 anos, católica e kardecista. A entrevistada com relação às religiões em geral “eu acho que *é fundamental que a pessoa tenha uma religião [...]*”.

#### 4.7.4 ...é possível fazer comparações: existem semelhanças

A comparação é muito recorrente entre os entrevistados. É através dela que eles podem estabelecer tanto as semelhanças quanto as diferenças entre as religiões. Aqui falaremos sobre as semelhanças.

MM1- J., 47 anos, católica e kardecista. A entrevistada considera o espiritismo meio parecido com a Católica. Ao ser indagada sobre a possibilidade de mudar de religião afirma que tem vontade de conhecer a budista porque acha que “tem um pouco do sentido da religião espírita”.

NMM2- P., 29 anos, católico e oriental. O entrevistado diz que das passagens religiosas “as únicas que deixaram alguma coisa que eu posso dizer que carrego comigo até hoje foram à igreja católica e a Adventista [...] Eles têm um trabalho com comunidades [...] o que essas duas igrejas me deixaram foi um sentimento de querer ajudar o próximo [...] isso eu trouxe de lá”.

NMM11- N., 49 anos, kardecista. A entrevistada *compara o kardecismo aos crentes e vê semelhanças entre eles, pois “no kardecismo, que é uma coisa assim tipo, igual as pessoas que são crentes, vamos supor, que carregam a Bíblia, só seguem a Bíblia. Lá na federação a gente ouve um pedacinho da parábola, e a pessoa que ta falando interpreta aquela parábola”*.

NMM18- Oriental. O entrevistado afirma que *com relação ao catolicismo “hoje eu concluo que o catolicismo é um budismo cristão”*.

É através de comparações que os sujeitos constroem o seu perfil religioso e acima de tudo é “através da comparação entre sua religião e as outras que [...] os *crentes* delineiam sua identidade social” (NOVAES, 1985, p. 61 e 67).



## 4.8 MANOBRAR: INGRESSAR EM CONFLITOS

### Compra-se uma briga por...

#### 4.8.1 ...Falta de diálogo: Conflito no campo religioso

*Conta um velho manuscrito beneditino que o Diabo, em certo dia, teve a idéia de fundar uma igreja. [...] – Vá, pois, uma igreja, concluiu ele. [...] E, depois, enquanto as outras religiões se combatem e se dividem, a minha igreja será única; não acharei diante de mim, nem Maomé, nem Lutero. Há muitos modos de afirmar; há só um de negar tudo. (Machado de Assis, A Igreja do Diabo)*

Podemos perceber, a partir das entrevistas, que alguns conceitos da teoria sociológica podem ser muito utilizados para explicar o comportamento religioso “múltiplice” ou “mutante”, como é o caso de tensão inerente ao “pluralismo” e ao “campo religioso”, tal como introduzidos por Peter Berger e Pierre Bourdieu, respectivamente.

**MM9-** M., 33 anos, católico. O entrevistado afirma que um dos fatores que fizeram com que ele deixasse de frequentar a Universal foi porque: *“também eles começaram a misturar as coisas. Porque eu tenho sempre assim lá na parede eu tenho meus quadro no quarto, eu tenho umas imagens... levando as imagens, quebrando tudo”*.

**NMM9-** S., 68 anos, afro-brasileiro. *“O pessoal da mesa branca, os kardecistas, num aceita (que os santos que existem em outras religiões também existem no kardecismo), e é tudo papo furado, porque numa mesa branca tanto pode descer um advogado como um exu, ou um caboclo”*.

**NMM12-** M., 64 anos, católica. [...] *Com relação à IURD o marido ficou revoltado porque “tudo que era da igreja católica a Universal veio e pegou aquilo, quebrou todos os santos, Nossa Senhora Aparecida”*.

**NMM14-** Afro-brasileira e pentecostal. A entrevistada fala da rigidez da Testemunha de Jeová: *“começou com aquelas coisas não pode fazer transfusão de sangue, não pode ter imagem na parede, tem que jogar tudo fora que tudo é mentira, aí eu comecei a ficar meio assim, não batia com os meus pensamentos, aí resolvi parar”*.

Os relatos apresentados pelos “mutantes religiosos”, nos mostram que a mudança religiosa em alguns casos tem a ver com uma série de conflitos e tensões dos próprios leigos com relação à postura dos líderes religiosos, à rigidez doutrinária, ao desrespeito de uma instituição religiosa a outra, à incompetência, sentida pelos leigos, de alguns líderes em passar a mensagem, à exigência por demais exagerada de dinheiro por parte de algumas religiões, etc.

Um conflito freqüente é aquele relacionado ao desrespeito de uma instituição religiosa por outra. O “outro” religioso é desqualificado, é tido como um mal a ser eliminado. É, por vezes, uma ameaça de contaminação, de algo que deve ser evitado qualquer tipo de contato, até o mais distante. MM4, por exemplo - atualmente é kardecista – que era católica na adolescência afirma: *“inclusive perto da igreja que eu freqüentava havia um centro espírita e o padre recomendava que nem passássemos na calçada”*. Esse é um exemplo de como o conflito se apresenta.

Temos ainda um conflito que é mais direto, que é aquele em que os sujeitos religiosos - especialistas e leigos - colocam em dia as suas diferenças e demarcam claramente os seus territórios. Claramente, porque isso acontece através de gestos agressivos que transparecem no cotidiano desses sujeitos religiosos.

São tensões que, também, extrapolam o que é relativo às outras esferas de vida, elas se desenvolvem e ganham corpo, também e em grande medida, no interior da própria esfera religiosa, na qual começa a existir uma concorrência para se decidir quem tem os direitos sobre os bens e os caminhos de salvação, ou melhor, começa a estabelecer-se dentro da legalidade da esfera religiosa, qual instituição com seus bens e caminhos de salvação próprios possui mais legalidade para dirigir os leigos.

A noção de “campo religioso” e o conflito que ele abriga no seu interior, elaborada por Pierre Bourdieu, foi bastante útil no decorrer desse estudo apesar de a situação religiosa pluralista que foi aqui desenvolvida não ser a mesma trabalhada por este autor, que enfoca a situação de monopólio religioso tal como o próprio Weber, em quem foi buscar a inspiração. Oferecendo elementos importantes, esta noção, porém, pôde ser útil para a compreensão de uma outra configuração do campo religioso, ou seja, o “pluralismo religioso” (que pressupõe a configuração de um mercado). Ao falar de conflito no campo religioso, Bourdieu (1987) afirma que existe uma tensão entre Igreja e Seita “na luta pelo monopólio do exercício legítimo do poder religioso sobre os leigos e da gestão dos bens de salvação” (BOURDIEU, 1987).

A luta, no caso pluralista por nós estudada, trava-se entre aqueles que se consideram portadores da verdade religiosa, desqualificando seus rivais de diversas formas (“Tudo que era da igreja católica a Universal veio e pegou aquilo, quebrou todos os santos, Nossa Senhora

Aparecida”<sup>26</sup>); o conflito existe também no interior de cada instituição religiosa em particular, ou seja, entre os “especialistas”<sup>27</sup> e os “leigos”<sup>28</sup> (“*não explicam direito a Bíblia*”, “*não permitem cortar o cabelo, passar batom*”) constatada através de relatos dos próprios leigos.

Podemos perceber aqui que essa tensão interna ao campo religioso é uma aliada no processo que induz os indivíduos a estarem mudando religiosamente. Pode ser ela também uma variante importante no que concerne à mescla de elementos racionais relativos a valores e elementos mágicos. Através desse modo de agir (que passa a ser multifacetado e maleável), os sujeitos começam a medir os prós e os contra de determinada religiosidade, com intuito de verificar qual visão de mundo ou qual composição de visão de mundo (no caso dos dúplices e múltiplos) pode estar melhor satisfazendo as suas necessidades (que podem ser materiais ou de redenção propriamente dita).

#### 4.8.2 ...ser a religião “um negócio muito sério”

Religião é algo muito sério, por isso não se deve chegar e começar a frequentar de imediato sem antes conhecer melhor, pois como afirma MM16 “uma é diferente da outra”, e ainda segundo MM17 “a pessoa não deve seguir a dois senhores”. Para MM18 nem toda religião traz resultados. É necessário “fazer a coisa certa”, ou seja, segundo NMM5 se está em um lugar deve-se permanecer nele, não se deve mudar, pois se o sujeito reza para vários santos ele não vai saber quem fez o milagre.

**MM5** – W, 55 anos, kardecista. O entrevistado teve como religião de origem a Católica (a mãe era muito religiosa). A religião católica exercia uma força na sua família, pois no nordeste “*religião é um negócio muito sério*”.

**NMM5**- Pentecostal. O entrevistado afirma que a mãe, *mesmo tendo mudado de religião “sempre foi daquelas está num lugar permanece sempre num lugar só”*.

<sup>26</sup> Relato de uma entrevistada ao justificar porque não continuou frequentando a Igreja Universal do Reino de Deus. Aqui se tem um exemplo de conflito que se apresenta entre as instituições pelo monopólio do sagrado dentro do campo religioso e que afeta a própria relação do leigo com seus “especialistas do sagrado”, influenciando na sua decisão de mudar de religião.

<sup>27</sup> “reconhecidos como os detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou à reprodução de um ‘corpus’ deliberadamente organizado de conhecimentos secretos” (BOURDIEU, 1987, p. 58).

<sup>28</sup> Na constituição do campo religioso acontece “a desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se transformam por esta razão em leigos destituídos do capital religioso (enquanto trabalho simbólico acumulado)” (IDEM, p.39).

NMM12- M., 64 anos, católica. A entrevistada diz que os pais eram católicos, iam à igreja aos domingos, eram muito devotos de fazer promessas. Os pais nunca admitiram outras religiões porque diziam que *“Deus quando veio no mundo, Deus quando fez o mundo fez a católica não fez outra religião, então essas outras religiões quem inventa é as próprias pessoas”*. [...]

NMM13- V., 37 anos, católica. A entrevistada afirma *que é difícil mudar de religião, que para isso teria que procurar algo que se assemelhe como tipo de crença que vem praticando, religiões parecidas, não se vê praticando por exemplo um ritual de espiritismo*.

NMM14- M., 48 anos, afro-brasileira e pentecostal. A entrevistada afirma *que desde que começou na Umbanda já teria que estar usando roupa branca mas não quer por que “é um compromisso muito sério [...] se você põe roupa branca então é um compromisso que você vai ter que ter como os seus guias [...] depois que você segue uma religião, você tem que ir firme naquilo”*

NMM16- S., 38 anos, católica e kardecista. A entrevistada critica as igrejas que enriquecem às custas das pessoas mais simples: *“você ter que tirar tudo que você tem no bolso pra conseguir uma graça de deus eu acho que é um negócio tão barato, uma coisa tão pobre! [...] é uma distorção do sentido religioso, da fé como conforto, da fé como explicação, fica a fé como um negócio, uma barganha, faço uma barganha com Deus e Ele me dá o que eu quero”*.

NMM17- Agnóstico. O entrevistado afirma: *“[...] acho que as influências acabam se misturando e você tem um caldeirão de crenças, e cê às vezes não é organizado numa religião coerente, como ela era antigamente. [...] as pessoas vão trocando de religião, de idéias, vão misturando as coisas sem ter coerência [...] eu acho que as pessoas tão buscando alguma coisa, mas elas não percebem essa incoerência entre uma coisa e outra. Então você adota uma postura de uma religião...é como se você precisasse daquilo, então você compra aquela idéia, e na hora que ela não te serve mais você compra uma outra idéia que te serve melhor”*.

Desta forma acredita-se que a prática de determinada religião tem de ser pura, sem mistura de outras religiões. Segundo NMM8 é necessária mais seriedade na prática religiosa. Não adianta ser religioso “da boca pra fora” afirma NMM9 ao criticar a forma como os pais encaravam o catolicismo. Para NMM12 *“Deus quando fez o mundo fez a católica não fez outra religião, então essas outras religiões quem inventa é as próprias pessoas”*. NMM13 apesar de afirmar que *“você precisa crer, não interessa no que”* afirma por outro lado afirma que *“é difícil mudar de religião, para isso teria que procurar algo que se assemelhe com o tipo de crença que venho praticando”*. Mais enfática ainda é NMM14 para quem *“depois que você segue uma religião, você tem que ir firme naquilo”*.

Em contraposição a isso, existem aqueles como NMM11 que acreditam que frequentar uma religião é diferente de pertencer, que vê a religião como uma carreira. Além disso, encara a religião como algo que deve ser solto, em que se vai quando se quer e quando se tem

vontade. MM9 é outro caso que acredita que se deve respeitar a todas as religiões sem exceção. Compartilha também desta idéia NMM8 ao afirmar que “qualquer uma tanto faz”.

#### 4.8.3 ...não se aceitar a imposição de dogmas

**MM5-** W., 55anos, kardecista. O entrevistado *critica os dogmas da Católica. Quanto às religiões em geral ele fala do dogmatismo presente nelas*

**NMM3 –** R., 38 anos, kardecista. O entrevistado frequenta o kardecismo. “É uma crença muito ampla, trabalha muito raciocínio, a fé raciocinada das pessoas, *não vislumbra dogmas [...] tudo tem uma razão de ser*”. Por fim, *critica as outras religiões por se basearem em dogmas*.

**NMM6-** J., 26 anos, católica e oriental. A entrevistada se posiciona contrária a dogmas, os quais segundo ela: “*eu não vejo como ter uma experiência do outro e de si mesmo estabelecendo normas rígidas*”.

**NMM13-** V., 37 anos, católica. A entrevistada afirma que “os novos carismáticos te dão uma abertura muito grande para você praticar esse crer, que é uma coisa que a igreja católica não dá, *você tem que crer naquilo que o padre ta falando, não pode discordar*”.

**NMM15-** E., 74 anos, kardecista. O entrevistado tinha pais católicos, frequentavam todo domingo a missa. Frequentava a igreja, mas “*não gostava do dogma, que eu nunca aceitei, você tem que acreditar, mesmo sem nenhuma explicação*”.

**NMM16-** S., 38 anos, católica e kardecista. A entrevistada afirma que *a igreja católica perde muitos fiéis por conta “dessa maneira arcaica de se relacionar com os conceitos e com os dogmas”*.

**NMM18-** Oriental. O entrevistado com relação à igreja católica afirma que “*é muito mistério, muito dogma, muita coisa que você chegava naquele ponto e fazia uma pergunta para o padre e era um mistério, dali você não passava nunca, era uma coisa que te barrava [...] o budismo ele sempre tenta e faz com que você se aperfeiçoe, se aprimore mais e se aprofunde, ele te dá sempre uma resposta convincente, enquanto o cristianismo te dá dogmas e sempre te fecha as portas*”.

Impressionante no nosso estudo foi a quantidade de críticas no que diz respeito aos dogmas nos quais muitas religiões se baseiam. Tudo que se impõe como mistério, que não tem “uma razão de ser” é colocado em discussão. O acreditar em algo está fortemente associado ao se ter uma explicação plausível (que já discutimos inicialmente). Ou seja, acredita-se em algo quando se têm razões palpáveis que façam com que isso aconteça.



#### 4.8.4 ...não se aceitar a extrema rigidez

Um dos conflitos mais comuns entre leigos e especialistas está relacionado à rigidez. São muitas as proibições, muitas as regras a serem seguidas, de forma a descolar totalmente o sujeito da realidade em que ele vive.

**MM6-** M., 43 anos, pentecostal. A entrevistada, com relação aos preceitos religiosos, diz que faz “o possível de estar por dentro do ritmo da igreja [...] a minha igreja não tem aquela doutrina rígida, mas o que a gente sente que não deve fazer a gente não faz. Não exige: ‘você não pode fazer isso, você não pode fazer aquilo, mas aí depende de cada pessoa’”. Ela diz que *algumas igrejas evangélicas são muito rígidas: “a evangélica tem umas que tem uma doutrina que eu acho que não tem nada a ver, tem igreja que tem uma doutrina que você pode ir visitar outras igrejas, você não pode ir no casamento, comer da comida que tem naquele casamento”*.

**MM9-** M., 33 anos, católico. O entrevistado fala da rigidez das igrejas: “A Universal as mulher anda normal, usa batom, usa brinco, usa calça. Na católica também. Já na outra num pode, tem que usar saia lá embaixo, num pode passar um batom, num pode nada, num pode cortar o cabelo”. Ele afirma “cada um na sua, eu só não gosto de religião que proíbe”.

**MM10** – M., 37 anos, pentecostal. A entrevistada escolheu a IURD e não outras por causa da rigidez dessas outras: “você num pode usar um batom, não pode cortar um cabelo, num pode usar uma saia, uma calça, isso aí eu num aceito, a gente tem que ser a gente mesmo. [...] A IURD num é contra nada [...] é mais liberada, você anda a vontade [...] nas outras igrejas te olham de cima em baixo [...] lá não, na Universal pode entrar um mendigo, do jeito que você for você é bem recebida a mesma coisa”. Ela frequentou a Testemunha de Jeová (foi uma época em que parou de ir à IURD). Entretanto, critica dizendo que eles são muito rígidos: “cê num pode fazer nada”.

**MM14** – M., 58 anos, católica e pentecostal. A entrevistada diz que atraiu nessa igreja o fato de não serem muito rígidos: “tem igreja que tem que vestir só saia”.

**MM16-** I, 36 anos, pentecostal. A entrevistada não procurou outras igrejas porque “esse negócio de num cortar cabelo, usar aquelas saiona, num raspar a perna, num fazer unha, isso aí num é comigo [...] O que importa é Deus no coração, num é roupa”.

**MM18** – I., 26 anos, pentecostal. A entrevistada já frequentou por duas vezes a Assembléia de Deus. Diz que não continuou por causa do grande número de proibições, de restrições que eles impõem, pela rigidez. Ela não continuou na Assembléia de deus “porque é maior guerra, na Assembléia não pode usar brinco, não pode passar batom”.

**NMM11-** N., 49 anos, kardecista. A entrevistada ia à Umbanda uma vez na semana. Nessa religião “não podia beber, não podia comer carne, um monte de coisa”. Ela diz que na Umbanda “você acabava pondo na cabeça que a tua vida ia piorar se você não fosse lá”. Participava de todos os rituais: “ia fazer trabalho na mata, na praia [...] fazia tudo que mandar”. Diz que quando frequentou a Umbanda na verdade não foi bem uma opção, “sabe quando você entra e daqui a pouco você está no meio, está envolvida e aí todo mundo ‘você tem que fazer senão não vai

*dar certo, você não pode parar, se você parar vai piorar, você vai cair lá para o fundo”*.

NMM16- S., 38 anos, católica e kardecista. A entrevistada faz críticas aos evangélicos por serem fanáticos, bitolados: *“elas ficam tão castradoras com elas mesmas, com as outras pessoas, como se um corte de cabelo, uma roupa influenciasse mais”*.

Há, também, referências mais gerais, menos pontuais às restrições. É neste sentido que os entrevistados utilizam expressões como “muito fechado”, “muita proibição”, “muitos impedimentos”, “opressor”.

MM8 – R., 36 anos, católico e protestante. O entrevistado diz que “não é muito difícil [esperar os preceitos]. Tento respeitar, mas não sou paranóico”.

NMM2 – P., 29 anos, católico e oriental. O entrevistado não permaneceu na adventista (única que não conheceu através da família) “porque era uma igreja muito repressiva”. Ela diz que as religiões pelas quais passou “são religiões que mantêm um certo princípio moral, ético muito fechado, são baseadas em coisas que não acompanharam a evolução da nossa sociedade”.

NMM5- A., 26 anos, pentecostal. O entrevistado vê na católica muita proibição.

NMM6- Católica e oriental. A entrevistada critica “esse catolicismo tradicional opressor”.

NMM7- A., 30 anos, oriental. A entrevistada, com relação aos evangélicos, afirma que tem “muitos impedimentos que eu não concordo”.

NMM12- M., 64 anos, católica. A entrevistada freqüentava a igreja católica com os pais e participava de grupos. Com relação aos preceitos diz que “o que estava no meu alcance eu seguia”.

Essas regras extremamente rígidas são algo de difícil aceitação, pois as demandas por bênçãos são muitas, entretanto são poucos aqueles que estão dispostos a abdicar da sua relação intensa com o mundo, com as outras esferas da vida. Assim como constatado por Negrão na sua pesquisa aqui também “são as mulheres, a grande maioria de nossos entrevistados, que reclamam destes hábitos rígidos e tolhedores de sua vaidade que, no limite, provocam sua saída destes grupos” (NEGRÃO, 2001, p. 54).

#### 4.8.5 ...perceber diferenças: o outro lado da comparação

Assim como os entrevistados comparam para estabelecer as semelhanças entre uma religião e outra, eles também fazem comparação para estabelecer as diferenças. Como já dissemos, desta forma eles constroem a sua identidade religiosa.

MM1- J., 47 anos, católica e kardecista. A entrevistada consegue estabelecer os pontos de diferença entre a católica e a espírita: *“se diferencia na questão dos mortos, porque ela [a espírita] acha que a vida não acaba aqui, que você volta e tem que pagar os seus males aqui, melhorando, e a católica não, a católica acaba aqui”*.

**MM6** – M., 43 anos, pentecostal. *Percebeu que os cultos da Assembléia de Deus eram melhores que o da Universal. Diz que no culto da Assembléia a “palavra que é pregada”. A Universal era mais simples nesse sentido, “não tem doutrina nenhuma”.*

**MM7** – F., 41 anos, oriental. O entrevistado diz que a escolha pelo budismo se deu vendo “uma preocupação maior. Não havia aquele interesse financeiro [...] a gente acabou analisando e vendo que é uma parte que nos chamou a atenção”.

**MM9** – M., 33 anos, católico. O entrevistado frequenta a igreja católica, pois é “a igreja que se você precisa de um remédio eles te dão [...] você pode ir lá levar a receita *eles te dão o remédio*, e remédio é caríssimo. A Universal já o pastor fala que num dá porque se der uma vez diz que a pessoa quer direto”.

**MM10** – M., 37 anos, pentecostal. A entrevistada escolheu a IURD porque “as outras igrejas é tudo fechada durante o meio de semana e lá [a Universal] é aberta direto 24 horas”.

**MM11** – L., 29 anos, pentecostal. Ao contrário de outras igrejas, a entrevistada diz que na sua igreja as pessoas não fazem o que é considerado como um desagrado a Deus.

**MM13** – V., 40 anos, católica e pentecostal. A entrevistada já faz cinco anos que vai à Universal, entretanto diz que gosta da católica “porque a católica num tem esse negócio de tá pedindo dinheiro”.

**MM16** – I., 36 anos, pentecostal. A entrevistada, com relação ao que pensa das religiões em geral, diz: “*uma é diferente da outra*”.

**MM17**- A., 53 anos, sem religião. A entrevistada, ao criticar o comércio presente nas igrejas evangélicas, afirma: “igual a nossa católica não eles num exige nada igual a essas evangélicas”.

**NMM2**- Católico e oriental. O entrevistado diz que as religiões pelas quais já passou “são as mais populares. Diferente de um Judaísmo, de um budismo, que é um grupo meio fechado, um islamismo, que é muito difícil para você entrar”.

**NMM3**- R., 38 anos, kardecista. O entrevistado diz que ao contrário do Candomblé, o kardecismo “*te dá a possibilidade de pensar, de raciocinar [...] no espiritismo encontrei uma porta aberta, onde você tem condições de discutir e entender com raciocínio questões deste gênero*”.

**NMM5**- A., 26 anos, pentecostal. Para o entrevistado ao contrário das outras igrejas, “*na Renascer eles te deixam livre pra você agir dentro do que você acha melhor*”.

**NMM7**- A., 30 anos, oriental. A entrevistada afirma que “*no catolicismo eu pedia para o externo [...] no budismo é outro conceito, eu voltava para dentro de mim. Não partia de fora para dentro, mas de dentro para fora*”.

**NMM11**- N., 49 anos, kardecista. A entrevistada afirma que, ao contrário da católica, na federação espírita “*eles falam parábolas, são coisas curtinhas para você não cansar*”.

**NMM12**- M., 64 anos, católica. “*Você entra na católica, você reza, você assiste a missa, você canta, você vai ninguém quer saber se você tá com casaco de pele, se você tá com uma blusa rasgada, ou se você tá com uma sandália de dedo*”.

NMM13- V., 37 anos, católica. A entrevistada afirma que “a religião católica quer você na missa todo domingo”, nos carismáticos “não há obrigatoriedade nas coisas, você vai porque você quer”. Ao contrário das igrejas protestantes, os carismáticos “eles não te induzem a pensar, eles te falam aquilo que está lá [...] você leva aquilo e interpreta como você quer na sua vida”.

NMM14- M., 48 anos, afro-brasileira e pentecostal. A entrevistada atualmente vai na Umbanda. Diz que os católicos não seguem nada, acha que quem segue alguma coisa são os crentes.

NMM18- Oriental. O entrevistado *estuda outras filosofias* e o bom disso segundo ele é poder “comprovar que a filosofia que eu pratico é bastante superior às demais em termos de efeito para a revolução pessoal do ser humano”.

#### 4.8.6 ...meio de críticas

As críticas que são feitas às instituições religiosas e aos seus especialistas estão geralmente relacionadas ao apego a coisas materiais, ao dinheiro (embora muitos destes entrevistados objetivem buscas materiais). No caso da IURD, por exemplo, “a grande incidência de críticas contra ela consiste em sua insistência em pedir dinheiro a adeptos e simples assistentes de suas sessões” (NEGRÃO, 2001, p. 55). Ela é uma das instituições religiosas que leva esta prática com mais afinco.

MM2 – S., 38 anos, kardecista. O entrevistado afirma que falta Deus dentro das pessoas, que *elas se apegam a “coisas mais materiais, promessas mais materiais (emprego, cura)”*. Entretanto, isso que ele critica, ele também fez.

MM3- V., 40 anos, oriental. Para o entrevistado as religiões em geral “não procuram tanto a felicidade, *o pessoal procura muito bem material*”.

MM13 – V., 40 anos, católica e pentecostal. A entrevistada vai à Universal pelo menos uma vez ao mês, *mas critica essa igreja porque eles pedem muito dinheiro*: “eles fala que Jesus precisa de dinheiro, mas eu nunca vi Jesus comprar nada! [...] eu acho ruim é isso aí, só isso, mas no resto ainda dava pra passar”.

MM16 – I, 36 anos, pentecostal. A entrevistada freqüentou a IURD. *Não continuou porque todo mês tinha que dar dinheiro. Ela faz críticas em relação à questão de pedir muito dinheiro*: “é só dinheiro, dinheiro, dinheiro [...] eu acho que deus abençoa a gente, mas sem dinheiro”.

MM17- A., 53 anos, sem religião. A entrevistada, em relação às religiões em geral, *acha que muita igreja “é comércio”*. Afirma que não gostou da IURD porque eles cobram muito dinheiro: “num achei nada de bom não, eles cobram muito dinheiro, fala que aqueles que num dá num é abençoado [...] é um comércio que vende a palavra de Deus”.

NMM12- M., 64 anos, católica. A entrevistada *critica algumas religiões afirmando que são meio de vida*: “você vê o espiritismo que os pais de santo tem aquelas casas enormes, carro do ano [...] e a Universal é o seguinte: eles são seu amigo mas *eles querem aquele dinheiro que você não tem, então se você não dá aquele dinheiro que eles pedem então você não tem o alcance das coisas*”. Entrevistada *critica a Umbanda porque “eles tem mania ‘não fulano tá trabalhando pra você,*

*ciclano ta te prejudicando, o não sei quem fez um trabalho pra você, o não sei quem tá te deixando nessa situação”*.

NMM13- V., 37 anos, católica. A entrevistada não vê o padre Marcelo como picareta, mas vê *“na religião protestante a picaretagem [...] principalmente quando tudo gira em torno daquilo que você paga, do seu dinheiro [...] eu achei que era comércio demais”*. Com relação à Renascer *“eu consegui encontrar nela razões para não querer ser protestante [...] eu não me encontrei naquilo, pra mim é um comércio muito grande”*.

NMM14- M., 48 anos, afro-brasileira e pentecostal. Foi recentemente na Universal: *“[...] aí começa aquele negócio de pedir dinheiro e aí que eu já to fora, não concordo”*.

Apesar de a maior parte das críticas se concentrarem na questão do dinheiro, existem outras “porém” não menos importantes. Eles relacionam-se, por exemplo, à “falta de seriedade em ler a Bíblia”, à “religião como enganação”, à “falsidade daqueles que freqüentam”, ao “não acompanhar os novos tempos”, por “ser a religião mecânica e decorativa”, por “ser a religião uma obrigação social”.

MM1- J., 47 anos, católica e kardecista. A entrevistada afirma que: *“o espiritismo vive em contato com o morto. Isso é uma coisa que eu não gosto”*.

MM5 – W, 55 anos, kardecista. Quanto às religiões em geral o entrevistado *fala da proliferação de “pseudo-religiões, uma espécie de enganação”*.

MM11- L., 29 anos, pentecostal. A entrevistada diz que a vida dela era um inferno quando era católica, só pensava besteira. Ela *critica a igreja católica pelo fato de que as pessoas sabiam o que era pecado, mas faziam mesmo assim*.

MM12- M, 36 anos, pentecostal. A entrevistada é pertencente à Assembléia, *critica a católica porque “tem muitas coisas na Bíblia que hoje eu acho que a católica passa errado pra gente, por exemplo, adorar imagem, escultura”*.

NMM1- A., 55 anos, kardecista e oriental. A entrevistada critica os católicos: *“não adianta ir na igreja pra ver o que o padre está falando e ficar falando do vestido da outra, do cabeleireiro da outra, do caso que a outra tinha, então eu achava as pessoas falsas e então eu parei de ir em igreja”*.

NMM2- P., 29 anos, católico e oriental. O entrevistado freqüenta a seicho-no-iê há 14 anos, critica as outras religiões pelo fato de *as pessoas não assumirem a culpa como sendo sua, mas ao contrário, usam sempre uma “muleta”*. A entrevistada diz que *“a igreja católica parou no tempo e no espaço [...] ela não consegue acompanhar os novos tempos”*. Dos evangélicos diz que eles *“não tem uma doutrina muito rígida em termos de proibições”*. Critica também o fato de eles se julgarem *“acima do bem e do mal, passaram a considerar Deus uma propriedade sua. [...] eu não aceitava a estória de que eu era filho do pecado, de que eu tinha que viver me renegando, que tudo o que eu fazia era pecado, que não aceitava a estória de repressão”*.

NMM3 – R., 38 anos, kardecista. O entrevistado diz que o Candomblé *“é um trabalho primário, primitivo”*.



NMM4- M., 46 anos, católica e kardecista. A entrevistada *frequenta a missa esporadicamente, pois está muito “decorativa, sem renovação”, por isso prefere acender as suas velas e fazer suas orações.*

NMM5- A., 26 anos, pentecostal. O entrevistado afirma que “falta mais diálogo e mais respeito [entre as religiões], eu acho que ecumenismo é só fachada, como dizem ‘é coisa pra inglês ver’”.

NMM6- J., 26 anos, católica e oriental. A entrevistada, com relação às religiões, fala - especificamente dos carismáticos, católicos, neopentecostais – que *possuem tudo de mais atrasado da igreja: dizimo, opressão, pecado, Deus-temor. [...] Em algumas igrejas católicas tradicionais que a entrevistada procurou o que ela viu foi “as pessoas isoladas, cada uma na sua, sem conseguir sequer ter uma experiência de toque, de ouvir. O padre sendo o portador da verdade, em geral de mentiras, e todo ritual seguindo para oprimir”.*

NMM7- A., 30 anos, oriental. “*Quanto à Umbanda acho que eles vivem muito fora do real. A prática em si é muito irreal. [...] não considero uma mentira, mas é uma prática, no caso da minha tia, que através dessa prática foi um motivo que as jogaram no final do poço. Muitas vezes eu ia à sua casa não tinha o que comer para os meus primos que eram também criança mas tinha vela para fazer trabalho”.*

NMM10 – P., 35 anos, oriental. O entrevistado acha que *a católica já não dava mais pois é “aquela coisa repetitiva, mecânica”.* Por isso afirma: “*acho que o negócio hoje é mais mecânico. O padre fica lá na frente, entre você e Deus e parece que pra chegar em Deus você tem que passar pelo padre ou não passa nunca. É tudo meio repetitivo demais”.*

NMM11- N., 49 anos, kardecista. A entrevistada afirma que *saiu da umbanda porque se desencantou : “eu me desencantei [...] acho que tinha uma panela do pessoal que ajudava mais, que dava mais, o que eu me desencantei aí”.*

NMM13- V., 37 anos, católica. Diz que *os pastores ficavam interpretando a Bíblia e “[...] a Bíblia não é para ser interpretada, é para ser respeitada como está lá [...] eles conduzem aquilo que eles querem que você pense e eu sou muito teimosa, não gosto de ninguém me cercando”.*

NMM15- E., 74 anos, kardecista. O entrevistado tinha pais católicos que frequentavam todo domingo à missa. Ele afirma que *não aceita “a riqueza do papa [...] Cristo andava descalço, com uma túnica, não tinha nada de luxo”.* Considera a Umbanda um atraso ao afirmar: “*aquela maneira de falar, aquela espécie de gíria africana, é dirigida a esses espíritos que outros chamam de atrasados. Eu tenho um determinado padrão de linguagem e de convivência e não quero andar pra trás”.*

NMM17- M., 23 anos, agnóstico. O entrevistado estudou em colégio de freira, teve educação católica. Diz que *sentia o catolicismo como uma obrigação social, “tinha mais a questão do medo, que eles te inculcam, do que a fé mesmo. Parece uma coisa de castigo, punição, boa ação”.*

NMM18- Oriental. Diz que a mãe se declarava católica, mas praticava o espiritismo, o pai era católico. Afirma que praticava mais o catolicismo “*porque eu tinha um certo medo do espiritismo [...] eu achava uma coisa meio mórbida você mexer com o espírito de pessoas mortas”.* Critica o fato de que o “*kardecista faz questão de ser uma pessoa que sofre, e isso aí eu acho uma coisa irracional”.*

## 4.9 MANOBRAR: SER PRÁTICO

### Ser prático implica em...

#### 4.9.1 ...estabelecer critérios

Começar a freqüentar ou deixar de freqüentar uma religião, em algumas situações, passa por questões de ordem prática.

**MM4** - A, 52 anos, kardecista. O entrevistado atualmente se diz Espírita apesar de não estar freqüentando nenhum centro espírita *por conta da distância do lugar aonde reside*.

**MM5**- kardecista. O entrevistado diz que a sua freqüência ao centro diminuiu, *pois “depois que eu comecei a dar aula à noite, minha disponibilidade de trabalho reduziu”*.

**MM16** – I., 36 anos, pentecostal. A entrevistada é freqüentadora da IIGD. Procurou a IIGD porque viu na televisão, porque tinha amigas que freqüentavam e *porque era mais perto*. Ela já freqüentou a IURD. *Não continuou porque era muito longe*.

**NMM1**- Kardecista e oriental. Apesar de a entrevistada ter problemas físicos e não poder sair de casa a religião ia até ela: *“elas iam à minha casa. Elas faziam sessões na minha casa, passe espírita pra saúde. Porque eu não tinha condições motoras de ir ao centro”*.

**NMM2**- Católico e oriental. O entrevistado freqüenta a seicho-no-ie, mas *“hoje, por causa das minhas atividades profissionais, caiu um pouco minha freqüência, mas em casa eu tenho as minhas práticas”*.

**NMM4**- M., 46 anos, católica e kardecista. A entrevistada *diz que abandonou o kardecismo só porque mudou de lugar e ficou muito longe de onde mora, se não fosse por isso estaria freqüentando*.

**NMM15**- E., 74 anos, kardecista. O entrevistado diz que ficou nesse centro durante uns dez anos, *depois quando foi morar em Brasília teve de abandonar porque lá não tem esses centros*.

Assim sendo, algumas vezes, pode-se aderir a uma determinada crença “por motivos que nada tem a ver com questões doutrinárias. São motivos triviais como a proximidade dos templos de suas residências, o acesso mais fácil por ônibus, a existência diária de cultos, que justificam a freqüência” (NEGRÃO, 2001, p. 48).

#### 4.9.2 ...unir o útil ao agradável

É também uma praxe fazer da freqüência a uma religião um momento de lazer, de “colocar as fofocas em dia”, de encontrar os amigos. É um passeio, um momento de distração para aqueles que não tem acesso a nenhum outro tipo de sociabilidade que não o da família.

MM5 – W, 55 anos, kardecista. O entrevistado teve como religião de origem a Católica (a mãe era muito religiosa). Quando criança ia à igreja com os pais, mas ia porque gostava e também *“porque naquele tempo você não tinha opções de diversão”*.

MM9 – M., 33 anos, católico. O entrevistado tinha pais católicos (a mãe era mais religiosa que o pai). Ia à igreja com os pais e gostava: *“para mim era uma festa”*.

MM10 – Pentecostal. A entrevistada diz que os pais eram católicos. Ia à igreja porque gostava, *porque tinha bastante criança*.

MM15- E., 26 anos, católica. A entrevistada quanto à participação no catolicismo quando criança afirma: *“nós ia nas festa, nós ia tudo junto, e assim em passagem de ano, nós passava o ano velho na igreja, então ta todo mundo, mas dia de segunda feira se tivesse que encontrar um tava lá, o outro tava”*. Igreja era ponto de encontro.

MM16- I., 36 anos, pentecostal. A entrevistada, quanto ao catolicismo na sua infância, afirma *“lá o passeio mais perto é a igreja”*.

MM18 – I., 26 anos, pentecostal. Ia com os pais na igreja quando eles iam. Diz que *“missa era tipo um divertimento”*.

NMM2 – P., 29 anos, católico e oriental. Quando criança o entrevistado freqüentava algumas igrejas com os seus pais, ele era levado pelos pais e depois acabava fazendo amizade com os filhos dos outros casais, ele *gostava de ir pelos amigos*.

NMM5 – A., 26 anos, pentecostal. O entrevistado diz que quando era criança, tanto no Candomblé quanto na messiânica, *ia por alegria*.

NMM7 – A., 30 anos, oriental. A entrevistada *ia à igreja das tias por causa dos primos* (que tinham a mesma idade). Diz que gostava dessas igrejas por causa das histórias do outro mundo.

NMM8- Católico e pentecostal. O entrevistado afirma que ia à católica quando criança porque *“nunca naquela época consegui discernir um mundo que não fosse católico, meus amigos todos de escola eram católicos, uns até iam comigo na igreja”*.

NMM10 – Oriental. O entrevistado diz que ia na igreja católica quando criança porque *“curtia mesmo”*, *ia porque fez muitos amigos lá*.

NMM13- V., 37 anos, católica. A entrevistada diz que inicialmente ia à igreja por imposição, mas depois *ia para encontrar os amigos na igreja*: *“você vai mais pelo grupo, então você não vê a hora que a missa acaba porque depois da missa vocês vão tomar chopp, dançar [...] era a forma que a gente primeiro tinha de sair de casa”*.

A religião como ponto de encontro é lembrada pelos entrevistados principalmente quando falam de sua infância e da freqüência, normalmente, à igreja católica. Isso é comum já que *“em outros tempos a Igreja Católica foi – e ainda é em muitos lugares, sobretudo nas cidades menores – um lugar público por excelência, aonde se vai para ser visto e para ver os demais, onde cada um se apresenta, se faz público, aonde se vai com a ‘roupa de domingo’”* (PIERUCCI&PRANDI, 1996, p. 267).

## 5 APESAR DA SEMELHANÇA DOS DISCURSOS...

### ...A REALIDADE DOS PERCURSOS

*Não é a religião enquanto conservação e permanência que deve interessar à sociologia, mas sim a religião em mudança, a religião como possibilidade de ruptura e inovação, a mudança religiosa e, portanto, a mudança cultural. Desde tempos remotos, faz parte da verdade religiosa apresentar-se como imutável, intemporal, eterna. Conforme diz a reza do glória ao pai: “assim como era no princípio, agora e sempre, por todos os séculos dos séculos”. E no entanto religiões mudam, sempre mudaram<sup>29</sup>*

Aqui realizaremos o mapeamento dos percursos religiosos dos dois grupos a que nos propomos estudar: migrantes e não migrantes. Isso será feito através dos tipos de religiões, das duplicidades<sup>30</sup>, e do número de passagens religiosas, ou seja, da *intensidade da mudança religiosa* (alta, média, baixa)<sup>31</sup> dos entrevistados.

Para entender esses agentes religiosos e o sentido de suas ações – as quais aparentemente não são nem um pouco estáticas<sup>32</sup> – no interior da esfera religiosa implica-se, conseqüentemente, levar em conta determinadas idéias que estão por trás do fato desse indivíduo ser o que ele é e não uma outra coisa. E o que ele é a nós parece ter muita “afinidade eletiva” com uma *mentalidade* que não acontece com plena consciência dos elementos envolvidos e das suas implicações. Normalmente, ocorre que os homens não refletem sobre os seus hábitos, sobre os atos que os movem na vida cotidiana, irreflexão esta que vale para a esfera religiosa. Em geral, eles naturalizam idéias, esquecendo o que de fato os motivaram a agir de determinado modo, de forma que dificilmente se sabe o que realmente os levaram a ter certo tipo de atitudes.

<sup>29</sup> PIERUCCI, A & PRANDHI, R. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo, Hucitec, 1996.

<sup>30</sup> Aqui a duplicidade e a multiplicidade que estão sendo consideradas são as entre os troncos religiosos. Bem como nas mudanças religiosas também não serão computadas as que ocorram dentro de um mesmo tronco religioso, ao contrário, só as que acontecem de um tronco para outro. No caso brasileiro consideramos os seguintes troncos religiosos: católico; protestante; afro-brasileiro; espírita; Oriental; outros.

<sup>31</sup> A classificação é feita aqui da seguinte maneira: tomamos como baixa apenas uma mudança, média apenas duas e alta de três a mais mudanças.

<sup>32</sup> São atores que já se movimentaram em grande medida pela esfera religiosa, e que não podemos, sequer, concluir haverem chegado ao final desse percurso, dado que, este é completamente dinâmico.

E foi justamente em função disso que optamos por conduzir o presente estudo através de uma análise substantiva dos percursos religiosos que nos possibilitasse captar qual é esse sentido, que apesar de consciente nem sempre é captado de forma clara pelos mutantes religiosos. Por isso, “o objetivo é pensar as repercussões da opção religiosa na prática social de seus adeptos. Para tanto é preciso, em primeiro lugar, compreender em que consiste tal prática [...] posteriormente, poder ir além do ponto de vista expresso pelos agentes envolvidos e dos significados imediatos que atribuem a suas ações, a fim de encontrar também em atos aparentemente desprovidos de significados as respostas para nossas questões” (NOVAES, 1985, p. 24).

Dessa forma, afirmamos e re colocamos aqui que uma visão totalizadora e determinista como a dos funcionalistas<sup>33</sup> pode, nesse sentido, ser muito mais “escamoteadora” desse pano de fundo valorativo, ao propor sugestões que além de trabalhar apenas na superfície da esfera religiosa, a coloca mais em segundo plano do que propriamente como real objeto de análise, e deixa de priorizar a mentalidade dos agentes, os quais são como que a “mola propulsora” dessa esfera.

## 5.1 OS PERCURSOS RELIGIOSOS - TRAJETÓRIAS E PERFORMANCES

Nos QUADROS 5.1 e 5.3 que seguem estão representados de forma pontual os percursos religiosos dos entrevistados, os quais são visualizados através de três etapas: o universo religioso de origem, o universo religioso intermediário e o universo religioso atual. Cada um deles diz respeito a um momento de experiência religiosa. Esta divisão é feita para mostrar quais as religiões que incidem no longo processo de busca religiosa. Como já nos mostrara Negrão “as religiões, em qualquer dos três momentos que resumem os percursos individuais, podem ser exclusivas, dúplices ou múltiplas”. Sendo que é necessário lembrar também que “a duplicidade na origem, em realidade, pode ser decorrente da soma das exclusividades do pai e da mãe, não se constituindo em ambivalência de qualquer um deles; mas, mesmo assim, revelam a existência de dupla influência religiosa na infância. As passagens de um a outro extremo das trajetórias percorridas podem ser diretas ou não, neste último caso temos as religiões intermediárias” (NEGRÃO, 2001, p.16).

---

<sup>33</sup> Aos quais já dedicamos especialmente um item no capítulo 1.



Já os QUADROS 5.2 e 5.4 são importantes para podermos perceber com mais nitidez a incidência de cada uma das religiões nas diferentes etapas dos percursos religiosos dos entrevistados.

### 5.1.1 Migrantes Mutantes<sup>34</sup>

**Quadro 5.1- Percursos religiosos dos migrantes<sup>35</sup>**

Migrante	Religião de Origem	Religião Intermediária	Religião Atual
MM1	C		C e EK
MM2	C		EK
MM3	C;AB		O
MM4	C	AB; P	EK
MM5	C	AB	EK
MM6	C		PP
MM7	C		O
MM8	C		C e PO
MM9	C	PP; AB	C
MM10	C		PP
MM11	C		PP
MM12	C		PP
MM13	C		C e PP
MM14	C		C e PP
MM15	C	P	C
MM16	C		PP
MM17	C e EK	PP	Nenhuma
MM18	C		PP

C-Católico AB-Afro-brasileiro P-Protestante O-Oriental EK-Espírita Kardecista

**Quadro 5.2 – Incidência das religiões nas diferentes etapas dos migrantes**

Religiões	Origem	Intermediárias	Atuais
Católica	18		2
Protestante		4	6
Espírita			3
Afrobrasileiras	1	3	
Orientais			2
Católica/Espírita			1
Católica/Protestante			3
Sem religião			1
<b>Total</b>	<b>19</b>	<b>7</b>	<b>18</b>

<sup>34</sup> Para facilitar a nossa exposição usaremos a sigla MM (Migrante Mutante).

<sup>35</sup> A separação das religiões por (;) denomina alternância religiosa e a separação por (e) denomina concomitância religiosa.

5.1.2 Não Migrantes Mutantes<sup>36</sup>Quadro 5.3 - Percursos religiosos dos não migrantes<sup>37</sup>

Não Migrante	Religião de Origem	Religião Intermediária	Religião Atual
NMM1	C e Espiritualista		EK e O
NMM2	C ;EK;AB;PP	PO; O	C e O
NMM3	C	AB; PH; PP	EK
NMM4	P e EK		C e EK
NMM5	C;O;AB		PP
NMM6	Ateu; C		C e O
NMM7	C;AB;P;O		O
NMM8	C		C e PP
NMM9	C;EK		AB
NMM10	C		O
NMM11	C	ABU	EK
NMM12	C	ABU; PP	C
NMM13	C	PH; PP	C (Renov. Caris)
NMM14	C	PO; EK	ABU e PP
NMM15	C	EK;ABU	EK
NMM16	C		C e EK
NMM17	C		Agnóstico
NMM18	C/C e EK; AB		O

C-Católico AB-Afro-brasileiro P-Protestante O-Oriental EK-Espírita Kardecista

Quadro 5.4 – Incidência das religiões nas diferentes etapas dos não migrantes

Religiões	Origem	Intermediárias	Atuais
Católica	17		2
Protestante	3	5	1
Espírita	4	2	3
Afrobrasileiras	4	4	1
Orientais	2	1	3
Católica/Espírita			2
Católica/Protestante			1
Católica/Oriental			2
Outras duplicidades			2
Agnóstico			1
Sem religião	1		
<b>Total</b>	<b>30</b>	<b>12</b>	<b>18</b>

<sup>36</sup> Para facilitar a nossa exposição usaremos a sigla NMM (Não Migrante Mutante).

<sup>37</sup> Idem nota 35

Primeiramente um dos aspectos que se destaca nos percursos expostos acima é algo muito emblemático do campo religioso em geral: a religião católica ainda coroada como a religião de socialização primária de totalidade dos sujeitos religiosos. Isso muito em função de estarmos lidando com indivíduos (os migrantes) provenientes de uma região do país aonde o catolicismo é mais forte do que as outras religiões - principalmente em cidades do interior do Nordeste, das quais quase todos os entrevistados são naturais. A exclusividade na origem religiosa continua a ser do catolicismo, diferentemente dos não migrantes, para os quais a socialização religiosa acontece normalmente em mais de uma religião. Entretanto, não podemos deixar de notar que apesar de nesse grupo a socialização se caracterizar por várias religiões, a católica se mantém como parte delas. Destacando-se também as afro-brasileiras. Rubem César Fernandes na pesquisa Novo Nascimento verificou algo similar. Ao avaliar a origem religiosa dos que foram convertidos a uma igreja evangélica o autor constatou que “a maior parte (61%) vem do catolicismo, como é natural num país de ampla maioria católica. Mais revelador, contudo, é o alto índice de respostas (16%) que nos remetem ao candomblé ou à Umbanda” (FERNANDES, 1998, p. 35).

Ou seja, os dois grupos têm a católica como religião de origem com a diferença de que para os migrantes ela é exclusiva na origem enquanto que para os não migrantes a católica vem também associada a outras religiões. O caráter plural e concorrencial, a diversidade de ofertas religiosas muito mais forte nas grandes metrópoles pode ser uma explicação plausível para tal situação.

A despeito disso, a religião católica continua sendo uma religião de socialização primária, para não dizer de imposição, que muitos entrevistados se referiam como um “ponto de encontro”, é uma religião onde comumente os seguidores são “relaxados”, “esculhambados” na palavra de alguns entrevistados. Ou seja, o que ocorre normalmente é que mesmo essas pessoas declarando-se católicas “o seu catolicismo é apenas nominal, não o valorizam enquanto crença, rituais, ou eclesiologia”, como afirma Negrão (2001, p. 26).

Existe uma grande quantidade de igrejas protestantes, de forma que “o leque de formas diferenciadas de servir ao mesmo Deus é bem amplo, incluindo igrejas históricas, pentecostais tradicionais, neopentecostais e até adventistas” (IDEM, p.46) - aqui somamos o restante das religiões já que nossa pesquisa não se restringe apenas ao campo protestante.

Entretanto, esse ecumenismo protestante acoberta conflitos que existem no interior do campo evangélico. Conflitos que se dão por conta de “especializações dentro dele”, onde as neopentecostais, por seu lado atuam “principalmente como agências religiosas de resolução de problemas não solucionados ou não solucionáveis pelas agências seculares destinadas ao seu enfrentamento”, enquanto que as igrejas históricas pentecostalizadas [...] e, ainda, as igrejas pentecostais tradicionais [...] voltam-se mais ao louvor e à prédica ético-doutrinária (IDEM, p. 50).

No mesmo sentido, na pesquisa “Novo nascimento”, Fernandes (1998) alertara para o movimento no interior do campo evangélico, onde “é comum que um crente evangélico mude de igreja e de denominação”. O autor mostra que isso “indica a abertura das vias de comunicação interdenominacional, a despeito das diferenças. Sustenta, ademais, o sentido comum da expressão genérica ‘evangélico’. As pessoas encontram facilidade para passar de uma igreja para outra porque entendem que elas compartilham de uma mesma fé” (FERNANDES, 1998, p. 72).

A duplicidade religiosa na situação atual ocorre com maior frequência entre os não migrantes. Dos 18 (dezoito) entrevistados, 7 (sete) são dúplices na situação atual, enquanto que dos 18 (dezoito) migrantes apenas 4 (quatro) se enquadram nessa situação. Notemos que a diversidade religiosa agora é realidade para os dois grupos, porém é bem mais intensa naquele que a vivenciou desde a origem – os não migrantes. Entretanto, é sabido de todos que “o Censo não considera esses fenômenos de dupla (ou mais...) pertença, de mistura de várias religiões”, na medida em que “pergunta pela ‘religião’ do entrevistado. Ora, um bom número de brasileiros frequenta práticas religiosas de vários cultos” (ANTONIAZZI, 2003, p. 75-80, grifos do autor). Neste sentido, “[...] não se pode simplesmente perguntar ‘qual é a sua religião’, pois isto leva frequentemente adeptos de religiões de dupla identidade, como o caso de religiões afro-brasileiras a se declararem simplesmente católicos” (PIERUCCI & PRANDI, 1996, p. 212).

Quanto à intensidade da mudança religiosa, a baixa ocorre mais ou menos na mesma proporção nos dois grupos, sendo que 13 (treze) migrantes têm apenas 1 (uma) passagem religiosa e 11 (onze) não migrantes a tem. Ao contrário, pouca representatividade ocorre na média mudança religiosa onde os dois grupos aparecem de forma tímida: 3 (três) migrantes e 1 (um) não migrante. Já na alta passagem a incidência é de não migrantes, destes aparecem 6 (seis), enquanto dos migrantes temos apenas 2 (dois) casos.

Outro fato diferenciador é, na situação religiosa atual, a participação marcante de pentecostais entre migrantes e de adeptos de religiões orientais entre não migrantes. Com relação aos migrantes, isso pode se explicar pelo fato de metade das entrevistas realizadas com estes terem sido colhidas numa favela. Tanto o grau de escolaridade quanto a renda mensal desses sujeitos eram deficientes. A participação do pentecostalismo entre os setores menos escolarizados e mais pobres da população é algo que já fora constatado anteriormente por estudiosos da religião (PRANDI, 1998). No restante dos sujeitos migrantes que possuíam um grau mais elevado de escolaridade e de renda a participação maior é do espiritismo kardecista, confirmando também o que os estudiosos já haviam constatado (NEGRÃO, 2001; PIERUCCI e PRANDI, 1996).

Com relação às afro-brasileiras, nos migrantes elas aparecem como religião de passagem, enquanto que nos não migrantes elas aparecem nos três universos (origem, intermediário e atual), com prevalência no intermediário. Negrão já havia nos alertado em recente pesquisa que, com relação às afrobrasileiras, “pode-se afirmar sem nenhum temor de erro, que estamos diante de uma autêntica religião de passagem, muito pouco envolvente na origem e no final do percurso” e ainda “constituem-se na segunda mais importante religião intermediária, o que as consagram como religião de retorno, às quais recorre uma grande clientela em busca de soluções mágicas para problemas e aflições” (NEGRÃO, 2001, p. 17). Entretanto, para o caso dos não migrantes parece duvidosa essa afirmação, já que podemos perceber o envolvimento com essa religião nas três etapas do percurso religioso. Talvez a diferença da nossa conclusão com a de Negrão resida no fato de os dados da pesquisa deste autor serem outros (não estando voltados para a questão específica da migração/não migração).

Podemos notar que ao contrário dos não migrantes que se dispersam por trajetos os mais variados, os migrantes conseguem constituir alguns padrões de trajetos, os quais aglutinam um determinado número de sujeitos. Este é o caso da trajetória que vai do catolicismo ao protestantismo (com 6 sujeitos), e da trajetória que vai do catolicismo à duplicidade católica/protestante (com 3 sujeitos). O restante dos trajetos de migrantes são trilhados de formas individualizadas, as quais são definidoras das trajetórias dos não migrantes.

Assim como Negrão pudemos verificar que “à exceção dos retornos, todas as passagens que marcam a fuga ao catolicismo, deram-se diretamente, sem paradas



intermediárias” (IDEM, p. 20). Isso é válido para o caso dos migrantes, em que há 13 (Treze) ocorrências. Apesar disso, os não migrantes seguem caminho oposto, marcando suas passagens do catolicismo em direção a outras religiões sempre tendo passagens intermediárias.

Ocorre também que após a fuga do catolicismo, a volta a este, quando reaparece na situação religiosa atual, vem na maior parte das vezes - tanto em migrantes como em não migrantes - associado a uma outra crença. Isso pode ser um indício de que, excluída a situação de monopólio religioso, o catolicismo não é o tipo de crença que possa ainda ser considerada como privilegiada enquanto visão de mundo.

## 5.2 OS RUMOS RELIGIOSOS

A manobra, apesar de todas as movimentações possíveis, conduz a um rumo determinado, que não quer dizer que seja definitivo. Os rumos que os migrantes religiosos a princípio tomaram podem ser descritos nos quadros abaixo. No caso dos migrantes, apesar de ocorrer um padrão determinado entre aqueles indivíduos que vão do catolicismo ao protestantismo, mais da metade dos migrantes dispersam-se por trajetos variados, os quais são trilhados de forma individualizada.

### 5.2.1 Migrantes Mutantes

**Quadro 5.5 - Migrante Rumo ao espiritismo**

Migrante	R.O	R.I	R.A
MM1	C		C e EK
MM2	C		EK
MM4	C	AB; P	EK
MM5	C	AB	EK

**Quadro 5.6 - Migrante Rumo ao protestantismo**

Migrante	R.O	R.I	R.A
MM6	C		PP
MM10	C		PP
MM11	C		PP
MM12	C		PP
MM16	C		PP
MM18	C		PP

**Quadro 5.7 - Migrante Rumor à diversidade**

Migrante	R.O	R.I	R.A
MM3	C; AB		O
MM7	C		O
MM17	C e EK	PP	Nenhuma

**Quadro 5.8 - Migrante Rumor à Duplicidade/Multiplicidade**

Migrante	R.O	R.I	R.A
MM1	C		C e EK
MM8	C		C e PO
MM13	C		C e PP
MM14	C		C e PP

**Quadro 5.9 - Migrante de Volta ao catolicismo**

Migrante	R.O	R.I	R.A
MM9	C	PP;AB	C
MM15	C	P	C

### 5.2.2 Não Migrantes Mutantes

Ao contrário de migrantes, não ocorre a concentração de indivíduos em determinado trajeto. Muito pelo contrário os trajetos dos não migrantes são constituídos de forma singular, totalmente avessa a padrões. “Quando as situações inicial e final estão intercaladas por uma ou mais passagens [...] a dispersão é forçosamente maior e efetivamente ocorre”, conforme constatou Negrão (2001, p. 20).

**Quadro 5.10 - Não migrante Rumor ao espiritismo**

Não Migrante	R.O	R.I	R.A
NMM1	C e Espiritualista		EK e O
NMM3	C	AB; PH; PP	EK
NMM4	P e EK		C e EK
NMM11	C	ABU	EK
NMM15	C	EK;ABU	EK
NMM16	C		C e EK

**Quadro 5.11 - Não Migrante Rumo ao protestantismo**

Não Migrante	R.O	R.I	R.A
NMM5	C; O; AB		PP

**Quadro 5.12 - Não migrante Rumo à diversidade**

Não Migrante	R.O	R.I	R.A
NMM7	C;AB;P;O		O
NMM10	C		O
NMM9	C, EK		AB
NMM14	C	PO; EK	ABU e PP
NMM17	C		Agnóstico
NMM18	C/C e EK; AB		O

**Quadro 5.13 - Não migrante Rumo à Duplicidade/Multiplicidade**

Não Migrante	R.O	R.I	R.A
NMM1	C e Espiritualista		EK e O
NMM2	C ;EK;AB;PP	PO; O	C e O
NMM4	P e EK		C e EK
NMM8	C		C e PP
NMM16	C		C e EK

**Quadro 5.14 – Não Migrante de Volta ao catolicismo**

Migrante	R.O	R.I	R.A
NMM12	C	ABU; PP	C
NMM13	C	PH; PP	C (Renov. Caris)

No mais, migrantes e não migrantes possuem características que o quadro de percursos exposto anteriormente não consegue visualizar visto que elas só podem ser retratadas através dos depoimentos desses sujeitos. Em suma, o que queremos dizer é que os tipos de percursos, os tipos de religiões na sua forma logicamente estruturada não falam por si só, eles apontam algumas características que diferem os dois grupos, entretanto, não podem mostrar algo importante que só as falas dos depoentes nos fazem notar: uma semelhança bem grande de mentalidade, de modo de agir, que não aparece no quadro de percursos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta análise traz duas possibilidades enriquecedoras: se por um lado, através dos discursos, captamos uma indiferenciação entre migrantes e não migrantes; por outro lado, através da visibilidade dos percursos percebemos claramente atitudes diferenciadas entre os dois grupos. Não ficamos presas apenas às diferenças, mas trouxemos também para ser pensado o formato da semelhança de atitudes. Isso para que fique visível que esses sujeitos, apesar de relativamente diferentes por conta de sua condição de migrantes e não migrantes, não se movem no campo religioso em decorrência apenas dessa diferença mas pactuam atitudes próprias de quem vive num contexto de diversidade de ofertas religiosas, o qual dá a eles possibilidades de manobras.

Nos percursos somos colocados em contato com formatos ímpares (visualizados no último capítulo) que aparecem em cada um dos grupos e que reforçam a existência de caminhos trilhados conforme a situação social de cada um. Através dos percursos, características particulares são trazidas à tona. Ou seja, existem algumas diferenças entre os dois grupos estudados, diferenças estas que nos encaminham em direção à confirmação da hipótese inicialmente proposta segundo a qual a migração seria algo significativo a ponto de estabelecer uma relação causal com a mobilidade religiosa.

No dado macro não se tem a relação quantitativa entre migração e mudança religiosa, mas na análise esmiuçada das trajetórias religiosas, há sim relação entre as duas variáveis. Tem-se relação, por exemplo, quanto ao ponto de saída dos percursos religiosos de migrantes e não migrantes, quanto a percursos voltados mais para o pentecostalismo quando se fala em relação aos migrantes. Os não migrantes nascendo num campo religioso mais diversificado são mais propensos à aceitação de propostas religiosas mais radicais do que as cristãs. Já os migrantes, em relação aos percursos, têm uma movimentação mais estreita, ou seja, são pouco sensibilizados a propostas religiosas muito diversificadas.

Por isso, é factível concluir nesse estudo que existiria – tal como afirma Weber, ao ver uma afinidade entre a ética econômica das religiões mundiais e a estratificação social – uma “afinidade eletiva”<sup>38</sup> entre, de um lado ética/ascese e atitude mágica dos portadores religiosos e, do outro lado, a sua situação social de migrantes e não migrantes, na medida em que ao

---

<sup>38</sup> Essa seria uma “afinidade eletiva” que segue caminho contrário a de uma conduta religiosa influenciando na vida prática, mas não exclui a possibilidade de a recíproca ser verdadeira.

tomarmos a situação social dos dois grupos (migrantes e não migrantes) verificamos que a mobilidade religiosa deles tem contornos que se distinguem. Ou seja, a necessidade religiosa tem uma possível afinidade com a situação social do agente religioso como nos lembrara Weber, na medida em que “a mensagem religiosa mais capaz de satisfazer a demanda religiosa de um grupo e, portanto, de exercer sobre ele sua ação propriamente simbólica de mobilização, é aquela que lhe fornece um (quase) sistema de justificativas de existir enquanto ocupante de uma posição social determinada” (COHN, 1982, p. 86). Porém, cabe lembrar e Weber nos esclarece quanto a isso: a “determinação religiosa da conduta na vida, porém, é também um e – note-se isso – apenas um dos elementos determinantes da ética econômica”, e ainda mais, ele afirma que esse modo de vida determinado religiosamente é profundamente influenciado por fatores outros, de modo que se fossem todos considerados, o analista se perderia nessas discussões.

As construções de percursos, bricolages religiosas, sincretismos estabelecem uma relação causal, aqui, com esse fator externo ao campo religioso. Apesar de os discursos serem muito semelhantes, os percursos apontam para o inverso, mostrando assim como o fator migração/não migração tem se revelado importante na definição da movimentação religiosa.

Os percursos religiosos nos dizem coisas valiosas: o predomínio católico na origem religiosa de migrantes e a diversidade religiosa na origem religiosa de não migrantes; a duplicidade no universo religioso atual mais recorrente entre não migrantes; a participação acentuada de migrantes no pentecostalismo e de não migrantes nas religiões orientais; as afro-brasileiras como religião de passagem entre migrantes e como religião de origem entre não migrantes. Não há, realmente, a suposta relação direta entre migração e mudança religiosa, tal como supunham os autores funcionalistas, pois se houvesse tal relação, os migrantes mudariam mais de religião, mas é exatamente o contrário o que acontece: são os não migrantes que mais mudam e o fazem de forma mais diversificada. Mas isto não significa que não haja relação alguma entre a condição de migrante ou não, diante da diversidade religiosa urbana.

De outro lado, a semelhança dos discursos também tem muito a nos dizer: eles desvendam os comportamentos e nos colocam bem próximos da realidade religiosa dos sujeitos. Entretanto, apesar de nos auxiliarem a perceber uma possível indistinção entre os dois grupos, não predominam mais do que a própria lógica dos percursos religiosos, dos tipos de religiões, da intensidade da mudança religiosa.



Neste estudo vimos ocorrer a seguinte situação: o deslocamento dos migrantes acontece de um local onde não há diversidade religiosa (pluralidade), ou onde ela é muito baixa, para um local onde é grande a “pluralidade religiosa”. Neste caso, a causa do comportamento mutante (inconstante), dúplice ou múltiplice, recai mais sobre a diversidade do que sobre a migração. Mas esta de algum modo liga-se a estes tipos de comportamentos: os não migrantes apresentam este tipo de comportamento porque já vivem num espaço de diversidade religiosa, e os migrantes passam a ter tal comportamento quando chegam para viver em tal espaço. Além disso, os dois grupos fazem combinações e variações distintas nos seus percursos, fato este que nos leva a crer que, mesmo que a diversidade seja uma realidade para os dois grupos, cada qual lida com ela de forma distinta: uns de forma mais radical (não migrantes), outros de forma mais tradicional como eram acostumados (migrantes).

Podemos perceber, portanto, que a importância da migração, além de residir no fato de a mesma concentrar uma grande massa de pessoas na metrópole, o que viabiliza a mudança religiosa devido ao aumento do número dos potenciais mutantes religiosos; reside também numa influência na confecção de formatos de trajetórias. Nesse sentido a migração é relevante, no mais é a diversidade religiosa presente nos grandes centros a grande responsável pelo trânsito religioso.

Ou seja, o perfil religioso dos entrevistados nos coloca em contato tanto com a diversidade religiosa da metrópole e suas diferentes nuances – magia e religião – quanto com o fator migração (o qual se mostra, ainda, como uma importante variável na diferenciação de percursos). Como foi possível perceber ao longo desse estudo, além da migração, as diferentes ofertas religiosas são também importantes na construção de percursos religiosos distintos entre migrantes e não migrantes. Ou seja, ater-se à diversidade religiosa é enriquecedor para entender o processo de construção de trajetórias religiosas.

Dessa forma, tivemos a oportunidade de avançar e recuar a partir de duas possibilidades razoáveis para a explicação do trânsito religioso: de um lado, a migração, de outro lado, a diversidade religiosa. Reconhecemos a importância dos trabalhos dos autores que denominamos “funcionalistas”, porém o argumento por eles utilizado não se mostrou eficaz de forma a se sustentar em relação à realidade do campo religioso atual. A crítica que fizemos a eles teve a intenção de superar as explicações que não valem mais para a realidade que vivemos hoje.

Tamanha liberdade religiosa que hoje vivenciamos nos coloca frente a um novo conceito de homem religioso que extrapola o âmbito institucional. Ele vai se caracterizar por fragmentos de crenças, através das quais irá constituir o seu universo. Dessa forma, “hoje cabe ao indivíduo construir sua identidade social em meio às múltiplas visões globais da realidade, presentes nos variados setores da vida, com as quais ele entra inevitavelmente em contato no seu dia-a-dia” (MIRANDA, 1992, p. 209). E mais do que isso, é de conhecimento de todos que a religião não é mais para sempre, para toda a vida ela “só dura enquanto durar a capacidade de troca que se pactua de ambos os lados, do serviço e do consumidor. Desencantos e desentendimentos são respondidos com mais uma nova escolha. A religião nem tem mais a idade dos séculos, como sempre preferiu apresentar-se, mas a idade do adolescente” (PIERUCCI & PRANDI, 1996, p. 273).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, Rubem. *O enigma da religião*, 1ª ed. Petrópolis, Vozes, 1975.
- \_\_\_\_\_. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo, Ed. Paulinas, 1984.
- \_\_\_\_\_. “A empresa da cura divina: um fenômeno religioso?” in: *A cultura do povo*. São Paulo, Cortez, 1984.
- ANTICO, Cláudia. “Porque Migrar?” in: *Migração, condições de vida e dinâmica urbana 1980-1993*. Campinas, SP, UNICAMP, 1997.
- ANTONIAZZI, A. *As Religiões no Brasil Segundo o Censo de 2000*. Revista de Estudos da Religião Nº 2 / 2003 / pp. 75-80.
- BAENINGER, Rosana. “Cenário migratório recente: o que a PRAD revela” in: *Migração, condições de vida e dinâmica urbana 1980-1993*. Campinas, SP, UNICAMP, 1997.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma sociologia da religião*. São Paulo, Paulinas, 1985.
- BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: A aventura da modernidade* [tradução Carlos Felipe Moisés, Ana Maria L. Ioriatti]. São Paulo, Companhia das letras, 1986.
- BOURDIEU, Pierre. “Introdução: A força do sentido”; “Gênese e Estrutura do Campo religioso” in: *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1987.
- CAMARGO, Cândido P. F. de. *Católicos, protestantes e espíritas*. Rio de Janeiro, Vozes, 1973.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado: Organização e marketing de um empreendimento Neopentecostal*. São Paulo, Vozes, 1997.
- CAROZZI, Maria Júlia. “Tendências no estudo dos novos movimentos religiosos na América: Os últimos anos” in: BIB, Rio de Janeiro, n. 37, 1º semestre 1994, pp. 61-78.
- CARVALHO, José J. de. “Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea” in: BINGEMER, M.C.L. *O Impacto da modernidade sobre a religião*, São Paulo, Edições Loyola, c1992.
- CASTELLS, Manuel. *A questão urbana*. São Paulo, Ed. Paz e Terra, 2000.
- CIPRIANI, Roberto et alii. *Religiosidade e mudança na religiosidade latino-americana*. Petrópolis, Ed. Vozes, 2000.
- COHN, Gabriel. “Introdução” in: COHN, Gabriel (Org.) *Max Weber: sociologia*. São Paulo, Ática, 1982. (Grandes cientistas sociais, v. 13).

- \_\_\_\_\_. *Crítica e resignação: Ensaio sobre o pensamento de Weber e sua compreensão*, Tese de Livre-Docência. São Paulo, 1977.
- CUNHA, José Marcos P. “População e mobilidade espacial: características e transformações dos fluxos migratórios nas regiões paulistas” in: *Migração, condições de vida e dinâmica urbana 1980-1993*. Campinas, SP, UNICAMP, 1997.
- D’EPINAY, C. Lalive. *O refúgio das massas*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Religion, dynamique sociale et dépendance*. Paris, La Haye, 1975
- DURHAN, Eunice R. *A caminho da cidade*. São Paulo, Editora Perspectiva, 1973.
- \_\_\_\_\_. “Cultura e ideologia” in *Revista de Ciências Sociais*, vol. 27, n. 1. Rio de Janeiro, Editora Campus, 1984.
- DURKHEIM, E. *As formas elementares de vida religiosa: A sistema totêmico na Austrália*. São Paulo, Editora Paulinas, 1989.
- ELETA, Paula. “O encanto do mágico. A magia como fator de reencantamento e fragmentação da religião na América do Sul” in: *Religiosidade e mudança na religiosidade latino-americana*. Petrópolis, Ed. Vozes, 2000.
- ESQUIVEL, Juan Cruz. *Os bispos e a política na Argentina: a igreja católica nos tempos de Alfonsín e Menem (1983-1999)*. São Paulo, FFLCH/USP, tese de doutorado, 2001.
- FERNANDES, R. C. (coord.) et al. *Novo Nascimento: Os evangélicos em casa, na Igreja e na política*. Rio de Janeiro, Mauad, 1998.
- GURVITCH, Georges. “A magia, a religião e o direito” in: *A vocação atual da sociologia*. Volume II, Martins Fontes, 1968.
- HAUSER, Philip M. et SCHNORE, Leo F. *Estudos de urbanização*. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1965.
- LEEDS, Anthony et LEEDS, Elizabeth. *A sociologia do Brasil urbano*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.
- MAGNANI, José Guilherme C. *Mystica urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*. São Paulo, Studio Nobel, 1999.
- MARIANO, Ricardo. *NEOPENTECOSTAIS: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil*. São Paulo, Edições Loyola, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Análise sociológica do crescimento petencostal no Brasil*. São Paulo, FFLCH/USP, tese de doutorado, 2001.

- MARTES, Ana Cristina Braga. *Imigrantes brasileiros em Massachusetts*. São Paulo, FFLCH/USP, tese de doutorado, 1998.
- MARTINS, José de Souza. *A sociedade vista do Abismo*. Petrópolis, Editora Vozes, 2002.
- MIRANDA, Júlia. *Horizontes de bruma: os limites questionados do religioso e do político*. São Paulo, Maltese, 1995.
- MIRANDA, Mário de França. “A salvação cristã na modernidade” in: BINGEMER, M.C.L. *O Impacto da modernidade sobre a religião*, São Paulo, Edições Loyola, c1992.
- MONTEIRO, Duglas T. “Igrejas, seitas e agências: Aspectos de um ecumenismo popular” in: *A cultura do povo*. São Paulo, Cortez, 1984.
- NEGRÃO, Lísias N. *Entre a cruz e a encruzilhada: Formação do campo Umbandista em São Paulo*. São Paulo, Edusp, 1996.
- \_\_\_\_\_. Relatório científico anual do projeto temático “Urdirindo novas tramas: trajetórias do sagrado”, 2001.
- NOVAES, R. R. *Os escolhidos de Deus (Pentecostais, trabalhadores e cidadania)* Cadernos do ISER, Rio de Janeiro, Editora marco Zero, 1985.
- ORO, Ari Pedro et STEIL, Carlos Alberto (orgs.). *Globalização e Religião*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1997.
- ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- \_\_\_\_\_. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis, Vozes, 1978.
- PAIS, J. M. *Ganchos, tachos e Biscates: Jovens, trabalho e futuro*. Porto: Âmbar, 2001.
- PARKER, Cristián. *Religião popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1996.
- PEREIRA, J.C.R. *Análise de dados qualitativos: Estratégias metodológicas para as Ciências da saúde, Humanas e Sociais*. Edusp, 2001.
- PERLMAN, Janice E. *O mito da marginalidade: favelas e política no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1981.
- PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira. *Desencantamento do Mundo: os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo, FFLCH/USP, tese de Livre-Docência, 2001.
- PIERUCCI, A & PRANDHI, R. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo, Hucitec, 1996.



- PIRES, A. P. “De quelques enjeux épistémologiques d’une méthodologie générale pour les sciences sociales” in Poupart et alli *La recherche qualitative – Enjeux épistémologiques et méthodologiques*, p. 48 a 52, Montreal:Gaëtan Morin Editeur, 1997.
- PRANDI, R. *Um sopro do espírito*. São Paulo, Edusp/Fapesp, 1998.
- PRANDI, R. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo, Hucitec, 1991.
- REIS, Rossana Rocha. *Cenas do Brasil migrante*. São Paulo, Boitempo editorial, 1999.
- RIGAMONTE, Rosani Cristina. *Sertanejos contemporâneos entre a metrópole e o sertão*. São Paulo, Humanitas/FFLCH/USP, 2001.
- ROLIM, Francisco C. *PENTECOSTAIS NO BRASIL: Uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis, Vozes, 1985.
- SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil in: *Globalização e religião*. Petrópolis, Vozes, 1997.
- SCHWEICKARDT, J. C. *Magia e religião na modernidade: Os rezadores em Manaus*. Manaus, Editora da Universidade do Amazonas, 2002.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da metrópole*. Petrópolis, Vozes, 1995.
- SOUZA, Beatriz M. *A experiência da salvação. Pentecostais em São Paulo*. São Paulo, Duas Cidades, 1969.
- SOUZA, J. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 2000.
- THOMAS, K *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII*. São Paulo, Companhia das letras, 1991.
- TOURAINÉ, A *Crítica da modernidade*. Lisboa, Instituto Piaget, 1994.
- WEBER, Max. “Rejeições religiosas do mundo e suas direções”; “As seitas protestantes e o espírito do capitalismo”, “A psicologia social das religiões mundiais”. In: Gerth, H e Mills, C.W.( orgs) *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro, Zahar, p. 309-410, 1982.
- \_\_\_\_\_. “Sociologia da Religião (Tipos de relações comunitárias religiosas)”. In: *Economia e Sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva*, UnB, 1994, v. 1.
- WILLEMS, Emilio. *Followers of the new faith culture change and rise of protestantism in Brazil and Chile*. Nashville, Vanderbilt University Press, 1967.

**APÊNDICE A - Exigências quanto à escolha do informante a ser entrevistado**

Migrante espacial/mutante

Sexo – Masculino

Idade – Maiores de 35 anos (*não optativa*)

Religião – não pentecostal/não protestante histórico

Condição sócio-econômica – classe média

Não-migrante espacial/mutante

Sexo – Ambos

Idade – 25 anos ou mais

Religião – 5 protestantes históricos ou pentecostais; 5 católicos; 5 outras religiões (Umbanda, Candomblé, Espírita, Oriental, Dúpliques)

Condição sócio-econômica – qualquer uma

**APÊNDICE B – Questionário aplicado**

## Questionário Filtro

1) Qual a sua naturalidade (cidade e Estado)? (Se for de São Paulo (capital) pular para Q6, caso contrário continuar perguntando até a Q5)													
2) Quando (em que ano) o sr (a) veio para São Paulo?													
3) Que idade o sr (a) tinha quando veio para São Paulo?													
4) Desde que está aqui em São Paulo, o sr (a) mudou de religião alguma vez?													
5) Em sua cidade natal o sr. (a) mudou de religião alguma vez?													
6) O sr (a) mudou de religião alguma vez?													
<b>Dados Pessoais</b>													
Nº Quest		Nome		Sexo		Nascimento	/ / 19	Nacionalidade					
Estado Conjugal		Casamento	/ / 19	Endereço						N.			
Complemento:		Telefone		Bairro				Cidade					
<b>Instrução</b>													
		1º grau		2º grau		Superior		Pós-Graduação		Outros			
Série										Sem alfabetização			
Ano de conclusão										Alfabetização não escolar			
										Discriminar:			
<b>Ocupação</b>													
Profissão				Especificação									
Estudante				Dona-de-casa				Aposentado			Desempregado		
<b>Categorias de Ocupação</b>													
Manual				Manual Especializado				Não-manual de rotina			Não-manual Especializado		
<b>Renda Familiar</b>													
Até R\$ 300,00	A	300,00 a 600,00	B	600,00 a 1.200,00	C	1.200,00 a 2.400,00	D	2.400,00 a 4.800,00	E	Acima de 4.800,00	F		
<b>Cor</b>													
Qual a sua cor?		Considerando as seguintes categorias, qual é a sua cor?					Branca		Preta		Parda	Amarela	Indígena
Anotação do entrevistador:		Branca		Preta		Parda/Mulato		Amarela		Outras:		No do questionário	
												No da entrevista	



**APÊNDICE C - Roteiro de Entrevista1**

*Histórico da migração espacial do informante*

- 1) Qual o motivo de o sr(a) ter deixado sua cidade natal para vir para São Paulo?
- 2) Por que o sr(a) escolheu São Paulo?
- 3) Há quanto tempo o sr(a) está morando em São Paulo?
- 4) O sr(a) veio de sua cidade natal direto para São Paulo ou morou antes em outra (s) cidade(s)? Qual(is) cidade(s)? Em que ano?
- 5) O sr(a) foi bem recebido(a) quando chegou aqui em São Paulo? Teve algum problema por ser de outro Estado? Sofreu algum tipo de discriminação?
- 6) O sr(a) já tinha familiares morando em São Paulo? O que eles faziam aqui? Com o que trabalhavam?
- 7) O que o sr(a) fazia antes de vir para São Paulo? E a sua família?
- 8) O que o sr(a) achou da cidade (São Paulo) ao chegar, qual foi a primeira impressão?
- 9) O sr(a) gostou de ter vindo para São Paulo?
- 10) O sr(a) acha que a sua vida melhorou depois que veio para São Paulo? O sr(a) alcançou os seus objetivos vindo para São Paulo?
- 11) Agora, depois desses anos que está morando em São Paulo, como o sr(a) vê (qual a sua impressão) da vida numa cidade grande como São Paulo?
- 12) O que o sr(a) considera o maior problema para quem vêm de outros Estados, de outras cidades para São Paulo?
- 13) O sr(a) sente falta de sua cidade natal?
- 14) O que tinha em sua cidade natal que o sr(a) sente falta aqui em São Paulo?
- 15) O sr(a) deixou muitos familiares na sua cidade natal? Quais? Qual a frequência com que se comunica com eles? De que forma? Vai até lá com que frequência para visitá-los?
- 16) O sr(a) pretende retornar à sua cidade natal?
- 17) A que religião o sr(a) pertencia quando ainda morava em sua cidade natal? Como era a sua prática religiosa lá?
- 18) Na sua cidade natal haviam outras religiões além da que o sr(a) frequentava? Quais eram elas?

**APENDICE D – Roteiro de entrevista2**

*Roteiro de entrevista*

**1. Universo religioso de origem**

- 1.1 Qual era a religião dos seus pais durante sua infância?
- 1.2 Seu pai e sua mãe, os dois tinham esta mesma religião, ou cada um deles tinha a sua própria religião?
- 1.3 Eles eram muito religiosos?
- 1.4 Frequentavam com assiduidade a igreja (ou templo, centro, terreiro, etc.)?
- 1.5 Participavam de algum grupo ou movimento da igreja?
- 1.6 Seguiam todos os preceitos religiosos?
- 1.7 O Sr.(a) freqüentava a igreja (ou templo, centro, terreiro, etc) dos seus pais?  
*Em caso positivo, repetir as questões 1.4 a 1.6 e, adaptadas à situação do informante, fazer as perguntas de 1.8 a 1.10.*
- 1.8 Era uma exigência dos seus pais que o Sr.(a) fosse à Igreja (ou templo, etc)?
- 1.9 Sr.(a) gostava?
- 1.10 Até que idade o Sr.(a) freqüentou a igreja (ou templo, etc)?
- 1.11 Seus pais eram adeptos de outra(s) religião(ões)?  
*Em caso positivo, repetir as perguntas de 1.4 a 1.10*
- 1.12 Na infância e na adolescência, o Sr.(a) conheceu outras religiões, que não a do seus pais?
- 1.13 *(se sim)* Quais e através de quem ou do quê?
- 1.14 Como foram essas experiências?  
*Repetir perguntas 1.4 a 1.6; 1.9 e 1.10, adaptadas ao informante*
- 1.15 No que se refere à sua vida religiosa, alguma coisa marcou a sua infância?

**2. Universo religioso atual: a experiência religiosa atual do informante**

- 2.1 A que(quais) religião(ões) o Sr.(a) pertence atualmente?
- 2.2 O Sr.(a) freqüenta apenas esta igreja(ou terreiro, etc) ou também outras?  
*Em caso de unicidade religiosa, passar para as questões 2.3 a 2.10 e 2.13 a 2.17.*  
*Em caso de multiplicidade(duplicidade, etc) religiosa, fazer as questões as questões 2.3 a 2.17 para cada uma das religiões mencionadas*
- 2.3 Como é a sua participação nessa(s) religião(ões)? Participa de grupos, trabalhos para a igreja, rituais, missas etc.?
- 2.4 O Sr.(a) respeita os preceitos religiosos?

- 2.5 Qual é sua frequência a ela(s)?
- 2.6 Através de quem ou do que o Sr.(a) tomou contato com ela(s)?
- 2.7 Por que a(s) escolheu?
- 2.8 Foi opção sua?
- Em que ano o Sr.(a) optou por ela(s)?
- 2.10 Há quanto tempo você frequenta essa(s) igreja(s) – ou templo etc.?
- 2.11 *(no caso de concomitância)* A qual de suas religiões atuais o Sr.(a) se sente mais ligado?
- 2.12 Por quê?
- 2.13 O Sr.(a) procurava algo, quando entrou para essa(s) religião(ões)? O quê?
- 2.14 E o Sr.(a) encontrou?
- 2.15 O Sr.(a) vê ainda alguma possibilidade de mudar de religião?
- 2.16 *(Se sim ou não)* Por quê?
- 2.17 Como o Sr.(a) vê as religiões em geral, na atualidade?

### **3. Universo religioso intermediário: as experiências religiosas do informante**

- 3.1 O Sr.(a) frequentou outra(s) igreja(s) – ou centros, terreiros, templos, etc, - antes da...(situação religiosa atual)?
- 3.2 *(se sim)* Quais foi(ram) elas?
- 3.3 *(se apenas uma)* Foi apenas esta?
- 3.4 *(se não for apenas uma)* Qual foi a primeira delas? Em que ano o Sr.(a) começou a frequentá-la?
- 3.5 Como era a sua frequência?
- 3.6 O Sr.(a) participava de grupos, rituais, trabalhos para a igreja etc?
- 3.7 Por que optou por esta religião?
- 3.8 Qual motivo o levou a procurá-la?
- 3.9 Através de quem, ou do que, você tomou contato com ela?
- 3.10 Por que não permaneceu nela?
- 3.11 *(para quem for o caso)* Qual foi a segunda delas? Em que ano o Sr.(a) começou a frequentá-la?
- 3.12 Como era a sua frequência (quantas vezes por semana, mês e ano)?
- 3.13 O Sr.(a) participava de grupos, rituais, trabalhos para a igreja etc?



**3.14** Por que optou por esta última religião?

**3.15** Qual motivo o levou a procurá-la?

**3.16** Através de quem, ou do que, você tomou contato com ela?

**3.17** Por que não permaneceu nela?

**3.18** Houve ainda alguma outra ou outras depois desta?

*Se houver, repetir as questões 3.11 a 3.17, tantas vezes quantas forem as religiões citadas*

**3.19** Dessas passagens religiosas, resta ainda alguma coisa que seja importante para o Sr.(a), atualmente?

**3.20** Como o Sr.(a) as vê hoje em dia?