

Universidade de São Paulo – USP



Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Programa de Pós-Graduação em Sociologia

**O PLURALISMO RELIGIOSO: RELAÇÕES /TENSÕES NA
ESFERA FAMILIAR**

Maria Lúcia Bastos Alves

Prof. Dr. LÍSIAS NOGUEIRA NEGRÃO

Orientador

São Paulo - SP

2003



TESE DE DOUTORADO

MARIA LÚCIA BASTOS ALVES

**O PLURALISMO RELIGIOSO:
RELAÇÕES/TENSÕES NA ESFERA FAMILIAR**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo - USP, em cumprimento aos requisitos legais para obtenção do grau de Doutora em Sociologia, sob a orientação do Prof. Dr. Lísias Nogueira Negrão.

São Paulo – SP

2003

*“É a busca de quem somos
na distância de nós.”*

Fernando Pessoa

Para Luciana e Rafael, que tornam a
vida mais bela.

AGRADECIMENTOS

A maior dificuldade é limitar a extensão dos agradecimentos a todos aqueles que contribuíram para a realização deste trabalho.

Agradeço aos meus pais, Geraldo Bastos e Lysia Martha, primeiros e maiores mestres da vida. Meus irmãos, Zó, Luis Geraldo, Gracinha, Teco e Ike, pela torcida e cumplicidade.

D. Lourdes, minha sogra, que inesperadamente se foi, deixando muitas saudades e exemplo de vida.

Meu orientador, Prof. Dr. Lísias Negrão, que com competência intelectual soube transmitir segurança e me impulsionou no constante exercício da liberdade.

Irene, amiga de todos os momentos dessa caminhada e interlocutora competente.

Sílvia Amoedo, amiga e grande incentivadora.

Emília Lins, pela amizade e motivação para realizar os estudos em Paris.

D. Maria que, com sensibilidade e responsabilidade, sustentou os trabalhos domésticos.

Aos amigos que me deram apoio em São Paulo, Amadja, Lincoln, Alex, Betinha, Pedrinho e Alice.

Aos meus informantes e entrevistados que em mim depositaram confiança, escrevendo comigo esta tese.

A Ângela, Sâmara, Marlene, Isabel, pelo apoio na secretaria.

A Regina e Fátima, pela criteriosa revisão gramatical.

À Capes, pela bolsa de estudo que viabilizou a minha permanência em São Paulo e me concedeu uma bolsa-sanduíche na L'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris-Fr.

E, finalmente, àqueles que, junto comigo, viveram as alegrias e dificuldades de todos os momentos. Meus filhos, Luciana e Rafael, que com sabedoria souberam entender a importância deste projeto de vida impulsionando o meu caminhar. Ao marido e companheiro, José Edmar, que partilhou comigo esta aventura, estimulando-me nos momentos mais difíceis. Sem o seu apoio jamais este trabalho teria sido realizado. A vocês, o meu sincero agradecimento.

RESUMO

No momento em que se assiste a uma avalanche de informações de cunho religioso, visíveis tanto na mídia quanto nas manifestações sociais, a família é conduzida a reconhecer o pluralismo, não apenas pelo seu valor sociocultural e político, mas também pelo fato de poder conviver, em um mesmo ambiente, com diferentes interlocutores originários de uma mesma tradição. Ao constatar a presença do pluralismo religioso no âmbito familiar, esta pesquisa buscou averiguar até que ponto as preferências individuais concorrem para introduzir novos conflitos e/ou fortalecer os laços de unidade familiar. A questão que nos orienta é saber em que medida as diferentes subjetividades religiosas, no interior de uma mesma família, comprometem sua característica de instituição integrada (solidariedade endógena) e integradora (formação de indivíduos socialmente integrados), uma vez que as religiões, ao se privatizarem na esfera familiar, a transformam em *locus* privilegiado e propiciador de racionalidades construídas no processo de afirmação de novas identidades. Assim, analisamos o pluralismo religioso contemporâneo no quadro das esferas sociais de valores, enfocando dois aspectos das relações/tensões no âmbito religioso: o externo e o interno. O primeiro refere-se a uma situação pluralística, em que se instaura um regime de livre concorrência entre as diversas instituições e agentes religiosos; o segundo vincula-se ao politeísmo de valores presente nas demais esferas da vida social. A pesquisa foi realizada na cidade de Parnamirim-RN, situada a 18 Km de Natal, onde se verificou uma significativa presença de diferentes denominações religiosas na esfera familiar.

R É S U M É

Au moment où l'on voit une avalanche d'informations de sens religieux, visibles aussi bien dans les médias que dans les manifestations sociales, la famille est menée à reconnaître le pluralisme, non seulement par sa valeur socio-culturelle et politique, mais aussi par le fait de pouvoir co-habiter, en une même ambiance, avec de différents interlocuteurs issus d'une même tradition. Devant le constat de la présence du pluralisme religieux dans le contexte familial, cette recherche a voulu savoir jusqu'à quel point les préférences individuelles concurrent pour introduire de nouveaux conflits et/ou renforcer les liens d'unité familiale. La question qui nous oriente est de bien savoir dans quelle mesure les différentes subjectivités religieuses, au sein d'une même famille, compromettent sa caractéristique d'institution intégrée (solidarité endogène) et intégrante (formation d'individus socialement intégrés), étant donné que les religions, quand elles se privatisent dans la sphère familiale, la transforment en locus privilégié et rendent de rationalités construites dans le processus d'affirmation de nouvelles identités. Ainsi, nous analysons le pluralisme religieux contemporain dans le cadre des sphères sociales de valeurs, tout en mettant en relief deux aspects des relations/tensions dans le domaine religieux: l'extérieur et l'intérieur. Le premier se réfère à une situation pluralistique où s'instaure un régime de libre concurrence parmi les différentes institutions et agents religieux; le second s'attache au politéisme de valeurs présent dans les autres sphères de la vie sociale. La recherche a été faite dans la ville de Parnamirim-RN, située à 18 Km de Natal, où l'on a vérifié une présence accentuée de différentes dénominations religieuses au sein de la sphère familiale.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	01
Os Caminhos da Pesquisa	07
CAPÍTULO I	
O Pluralismo Religioso	18
1. O Pluralismo Religioso como características do mundo contemporâneo	18
2. Diversidades e Ambigüidades Religiosas	30
3. O Contexto Plural das Religiões no Brasil	34
4. Parnamirim: um campo em investigação	44
5. O Social e a Apreensão do campo religioso de Parnamirim – RN	48
CAPÍTULO II	
Configurações Sociais e identidades religiosas	69
1. Católicos	70
1.1 . As Santas Missões Populares	88
1.2 . A festa da padroeira	91
2. Os Evangélicos: protestantes, pentecostais e “neopentecostais”	95
2.1. Os protestantes	96
2.2. Os pentecostais e “neopentecostais”	100
CAPÍTULO III	
A esfera familiar	
1. Família: uma identidade sócio-histórica	113
2. Relações familiares e universo religioso: mudanças e permanências	125
3. O diálogo como forma dialógica	127
4. O diálogo inter- religioso: desafios e impasses	130

4.1. Ecumenismo: perspectivas teológicas	130
4.2. Agentes de pastorais: militantes e praticantes	138
5. O diálogo nas famílias de Parnamirim – RN	147
5.1. Tolerâncias e intolerâncias religiosas	147
5.2. Conflito familiar: abertura e/ou ruptura do diálogo	152
5.3. A presença afro-brasileira	181
CONSIDERAÇÕES FINAIS	193
BIBLIOGRAFIA	209
ANEXOS	

INTRODUÇÃO

Em um contexto de recomposição da esfera religiosa, em que as práticas se caracterizam por seu aspecto individual e coletivo, as análises sobre o pluralismo religioso colocam-se como uma possibilidade de aprofundar a compreensão das relações familiares, redefinidas pela desestabilização da tradição, privatização das crenças e laços de afetividades.

Referir-se as esferas religioso e familiar necessariamente implica posicionar-se em sua diversidade. Porém, longe de dar conta da complexidade dos comportamentos, práticas, crenças e valores dessas esferas, cujo eixo comum se encontra na valorização do sujeito enquanto ser individual e coletivo, buscamos compreender como diferentes identidades religiosas, inseridas no cotidiano familiar, produzem uma rede de significados articulados entre si. Assim, ao analisarmos o pluralismo religioso na esfera familiar, tentamos focar as relações/tensões, configuradas tanto no campo religioso quanto familiar, através de duas dimensões da vida social: a pública e a privada. A primeira refere-se a uma situação pluralística; em que se instaura um regime de livre concorrência entre as diversas instituições e agentes religiosos (Berger, 1995). A segunda diz respeito ao universo familiar enquanto espaço privado, onde sentimentos de afetividade, cumplicidade e tolerância possibilitam relações de cooperação e/ou de confronto. Segundo Bourdieu (1993: 36), a tradicional oposição entre o público e o privado mascara o fato de o público estar presente no privado. “A visão pública (o *nomos* no sentido de “lei”) está profundamente engajada em nossa visão das coisas públicas, como exemplificam a política de habitação, a política da família”. Com efeito, a vivência religiosa pode ser vista através da

junção dessas duas esferas, uma vez que valores culturais, éticos e morais interagem.

Ao constatar a presença do pluralismo religioso no âmbito familiar, esta pesquisa buscou averiguar até que ponto as preferências individuais concorrem para introduzir novos conflitos e/ou fortalecer os laços de unidade familiar. A questão central é saber em que medida as diferentes subjetividades religiosas, no interior de uma mesma família, comprometem sua característica de instituição integrada (solidariedade endógena) e integradora (formação de indivíduos socialmente integrados). Isso porque as religiões, ao se privatizarem na esfera familiar, a transformam em *locus* privilegiado, propiciador de racionalidades construídas no processo de afirmação de novas identidades. Partindo dessa premissa, analisamos o pluralismo religioso contemporâneo no quadro das esferas sociais de valores, enfocando dois aspectos das relações/tensões no âmbito religioso: o externo e o interno. O primeiro refere-se a uma situação pluralística, em que se instaura um regime de livre concorrência entre as diversas instituições e agentes religiosos (Berger, 1985); o segundo vincula-se ao politeísmo de valores presente nas demais esferas da vida social (Weber, 1982). Elegemos, assim, a esfera familiar, por se tratar de um *locus* de privilegiada visualização das relações/tensões entre diferentes práticas religiosas - um espaço privado, onde a afetividade, cumplicidade e tolerância possibilitam relações de cooperação e/ou de confronto.

Para entender como se dá esse processo, recorreremos às contribuições teóricas de Max Weber, no que diz respeito à idéia de diferenciação das esferas sociais de valores e às categorias da secularização, desencantamento do mundo, utilizadas apenas para iluminar a problemática do pluralismo religioso contemporâneo. Como nosso estudo trata de um campo plural e concorrencial, buscamos, na metáfora economicista de Peter Berger, a noção de "mercado". O autor descreve o "pluralismo religioso" como situação de ruptura do monopólio religioso. Embora a pesquisa utilize as noções de

“campo” e “mercado”, há uma preocupação em respeitar as diferenças inerentes a cada uma.¹

Recuperando a teoria weberiana sobre as origens do judaísmo - religião com um Deus único de uma única comunidade -, Bourdieu trabalha a noção de “campo religioso”, considerando apenas uma religião legítima e, portanto, uma igreja hierocraticamente constituída, moralizada, racionalizada e detentora de um monopólio religioso. Por sua vez, Berger, ao considerar a multiplicidade e legitimidade das instituições religiosas, cada qual com finalidades diferentes e normas específicas, admite uma situação de mercado em que se visualiza a livre competição de crenças e valores. Diríamos aqui que a noção de mercado, utilizada por Berger, não é apenas metafórica. Constitui-se em um dos modos efetivos de organização da produção, difusão e consumo de bens simbólicos de uma sociedade regida por uma economia liberal, onde diversas instituições religiosas lutam por acumulação e distribuição de bens simbólicos, suscetíveis de encontrar uma demanda de todos os setores da população.

Por isso, a noção de “campo religioso”, utilizada neste trabalho, serve como guia para delimitar, concretamente, um espaço no qual se configura um estado das relações de forças e de lutas entre indivíduos, grupos e instituições. Em outras palavras, o campo religioso estudado não é um campo com o monopólio de legitimidade da religião, mas um campo pluralístico e funcional, segundo Berger, em termos de mercado. Acreditamos que, embora muitas vezes contraditórias, as diferentes categorias de análise desses três autores não nos impedem de lançar mão das contribuições teóricas que melhor se adaptam às necessidades deste trabalho.

¹ Apesar de a noção de “campo religioso”, aplicada por Bourdieu, referir-se a uma situação de monopólio e não contemplar a pluralidade institucional, mas a pluralidade dos protagonistas do sagrado, como dizia Weber ou como quer Bourdieu, de papéis definidos. Salientamos que a nossa preocupação em estudar o campo religioso da cidade de Parnamirim- RN remete-se à idéia de um campo pluralístico que, segundo Berger, funciona como “mercado” e tem, portanto, um campo de ação.

Retomando alguns conceitos forjados por esses estudiosos, tomamos como referência três eixos. O primeiro, através de um olhar sobre a tradição do pensamento weberiano, resulta do processo de racionalização das religiões e da progressiva autonomia das diferentes esferas sociais de valores. O segundo diz respeito à pluralização das concepções religiosas e à entrada da religião numa situação de mercado favorável à livre concorrência (Berger, 1995). O último constitui-se em uma reflexão sobre o contexto atual de subjetivação das crenças, no qual as construções de identidades religiosas, não mais dependentes das instâncias tradicionais normativas, podem ser vistas como elemento organizador das relações familiares e como uma dimensão de reconstrução da realidade sociocultural. Assim, é possível perceber o pluralismo religioso através de duplo movimento de intervenção no espaço público e de privatização das crenças, colocando em “oposição” o individualismo e a coletividade familiar. Advertimos, contudo, que esse duplo movimento não se polariza, mas comporta uma série de elementos intermediários. Esses elementos complementam-se e exprimem, por um lado, o caráter agregador e societal das religiões e, por outro, as representações individuais da religião como uma convicção íntima, ligada às experiências pessoais.

Acreditando que diferentes situações vividas em família produzem lógicas de negociação variantes, em função de diversos fatores, construímos uma tipologia das situações caracterizadoras dos níveis de negociação, centrando-nos nos seguintes aspectos:

a) a abertura ou o fechamento das relações familiares.

Como o espaço familiar se abre e se estrutura em rede, mantendo os relacionamentos afetivos sociais além do espaço privado da casa, os acordos realizam-se com base nos papéis e regras estabelecidas, passíveis de serem negociadas ou respeitadas. Acordos familiares, “coletivamente” instituídos, prevalecem sobre a heterogeneidade de comportamentos. Por outro lado, se a família se fecha em si mesma, acentuando a ausência ou a fragilidade de

comunicação entre os membros, ou ainda, se as interações são intermitentes e conflituosas, é provável não haver espaço de negociação e abertura para o outro. Nesse caso, as diferenças religiosas surgem como divisor de águas e inscrevem-se em uma perspectiva de auto-regulação externa, diante da situação e dos papéis desempenhados por cada um.

b) o projeto familiar espiritual.

Pensar uma família vivendo o mesmo espírito religioso (católico, protestante, espírita) seria estereotipar a realidade e negar as mudanças de sua história. Embora a inserção da religião na vida social e familiar resulte de lutas políticas, econômicas e ideológicas, mantidas pelas relações de poder e dominação, deve-se pensar a religião como um elemento constitutivo das culturas sociais. A liberdade de escolha religiosa é, antes de tudo, uma liberdade de opinião e de convicção. Respeitar diferenças individuais supõe abordar a coletividade familiar sob o ângulo da negociação, sempre dependente da capacidade dos sujeitos de estabelecer acordos. Quer dizer, os “negociadores” farão seus “acordos” firmando suas posições diferenciadas nas relações familiares.

Apropriando-nos das noções de campo de Bourdieu², consideramos a família com base nas relações sociais estabelecidas entre seus membros. De acordo com o autor, a família é um grupo real, mas também uma categoria entendida como princípio coletivo de construção da realidade. Tal princípio,

² Conforme Bourdieu (1992:73), o campo é uma configuração objetiva de posições. *“Estas posições são objetivamente definidas em sua existência e nas determinações que impõem a seus ocupantes, agentes ou instituições, pela situação atual ou potencial na estrutura da distribuição das diferentes espécies de poder (ou de capital) cuja posse comanda o acesso aos lucros específicos que estão em jogo no campo e, ao mesmo tempo, suas relações objetivas com relação às outras posições.”* Embora acentue que a lógica de estruturação e funcionamento dos diferentes campos se impõe aos indivíduos, salienta que os conflitos que tendem a ocorrer dentro de cada campo na luta pelos capitais específicos de cada um levam os ocupantes das diversas posições a desenvolverem estratégias – inconscientemente – para tentarem se apossar dos mesmos, o que permite a mudança dentro daquilo que é estabelecido pelo *habitus* de classe e normas de funcionamento dos campos. Em se tratando do campo da família, do parentesco, do amor, em princípio, seria excluída a lei do lucro material.

socialmente construído e comum a todos os agentes socializados, é um dos elementos constitutivos do *habitus*³, ao mesmo tempo individual e coletivo.

Considerando, pois, as famílias com base nas relações sociais e afetivas entre seus membros, faz-se necessário distinguir a existência de unidades domésticas e de famílias extensas. Concebe-se a primeira como um grupo de pessoas unidas por relações de parentesco e residentes na mesma moradia - casal, filhos e outros parentes que habitam a mesma casa. Já a família extensa se caracteriza pelo relacionamento social entre parentes, principalmente em ocasiões especiais de confraternização. Convém ressaltar que Bourdieu se refere à existência de unidades domésticas e de famílias extensas enquanto algo fortemente integrado e unido, tanto pela afinidade de *habitus*, quanto pela solidariedade de interesses expressos, igualmente, pelo capital econômico, simbólico e social - condição e efeito de uma gestão bem-sucedida do capital coletivamente possuído pelos membros da família (Bourdieu, 1993:32-37). Dessa forma, o capital social que permeia as relações entre os membros das famílias pluriconfessionais encontra-se em função “da extensão da rede de ligações que pode efetivamente mobilizar e do volume do capital - econômico, cultural ou simbólico - possuído por cada um daqueles a que está ligado”. É através da apreensão dos mecanismos de acumulação desses capitais que podemos entender as relações de afetividade tecidas durante o processo de negociações entre diferentes práticas religiosas.

Nesse sentido, a idéia de tratar a família como um campo de relações parece-nos adequada na medida em que as relações objetivas e subjetivas

³ A noção *habitus*, proposta por Bourdieu, é um instrumento para pensar as relações entre as práticas dos indivíduos e a sociedade. Ela consiste em “um sistema de disposições variáveis e transponíveis que exprime, sob a forma de preferências sistemáticas, as necessidades objetivas das quais ele é produto. Na medida em que estruturas sociais e modos de interpretação são internalizados, o *habitus*, como portador social de ‘informação’, representa a ‘história esquecida’. (...) O *habitus*, enquanto produto da história, utiliza-se de forma ativa das estruturas incorporadas também no presente.” (Bourdieu, in Ortiz, 1983:82). Desse modo, a noção designa não apenas disposições estruturadas pela sociedade, mas também *estruturantes* da ação e da prática dos indivíduos.

são evidenciadas, ora em termos de aliança e cooperação, ora em termos de predomínio dos conflitos ou diálogos. Daí a compreensão do pluralismo religioso, no relacionamento familiar, pautar-se através dos mecanismos de afetividade e reciprocidade, avaliados segundo a posição ocupada por cada indivíduo na estrutura familiar. Segundo Bourdieu (1993), a família é o lugar da confiança (*trusting*) e da dádiva (*giving*) ou, para falar como Aristóteles, da *philia*, lugar onde se busca a equivalência nas trocas; daí o conceito de fraternidade, na sua definição oficial, funcionar como princípio de construção e avaliação de toda relação social.

Os Caminhos da Pesquisa

As inquietações desta pesquisa resultam de observações anteriores⁴, realizadas na cidade de Parnamirim - RN, onde se verificou a presença do pluralismo religioso na esfera familiar: um número significativo de fiéis se configurava como membros de uma mesma família “espírita” ou afiliados a religiões afro-brasileiras. Em suas declarações, vários desses fiéis constataavam suas participações – ainda que temporária – em uma ou várias igrejas. Adeptos do pentecostalismo, por exemplo, afirmavam ter freqüentado terreiros de umbanda e de candomblé. Tais declarações propiciaram-nos a percepção de que a dinâmica das relações familiares, enriquecida pela confluência dos diversos interesses, conflitos e valores, favorece a convivência de uma pluralidade de condutas religiosas, na medida em que os desafios culturais e éticos são exercidos pela crescente prevalência da ideologia individualista em confronto com o modelo tradicional homogêneo e coletivo.

⁴ Bastos, M. Lúcia. *Tensões e conflitos entre igrejas pentecostais e casas de umbanda e candomblé* (1997).

Em um primeiro momento do trabalho de campo, foram pesquisadas fontes bibliográficas e documentais com o propósito de buscar informações gerais sobre a cidade e de delimitar o processo de formação do campo religioso. Subseqüente a essa etapa, iniciou-se um levantamento preliminar sobre as famílias com membros pertencentes a duas ou mais denominações religiosas.

Apesar de a pesquisa não ter a pretensão de realizar uma análise comparativa, a seleção das famílias fez-se por condições socioeconômicas. Os critérios dessa definição foram basicamente a ocupação do (ou da) chefe de família, o grau de instrução e a moradia familiar (tamanho e localização). Para isso, foram entrevistadas 16 famílias (oito pertencentes à camada social média e oito à camada social baixa). Ouviram-se duas pessoas em média por família, obtendo-se um total de 32 entrevistas. A grande maioria das famílias constituía-se de pai, mãe e filhos, sendo também comum encontrar agregados - sogro, sogra, genro, nora e netos. A idade média dos entrevistados variou entre 30 a 65 anos para cônjuges e 15 a 30 anos para os filhos.

Quanto às famílias pertencentes à camada social média - geralmente compostas por funcionários públicos, militares graduados, bancários, profissionais liberais, gerentes de indústrias e comerciantes -, consideramos como indicadores o grau de instrução escolar do chefe de família e as condições materiais de vida. Nas pertencentes à camada social baixa, deparamo-nos com famílias operárias, cujo nível de instrução dificilmente ultrapassava o primário completo. A maioria de seus chefes trabalha como operário, com grau incipiente de especialização, em estabelecimentos industriais, em serviços autônomos - pedreiro, pintor - ou em pequenos estabelecimentos comerciais.

Através da rede de amizade, vizinhança e contato com líderes das instituições, obtivemos informações sobre famílias enquadradas no contexto do pluralismo. Paralelo a esse procedimento, selecionamos membros de

famílias – pais, avós, tios e filhos – que sofreram em suas trajetórias processos de conversão, ou que convivem com conversos.

Uma vez escolhidas as famílias, as primeiras entrevistas realizaram-se sem maiores determinações, mas com o objetivo de nos familiarizarmos com seus integrantes. A partir de então, foi-se configurando uma rede social, baseada em relações de amizade, vizinhança ou parentesco. O fato de alguns cônjuges pertencerem a religiões diferentes era visto como motivo de conflito entre as famílias envolvidas, não tanto entre marido e mulher - pois não era rara a conversão de um deles à religião do outro -, mas praticamente entre os grupos familiares de cada um. Durante certas entrevistas, várias questões inicialmente ficavam em aberto. Ao longo do processo, porém, entrevistador e entrevistado aos poucos se sentiam à vontade, permitindo relatos mais íntimos, muitas vezes não revelados em entrevistas formais.

Via de regra, as primeiras entrevistas realizaram-se com um roteiro de questões. Essa técnica, porém, foi logo abandonada, permitindo ao entrevistado maior liberdade de expressão. Em sua maioria, as entrevistas foram gravadas, embora tenha havido diversos momentos em que somente se anotava o conteúdo abreviado das respostas com a intenção de não prejudicar seu andamento. Geralmente após as entrevistas, procurava-se fazer um relatório, incluindo tentativas analíticas, a fim de possibilitar um registro mais detalhado e minucioso das informações sobre os vários aspectos caracterizadores das representações e estratégias do entrevistado. Essa prática permitiu maior fidelidade às entrevistas e, ao mesmo tempo, evitou lapsos de memória.

Procuramos, através dos relatos dos informantes, captar a vivência religiosa tanto no âmbito da sua comunidade como no cotidiano familiar. Entretanto, outras possibilidades se abriram: os relatos também se revelaram como uma longa trajetória de vida, fazendo referência a acontecimentos marcantes em suas experiências religiosas. Através dessas experiências, foi possível apreender *estilos de vida* e comportamento dos

indivíduos inseridos em seus respectivos grupos sociais. De acordo com Bourdieu (1983: 82-121), o *estilo de vida* decorrente, em última análise, de determinadas condições materiais de existência, embora não apenas delas, pode ser apreendido em várias de suas dimensões, tendo-se destacado entre essas: condições de moradia, educação, formas de lazer, convivência com o círculo de parentesco e de amizade. Se por um lado o *estilo de vida* é produto de um *habitus*, por outro produz determinado *habitus*, estabelecendo uma circularidade que, no entanto, sofre modificações dado o seu caráter dinâmico.

Concomitante às entrevistas com os membros das famílias selecionadas, realizamos entrevistas com líderes religiosos, antigos moradores da cidade, coordenadores e agentes de pastorais. Isso facilitou a confiança de outros entrevistados, o acesso a documentos, a reuniões da igreja, etc. Essa oportunidade permitiu não só identificar os procedimentos e conteúdos orientadores da formação dos militantes e agentes de pastorais, mas também perceber os papéis desempenhados por esses sujeitos na estrutura das respectivas instituições, bem como as disputas e as tensões por eles relatadas. Além da técnica de entrevistas, assistimos a alguns cultos, rituais e celebrações em diferentes instituições, com o intuito de observar os diferentes comportamentos religiosos. Durante e após algumas celebrações, tivemos a oportunidade de perceber o quanto o exercício das práticas religiosas (missas, cultos, encontros de orações, reuniões), enquanto espaços de socialização, possibilita fortes laços de afetividade e favorece o crescimento da rede de amizade.

Desse modo, a pesquisa de campo dividiu-se em dois âmbitos: de um lado, as representações e atitudes dos líderes e agentes religiosos e seus serviços prestados à comunidade; de outro, a influência ou interferência de campo religioso plural na esfera familiar. A análise desses dois âmbitos mostra que, de fato, eles são complementares na formação das identidades religiosas.

Considerando a especificidade do local, por questões operacionais e metodológicas, convém sublinhar que nosso estudo privilegiou famílias de origem cristã, pertencentes ao catolicismo e ao protestantismo em suas diversas denominações. Isso não quer dizer que, em suas trajetórias, outras religiões não se façam presentes através da adesão e/ou conversão de seus membros a outros rituais religiosos. As denominações família católica, protestante, pentecostal ou espírita têm como referência a filiação religiosa dos cônjuges, ainda que esses não possuam mais a religião de origem, pois, de alguma forma, caracterizam o perfil religioso familiar. Com base na origem religiosa da família, na diferenciação de papéis sociais, no número de filhos, na situação socioeconômica, nos processos de filiação e desfiliação religiosa, buscamos perceber, nas diversas situações familiares, os meandros das negociações, não só nos momentos de decisões dos rituais - batismo, comunhão, casamento, funeral entre outros -, mas também em relação à vivência de conflitos - droga, aborto, alcoolismo - em que sentimentos fraternos e afetivos se exacerbam e são colocados à prova.

Assim, ao tomarmos a família como configuradora de um universo de significados e de um espaço narrativo, as técnicas de entrevistas abertas e a trajetória de vida foram vinculadas a contextos históricos e a acontecimentos individuais do sujeito, dos quais ele é parte e sofre influência: pessoas envolvidas nas práticas pastorais preconizadas pela Teologia da Libertação, hoje, encontram-se desmotivadas para as questões sociais, resguardando na sua intimidade apenas os aspectos espirituais da religião; algumas se converteram a outras denominações religiosas.

Como relatamos anteriormente, durante as entrevistas, procurou-se deixar livre o diálogo, criando-se um clima de intimidade e confiança, para que os entrevistados, mais à vontade, pudessem relatar detalhes de suas experiências religiosas no seio familiar. Contudo, essa não foi a única maneira de nos aproximarmos das pessoas para colhermos os aspectos mais significativos. Uma entrevistada que optou em narrar suas experiências pelo

telefone possibilitou-nos a vivência de uma situação inusitada, porém enriquecedora, no sentido de favorecer uma escuta isenta de olhares e outros elementos externos, provocadores de interferência. Nesse caso, a possibilidade do relato via telefone não só rompe com fórmulas tradicionais, seja nos dados estatísticos ou interpretações descritivas, como também abre novas perspectivas de escolha dos meios para a análise das ações individuais em relação à construção de sua realidade social tal como sugeriu Berger e Luckmann (1973). Em outras situações, a interferência de alguns parentes servia, por um lado, como estímulo e, por outro, como empecilho. Casos, por exemplo, em que o filho não permitia o acesso aos pais, alegando que eles não gostariam de falar sobre determinadas situações.

Um outro fato interessante a se registrar, em algumas famílias, foi a diferença de postura de homens e mulheres, visto que, culturalmente, eles se colocavam em segundo plano quanto à questão religiosa. Ao pronunciarmos a intenção de entrevistá-los, várias informantes não puderam esconder a sua surpresa. Segundo elas, não valeria a pena entrevistar seus maridos simplesmente porque eles não gostavam de falar sobre religião - esse era um assunto tipicamente feminino. De qualquer forma, todas as informações obtidas foram de grande valia, exigindo da pesquisadora habilidade para perceber as situações mais delicadas

Pouco preocupados com a generalização dos resultados em contexto mais amplo, priorizamos os aspectos qualitativos que, em certo grau e profundidade, podem apresentar uma dignidade que transcende os dados obtidos por questionários, muitas vezes superficiais e rápidos. Admitimos que a intenção inicial era focalizar a presença do pluralismo religioso nas relações intrafamiliares. No entanto, as primeiras entrevistas revelaram um campo extremamente rico e complexo, merecendo um olhar mais atento, que nos permitia privilegiar situações favoráveis ou não a processos de negociações.

A composição de situações relaciona-se a fatores socioeconômicos, culturais e psicológicos. Em linguagem weberiana, diríamos que elas expressam o *tipo ideal*, apresentado como reconstrução de uma realidade histórica singular, cuja totalidade dos aspectos, necessariamente, não se retêm, nem forçosamente os mais freqüentes, mas que reúne, segundo uma escolha, os aspectos essenciais (típicos), suscetíveis de “construir um todo inteligível”. Assim sendo, o *tipo ideal* das situações serviu-nos como instrumento para as análises das possíveis negociações tecidas no âmbito familiar. Todavia, é bom lembrar que a especificidade do conceito *tipo ideal* se apresenta sempre de forma incompleta, pois, como afirma Weber, trata-se de uma “racionalização utópica” que não esgota a diversidade do real, mas acentua seus traços característicos.

Nessa perspectiva, as famílias que convivem com o pluralismo religioso se particularizam pelo fato de serem, freqüentemente, levadas a promover tipos de negociações permeadas por diálogos, tolerâncias, tensões, conflitos e rupturas. Em suma, práticas religiosas diversas, posicionamentos éticos e morais, delineados nas histórias e trajetórias de vida, colocam no centro da estrutura familiar a questão da negociação, das conquistas, das obrigações e compromissos passíveis, ou não, de serem divididos entre a coletividade familiar.

Enquanto instituição reguladora de tensões internas, a família obedece a um duplo movimento de estreitamento sobre si mesma e de penetração pelos olhares exteriores. No esforço de resguardar a sua unidade, torna-se defensora dos seus membros, impondo sua lógica ameaçada pelo crescente individualismo. Se, para alguns, a religião é instância legitimadora e ponto a partir do qual se estruturam práticas e comportamentos, para outros, ela surge como reconhecimento de si diante das mudanças sociais que intervêm no nível das trajetórias individuais. Nessas trajetórias, os sujeitos estabelecem uma espécie de *modus vivendi*, instituindo práticas religiosas mais adaptadas a sua situação.

Pesquisas que refletem sobre as relações de gêneros na esfera familiar, especialmente no contexto das igrejas pentecostais, têm identificado uma série de fatores que intervêm no processo de transições e conversões religiosas. Analisando a adesão religiosa entre carismáticos e pentecostais na esfera familiar, Machado (1996) evidencia a variação dos diferentes tipos de adesão em função do sexo. Com base na categoria de gênero, a autora considera dois fatores que influenciam nesse processo: o primeiro relaciona-se aos padrões de comportamento predominantes na sociedade brasileira e o segundo, ao modelo hegemônico de família, caracterizado pela assimetria das responsabilidades domésticas entre homens e mulheres⁵.

Não obstante as considerações anteriores, gostaríamos de sublinhar dois pontos: o primeiro diz respeito à nossa capacidade de reafirmar o peso dos fatores sociais acima mencionados e sua importância para a análise dos comportamentos religiosos na esfera social e familiar; o segundo, à necessidade de reconhecer a interferência desses fatores de ordem psicológica e ideológica nas relações afetivas e nos modos de regulação diferenciados, adotados por uma família. A complexidade das novas configurações familiares, como recomposições familiares e implicações nas relações de parentesco⁶, grau de afetividade, envolvimento emocional, oferece-nos meios para identificar o processo de interação e socialização intrafamiliar. Não podemos esquecer que a estrutura psíquica se forma na família e nela as experiências se caracterizam, inicialmente, por padrões emocionais. Não resta dúvida de que os dois fatores se interligam. Todavia, não se pretende aqui levar em conta todas as variações suscetíveis de intervir no cotidiano das relações intrafamiliares. Por isso, optamos por verificar os

⁵ Maior informação sobre as relações de gênero vista pela perspectiva da sexualidade e dos papéis sociais consultar, Machado, M das Dores, *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*, 1996.

⁶ Retomando as idéias de Janet Finch, sobre o “processo de decisão” nas relações de parentesco, Giddens (1993: 109) mostra que “As pessoas tendem a organizar suas relações de parentesco através de um “compromisso negociado”, segundo o qual planejam a “coisa adequada a fazer” em relação a seus parentes em uma variedade específica de contexto”

níveis de negociação com base em dois eixos: categoria social e grau de aproximação e distanciamento presentes nas diferentes religiões.

Corroborando com a idéia de Max Weber em que “os fundamentos dogmáticos diferentes podem corresponder às máximas éticas similares”, é legítimo procurar definir os caracteres singulares presentes no catolicismo e protestantismo tais como se apresentam. Assim, podemos considerar as interpenetrações das condutas éticas e religiosas como um fator de homogeneidade. Esse fator poderá influenciar no processo de negociação em que o respeito às diferenças religiosas se torna um imperativo tão importante e melhor adaptado aos contextos atuais que o mandamento “Amai-vos uns aos outros” (João 13, 34).

Nas famílias com baixo nível econômico e escolar, percebeu-se uma heterogeneidade das múltiplas experiências religiosas em que algumas situações paradoxais se evidenciaram: se, por um lado, as negociações são mais conflituosas e procedidas, muitas vezes, por agressões - o que de certa forma provoca o amortecimento das relações afetivas, resultando em um desaparecimento quase total das relações familiares -, por outro, a substituição de crenças é vista com naturalidade e como meio eficaz para refazer suas vidas. Situações conflitantes (droga, alcoolismo, desemprego, etc), antes insuportáveis, passam a ser mais toleradas e encaradas de forma diferente. Já nas famílias de nível econômico e escolar mais elevado, em que as experiências religiosas possuem contornos mais rígidos, observou-se um outro tipo de situação: os conflitos são escamoteados e os acordos fazem-se de forma mais “civilizada”, flexibilizando as negociações. Privilegiando a aparente estabilidade das relações familiares, as mudanças de práticas religiosas nem sempre surgem como meio de refazer a vida, mas são toleradas e aceitas como modo de viver um “plano divino”, favorável ao equilíbrio familiar. Contudo, advertimos que em qualquer situação dos grupos acima mencionados as negociações não ocorrem por um processo homogêneo e linear, mas são construídas através dos “avanços” e “recuos”

dos compromissos assumidos, muitas vezes responsáveis por uma “acomodação” ou por um “rompimento” das relações fraternas.

É claro que essas são tendências gerais e traduzem as atitudes e discursos adotados pelos sujeitos em questão. Dentro dessas configurações familiares, as situações variam e o processo de negociação dependerá de fatores como: lugar ocupado pela religião, grau de envolvimento nas atividades religiosas, definição dos papéis, mudanças na estrutura sociocultural familiar e problemas gerados no cotidiano. Mesclada por sentimentos de obrigações, de direitos e deveres, a solidariedade familiar concretiza-se através de ajuda mútua, ocasionada principalmente quando um membro da família atravessa momentos difíceis (separações, problemas de saúde, morte, desemprego etc). Situações como essas, geradoras de instabilidade emocional, tornam os indivíduos frágeis e suscetíveis a aderir às propostas apoiadas em conforto e segurança. Enfim, a história de cada família, com sua ambiência, seus ritos, seus mitos, seus eventos e personagens marcantes influenciam nos processos decisivos. Tudo depende do tipo de relação estabelecida entre os membros da família. Alguns, inclusive, não consideram a religião como necessária e, portanto, não associam a vida religiosa à vida familiar.

Acreditamos que a socialização de práticas religiosas no âmbito familiar, pode ser estudada com base nos possíveis graus de negociação em que o diálogo deve ser visto de forma dialógica.⁷ Mais que uma ruptura, o convívio de práticas religiosas diferenciadas é analisado como um processo de reorientação lento, dosado e negociado, a partir das relações fraternas de afetividade e solidariedade, colocando-se em evidência o grau de distanciamento e proximidade entre diferentes confissões religiosas. Tais confissões relacionam-se diretamente aos tipos de conduta moral que impõem a fidelidade aos princípios éticos determinados, nos quais

⁷ Sobre a perspectiva do diálogo em sua dimensão dialógica consultar a obra de Buber, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. São Paulo: Perspectiva, 1982.

protestantes, católicos e espíritas adotam tradicionalmente atitudes diferentes, a exemplo da sexualidade, da economia e da vida profissional. Não há dúvida de que católicos e protestantes vêem na religião uma “linha de conduta”, que permite colocar ordem nos comportamentos individuais através dos quais manifestam suas adesões.

Durante a escrita do texto, as falas dos entrevistados registram as experiências, os sentimentos, as situações vivenciadas em determinados momentos, configurando as rupturas e a continuidade inerentes ao processo de construção das identidades religiosas vividas no âmbito familiar.

No primeiro capítulo, procuramos apresentar alguns aspectos teóricos da sociologia da religião de Max Weber e de seus seguidores, com o objetivo de situar a questão do pluralismo religioso na sociedade contemporânea. Em uma rápida retrospectiva, contextualizamos as religiões no Brasil para, em seguida, configurar o campo social e religioso da cidade de Parnamirim-RN.

No segundo capítulo, trabalhamos, especificamente, alguns momentos marcantes na formação das identidades católicas e protestantes, os processos de conversões, conflitos e tensões no campo religioso.

No terceiro, procuramos apresentar o contexto histórico da família, apreendido pelas transformações socioeconômicas e culturais e discutir como tais mudanças refletiram no comportamento individual e religioso. Em seguida, retomamos algumas perspectivas teológicas e antropológicas sobre a questão do diálogo inter-religioso como possibilidades de abertura e reconhecimento das diversidades religiosas e culturais.

Com isso, aproveitamos para discutir as diversas situações familiares em que o conflito, a tolerância, as rupturas e os diálogos se mostram significativos nas trajetórias individuais e familiares. E, finalmente, nas considerações finais, apontamos o que nos foi possível apreender sobre relações familiares e formação de novas identidades religiosas no âmbito familiar.

CAPÍTULO I

O que é para cada homem singular o seu diabo e o seu deus depende de uma tomada última de posição; cada homem singular tem que decidir o que seria, para ele, o seu deus ou o diabo. Isso vale para todas as esferas da vida..

Max Weber *apud* Schluchter

O Pluralismo Religioso

1. O pluralismo religioso como característica do mundo contemporâneo

As sociedades contemporâneas assistem a uma mutação do religioso que se inscreve na lógica da diversificação, da concorrência e da internacionalização. Essa multiplicidade de configurações caracteriza o pluralismo religioso atual que engloba as diversas denominações religiosas de origens cristãs, os surgimentos de novos movimentos de caráter neo-oriental, e também outras formas de religiosidade extra-institucional, a exemplo dos grupos mágico-esotéricos. Esse pluralismo tem-se refletido não só nas estruturas das organizações sociais, como também nas estruturas das relações familiares. Outrora consolidadas por valores oriundos de um único sistema ético-religioso, essas estruturas não podem recuar diante da imposição de uma realidade cada vez mais incisiva. Paradoxalmente, a família assume o papel de não só regular a pluralidade, quando se define “corretamente religiosa”, como também de contribuir para a disseminação do pluralismo religioso, quando joga com o fundamento da liberdade religiosa, favorecendo a formação de novos grupos.

No momento em que se assiste a uma avalanche de informações de cunho religioso, visíveis tanto na mídia quanto nas manifestações sociais, a família é conduzida a reconhecer o pluralismo, não apenas pelo seu valor sociocultural e político, mas também pelo fato de poder conviver, em um mesmo ambiente, com diferentes interlocutores originários de uma mesma tradição. Todavia, advertimos que essa possibilidade de “interlocução” e “abertura” ao pluralismo é relativa, uma vez que se trata de um processo em que podemos distinguir aspectos inerentes a cada esfera. A familiar, por exemplo, oferece condições de elaboração e reinterpretação das mensagens religiosas, construídas nos processos de socialização. Por outro lado, a institucionalização da pluralidade religiosa cria a concorrência e gera tensões entre as diferentes confissões religiosas, que podem repercutir na esfera familiar.

Essa realidade remete-nos às análises de Max Weber, sobre a autonomia das esferas sociais¹, particularmente às concepções da esfera religiosa, constituídas por um quadro de referência da ação social dos indivíduos e grupos, em nível de significado geral da existência e em relação às motivações para os fins imediatos do agir. Como é sabido, ao longo do processo de secularização da sociedade ocidental, a religião restringiu seu campo de ação, dando lugar a outras esferas específicas da ação social. Entretanto, ela continuou a ser, sob formas múltiplas, um dos campos de predileção das análises do social. Essa emancipação do religioso, circunscrita na ótica weberiana, foi responsável pela emergência do individualismo característico das sociedades modernas².

Convicto de que as imagens religiosas do mundo exercem papel fundamental na formação das sociedades, mediante a legitimação de comportamentos tradicionais ou inovadores, Max Weber (1987) chama a

¹ No texto *Rejeições religiosas do mundo e suas direções*, Weber indica cinco esferas da vida social: a econômica, a política, a estética, a erótica e a intelectual.

² Alguns elementos constitutivos desse processo estão evidenciados em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* Weber (1987)

atenção para a gênese do processo de racionalização como um traço peculiar da civilização ocidental³. Trata-se de um processo originário da desmagicalização da natureza - pregada inicialmente pelo judaísmo profético e retomada posteriormente pelo protestantismo ascético - cujo desenvolvimento só foi possível graças a uma "religiosidade de redenção". Essa religiosidade, em vez de desembocar na via mística de recusa do mundo, assumiu a via do seu domínio, inspirada, de um lado, na concepção bíblica de Deus como criador e juiz e, por outro, na do homem como senhor de uma natureza dessacralizada.

Com base em sua tipologia de oposições, Weber faz distinção entre magia e religião. A primeira é superada pela mensagem profética presente nas religiões éticas. Essas, por sua vez, se apresentam através de duas atitudes distintas: a mística, típica da religião oriental, em que o crente adota uma atitude de receptáculo do sagrado; a ascética, típica da religião ocidental, em que o crente adota a atitude de um instrumento de Deus. No cerne desse pensamento, residem dois tipos de asceta: o que rejeita o mundo e retira-se dele em uma atitude de fuga contemplativa (extramundana) e o que participa responsabilmente do mundo, mas não pertence a ele (atitude intramundana). Contudo, na prática, o contraste pode ser atenuado e dar lugar a várias atitudes. O importante é não confundir "rejeição ao mundo" com "fuga do mundo", uma vez que o ascetismo protestante recusa o mundo de bens e glórias terrestres sem, entretanto, fugir dele pela via contemplativa. A distinção entre o verdadeiro místico, o que "rejeita radicalmente o mundo", e o asceta, que se "prova através da ação", está nos diferentes graus de atuação encontrados na realidade empírica. (Weber, 1982:374).

³ Na *Introdução à Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Weber (1987:01) afirma a peculiaridade de "somente na Civilização Ocidental, haverem aparecido fenômenos culturais dotados (como queremos crer) de um desenvolvimento universal em seu valor e significado". Escrita enquanto introdução aos *Ensaio de Sociologia da Religião* (1984), vol. I, tal afirmação mostra o processo de racionalização das religiões mundiais, como elemento fundamental de sua obra.

Ao se afirmar no mundo da produção, o comportamento racional tende a difundir-se em todas as esferas do agir social. A racionalidade intrínseca, que permeia todos os empreendimentos humanos – inclusive a magia –, envolve uma sistematização de idéias e comportamentos que não opõe ciência a religião, sagrado a profano, podendo designar coisas extremamente diversas.

No ensaio intitulado *Estágios e Direções da Recusa Religiosa do Mundo*, Weber (1982) salienta que, em um primeiro momento – monoteísta –, o mundo era pensado como uma coisa só. Lá se encontravam, imbricados nas tradições religiosas, os elementos cognitivos, morais e expressivos da cultura. Com o desenvolvimento da cultura moderna, há uma substituição dessas cosmovisões religiosas pelo desenvolvimento das esferas axiológicas, acarretando tensões entre si. A primeira tensão fez-se entre a esfera religiosa e a familiar. Dado o caráter profético das religiões de salvação, o primeiro aspecto da tensão consiste no conflito com as comunidades existentes, os clãs naturais – pai, mãe, irmão. A partir da declaração de Jesus de que “quem não fosse capaz de abandonar seu pai, sua mãe e sua família para segui-Lo não poderia se tornar um dos seus discípulos”, a religião de salvação cria uma nova comunidade de fé, com base em novos princípios. Retira o indivíduo de sua comunidade de origem para torná-lo parte de uma outra comunidade. Isso significa que o fiel deve se aproximar mais do salvador, do profeta, do que de seus parentes naturais, decorrendo daí a desvalorização do clã em favor das relações entre irmãos de fé⁴.

A transformação do campo religioso, vista pela pluralidade de concepções religiosas e/ou reinterpretações de diferentes tradições religiosas, cria um mundo de indivíduos em livre concorrência em que a ética religiosa da fraternidade é contrafactual - isto é, não praticável - e, portanto, condenada ao fracasso. Desse modo, o racionalismo implícito nas religiões de

⁴Esta passagem é também retomada por Jack Goody (1983) que, analisando as relações entre o Cristianismo e a estrutura da família européia, ilustra com a mensagem do Evangelho: “Cheguei para levantar o filho contra o pai, a filha contra a mãe, a nora contra a sogra; o homem terá como inimigos os membros de sua própria família” (Mateus, X, 35-6).

salvação traduz-se em secularização⁵ e marginalização da religião. Na melhor das hipóteses, a religião torna-se objeto e uma escolha individual entre as possíveis concepções da vida emergentes nas diferentes épocas, como ideais supremos. Daí não ser fortuita a advertência de Weber (1982) quanto ao caráter dramático das escolhas de valores, por se tratar de uma luta perene entre concepções inconciliáveis da existência - o chamado politeísmo de valores -, dentre as quais o homem deve escolher "um deus ou um demônio", bem como deve suportar as conseqüências da própria escolha. Para Weber (Weber *apud* Schluchter, 2000: 14):

O que é para cada homem singular o seu diabo e o seu deus depende de uma tomada última de posição; cada homem singular tem que decidir o que seria, para ele, o deus, ou o diabo. Isso vale para todas as esferas da vida. (...) Os deuses antigos desencantados aparecem, conseqüentemente, como poderes impessoais. Eles saem dos seus túmulos e aspiram ao poder sobre nossas vidas e recomeçam, uns com os outros, sua luta eterna. Por isso, o homem moderno tem tantas dificuldades e, especialmente, a geração nova tem a maior dificuldade: de agüentar um tal 'dia-a-dia.

Na verdade, a tese do "politeísmo de valores" remete à impossibilidade de conciliar a "ética da convicção", historicamente encarnada no Sermão da Montanha, de Jesus, com a "ética da responsabilidade" à qual deve se ater todo aquele que considere a sua própria ação⁶.

É nesse contexto que a autonomização da esfera religiosa, advinda do processo de racionalização da cultura moderna, ao mesmo tempo em que

⁵Segundo Weber (1982), a secularização não se opõe à religião. É, mais do que isso, um processo introduzido pela própria religião, desde o seu momento inicial, com o surgimento do judaísmo representando o Deus historicizado, até o surgimento do protestantismo. A religião abre espaço para a ciência. É uma categoria sociológica inabdicável.

⁶ Para Weber existem dois estilos de comportamento: "a ética da convicção", definida com base nos valores que se propõe realizar, regida pelos sentimentos sem se preocupar com os resultados (racionalidade substancial), e a "ética da responsabilidade", caracterizada pela escolha do resultado, levando em conta as possibilidades de sucesso, pautada em termos meios/fins (racionalidade instrumental). Em conferência proferida na Universidade de Munique, em 1918: *A política como vocação* (1982), Weber fala da insuportável tensão que aflige a alma humana ou as subjetividades imersas no universo da vocação política, em que a "ética da responsabilidade" e "ética da convicção" se entrecruzam.

busca unificar os sistemas religiosos através da concepção de Deus único, possibilita a multiplicação das concepções de mundo, relidas na perspectiva da subjetividade. Assim, a declaração de pertença a uma determinada religião que não seja a religião de origem familiar pode alterar tanto as relações afetivas quanto as de solidariedade, próprias da vida em família. Valores e sentimentos de fraternidade são postos em questão no momento em que se discutem, avaliam, aceitam e reprimem diferentes práticas religiosas. Sendo a família o lugar de reprodução dos valores, o conflito entre "ética da convicção" e "ética da responsabilidade" imputa um dilema entre meios e fins, retratado na tensão entre manter e/ou romper a tradição. A existência de condutas religiosas diversas no seio familiar pode trazer à tona os conflitos e/ou fortalecer os laços de solidariedade, na medida em que favorece a construção de novas identidades.

Vinculadas à dinâmica do social, as práticas religiosas atuais inserem-se em um contexto de secularização e individualização, efetuadas por uma livre escolha e livre recusa da religião. Utilizando-nos da expressão weberiana, diríamos que existe uma "afinidade eletiva"⁷ entre a pluralização do campo religioso e o processo de secularização e desencantamento do mundo. É possível, portanto, afirmar que a secularização, ao mesmo tempo em que possibilitou a conquista e autonomia das esferas sociais, fez emergir também um sujeito autônomo e criador de valores em contraposição a um sujeito fundado na conformidade com o mundo. Por isso o alerta de Pierucci (1997: 115) sobre a dificuldade em estabelecer uma precedência do ponto de vista histórico, tendo em vista que "o pluralismo religioso não é apenas resultado, mas fator de secularização crescente". Ou como afirma o autor, há uma relação dialética entre esses dois fenômenos.

⁷ Referindo-se ao conceito de "afinidade eletiva" proposto por Weber, Michel Lowy, considera como "um tipo muito particular de relação dialética que se estabelece entre duas configurações sociais ou culturais, não redutível à determinação causal direta ou à 'influência' no sentido tradicional. Trata-se, a partir de uma certa analogia estrutural, de um movimento de convergência, de atração recíproca, de confluência ativa, de combinação capaz de chegar até a fusão"(1983: 13) .

Discutindo o sentido do conceito de “secularização” e “desencantamento do mundo” em Max Weber, Pierucci evidencia a sutil e importante diferença entre esses dois termos. Ao demonstrar que “desencantamento do mundo” tem muito mais encanto como fórmula do que o vocábulo “secularização”, o autor insiste na diferenciação desses processos, posto que, para Weber (*apud* Pierucci),

o desencantamento do mundo fala da ancestral luta da religião contra a magia, sendo uma de suas manifestações mais correntes e eficazes a perseguição aos feiticeiros e bruxas, levava a cabo por profetas e hierocratas,

enquanto que a secularização

nos remete à luta da modernidade cultural contra a religião, tendo como manifestação empírica no mundo moderno o declínio da religião como potência, *in temporalibus*, seu *disestablishment* (vale dizer, sua separação do Estado), a depressão do valor cultural e sua demissão/liberação da função de integração social (Pierucci, 2000: 122).

Essa secularização, vista como sinônimo de modernização, é hoje um dos lugares comuns da sociologia da religião. Diversos pesquisadores, retomando e reinterpretando as reflexões de Max Weber⁸, insistem na tese de que a religião seria banida da vida pública, reduzindo-se cada vez mais à vida privada.

Tal perspectiva, formulada nos anos 1960-70⁹, tornou-se quadro de referência teórica para pensar o problema da religião no mundo contemporâneo. Seja como perda de poder e plausibilidade das instituições religiosas (Berger); seja como subjetivação das crenças, relacionada às

⁸ Apesar de Max Weber utilizar raramente o termo “secularização”, foi o primeiro a identificar o problema pelo prisma do “desencantamento do mundo” (*Entzauberung*), como um processo de eliminação da magia propiciado não somente pelo crescimento do pensamento racional voltado para fins, como também pela racionalidade de valores configurada no processo de eticização das religiões e intelectualização das diversas esferas sociais.

⁹ Grande parte das reflexões sobre a “teoria da secularização” elaborada entre os anos 1960 e 1970, encontra-se nos trabalhos de Bryan Wilson, Peter Berger, Thomas Luckmann, David Martin, Talcott Parsons, Robert Bellha.

mudanças do sistema social mais amplo (Luckmann); seja como privatização e diferenciação social (Luhmann) ou, ainda, como expansão de uma religião de “comunidades emocionais” - em que o religioso não desaparece, mas se reestrutura continuamente (Hervieu-Léger) -, os debates, longe de trazerem respostas conclusivas, evidenciam que a complexa relação religião e modernidade não pode ser tratada de forma simplista como se uma excluísse a outra.¹⁰

A título de ilustração, retomamos alguns elementos analisados por Peter Berger¹¹. Berger vê a secularização como um processo não só no nível objetivo e macrossocial, mas também no nível subjetivo das consciências individuais - principalmente entre aqueles que, se não abandonam a religião por completo, passam a vê-la como uma questão de foro íntimo (Berger, 1985:119). Isso resulta na polarização da religião entre os setores mais públicos e mais privados da ordem institucional, especificamente entre as instituições do Estado e da família. Esta última, fundamentada na tradição das relações de parentesco, pode ser vista como uma sobrevivência institucional (idem:141).

Utilizando-se da metáfora economicista, Berger caracteriza o pluralismo religioso contemporâneo como uma situação semelhante às situações geradas em economia com a criação de mercado livre. Tendo perdido o monopólio das concepções do mundo, a tradição religiosa, antes imposta de forma autoritária, agora passa a ser oferecida no mercado, expondo-se tanto à concorrência - por vezes conflitiva com outras tradições de pensamento - quanto à livre escolha dos fruidores potenciais. Na situação de “marketing”, o

¹⁰ Sem a pretensão de discorrer sobre a polissemia do conceito e tampouco fornecer um quadro sistemático sobre a teoria da secularização, seleciono alguns aspectos desse debate para a análise do pluralismo religioso na esfera familiar.

¹¹ Apesar das críticas feitas a Berger por aplicar a teoria da secularização às sociedades norte-americanas e européias, cremos que suas reflexões fornecem elementos pertinentes para se pensar o pluralismo religioso nas sociedades latino-americanas, atualmente atravessadas por forças pluralistas e movimentos pentecostais. A “metáfora economicista” pode ser utilizada como um “recurso metodológico para compreender a religião enquanto social, portanto, político e econômico.” (Negrão, 1994)

que conta é o resultado. Para obter maior audiência, as igrejas são obrigadas a atrair os seus fiéis com propostas sedutoras, racionalizando ao mesmo tempo a própria organização, a fim de conseguirem uma maior eficiência. Tais aspectos conduzem a uma burocratização dos aparatos eclesiais, à tendência para o ecumenismo¹², à expansão da igreja planejada racionalmente, ao respeito recíproco, à cartelização, à estandartização e à procura de identidades como diferença marginal (Berger, 1985:153-64).

A secularização, assim, está em estreita relação com o processo de “pluralização” das escolhas, isto é, com a oferta diversificada de modos de vida, tornada possível pela multiplicidade de instituições, cada qual com finalidades e normas específicas, conforme se caracteriza a sociedade moderna. Essa pluralidade impõe aos indivíduos uma escolha entre a crença e valores que, entre si, podem ser até mesmo contrastantes. A consequência é a compartimentalização das escolhas, que resulta na relativização das pretensões de plausibilidade proposta por cada uma das instituições. Portanto, cada grupo religioso constitui-se como uma “minoria cognitiva”¹³ cuja sobrevivência supõe seu confronto com duas opções: ou se isolar em seitas fechadas, ou entrar no “mercado religioso” e “fazer barganhas cognitivas”, correndo o risco de perder sua originalidade.

De acordo com Berger, o ambiente social apresenta-se de forma frágil. Tanto a dúvida nas crenças quanto a redefinição de conhecimentos permitem que a realidade social vacile, principalmente nas chamadas “situações marginais”, como a morte, a doença, entre outras, que levam os indivíduos a questionarem a realidade cotidiana. Aproximando-se de Durkheim, Berger afirma que o vacilar do mundo social leva a uma situação de “anomia”. Como essa situação pode ameaçar a sobrevivência dos indivíduos, a religião faz-se

¹² Conforme Berger, o “ecumenismo” é exigido pela situação pluralística como um todo e, não apenas, pelas afinidades sociopsicológicas do pessoal burocrático-religioso. Tais afinidades asseguram que os rivais religiosos são vistos não tanto como “inimigos”, mas como companheiros com problemas semelhantes (Berger, 1985:153).

¹³ Para “minoria cognitiva”, Berger refere-se a um grupo de pessoas, cuja visão de mundo difere da visão generalizada em sua sociedade.

necessária para legitimar a ordem social. A “nomização”¹⁴, como imposição de uma ordem, assume um caráter tranqüilizador do “cosmo sagrado”, tornando-se, assim, “um escudo contra o terror”, cujo pressuposto fundamental está “na necessidade humana de sentido que parece ter a força de um instinto”(Idem:35).

A manutenção do “nomos” social requer, no entanto, diferentes formas legitimadoras e práticas legitimantes. No nível mais básico, destaca-se a linguagem. Em seguida, em um nível um pouco mais elevado, estão os provérbios e, acima de ambos, as teorias e cosmovisões. Entre as práticas legitimantes, ressalta-se a “conversa”, pela qual se afirma e reafirma verdadeiro aquilo que já se conhece. Segundo Berger, a “conversa” dá-se entre a crença e a realidade objetiva que devem manter correspondência. Quando esta deixa de existir, não há mais diálogo entre elas. Isso configura a perda de plausibilidade social da religião. Em outras palavras, é na “conversa” que construímos e fazemos prosseguir nossa visão de mundo, a qual depende de continuidade e de consistência. Para que a “realidade subjetiva” se mantenha coerentemente, é necessária uma base social específica e “processos sociais de sustentação”. Por isso, para manter sua auto-identificação, o indivíduo necessita de um meio que confirme sua identidade. Uma pessoa só pode manter sua fé se conserva uma relação significativa com a comunidade religiosa a que pertence. Exemplificando, o referido autor diria que a manutenção da fé católica na consciência do indivíduo exige relações com a comunidade de católicos, sobretudo, em ambiente social que continuamente dê suporte a essa fé. É na comunidade de apoio que a conversa, explícita ou implicitamente, mantém o mundo católico em andamento.

¹⁴Tomando de empréstimo o esquema binário de Mircea Eliade, *cosmo/caos*, Berger introduz o elemento *nomos* como uma co-extensão do “cosmo”, pois a ordem não basta, é preciso explicá-la. Isto é, o “*nomos*”, constituído de forma arbitrária e inerente à natureza das coisas, apresenta-se como uma “cosmificação” ou “sobrenaturalização” da ordem do cosmo. Em contrapartida, o “*caos*” surge como a falta de ordem e a carência de sentido e significado; daí ser preciso legitimar essa ordem na qual a religião passa a assegurá-la.

Assim, ao manifestarem suas preferências religiosas, os adeptos utilizam-se da palavra como meio de reafirmação e construção de identidades, verdades e valores. Conferindo à realidade social um status sagrado, a religião surge como o instrumento legitimador mais amplo e efetivo, dado que a ordem social “deriva de fontes mais poderosas do que os esforços históricos dos seres humanos”. (Berger,1985: 38).

Além de assegurar a "nomização", a religião exerce funções "positivas" e "negativas". As primeiras referem-se tanto à função de “legitimação” quanto à de alienação. Referindo-se à função de legitimação, as experiências inscrevem-se numa estrutura de plausibilidade oferecida pela religião, especialmente no diz que respeito ao medo da morte, e são facilmente superadas pelos indivíduos e pelas sociedades. Quanto à alienação, essa se dá tanto pela perda da consciência do *nomos* quanto pela construção humana. O indivíduo produz um mundo que o nega, ocultando a origem humana e histórica da ordem social. Contudo, Berger ainda chama a atenção para a função de “desalienação” “ou paradoxo da alienação religiosa” que, pondo em relevo a limitação intrínseca da construção humana diante da perfeição da transcendência, permite ao homem criticá-la e superar suas pretensões de imodificabilidade. Em outras palavras, “o próprio processo de humanização do mundo sociocultural tem suas raízes no desejo fundamental de que a realidade, como um todo, possa ter um lugar significativo para o homem” (Idem:113). Ao lado dos aspectos positivos, a religião exerce, inversamente, funções negativas. Elas estão na impugnação do eu individual que ocorre conforme um processo psicológico. Esse vai desde o masoquismo - como uma atitude em que o indivíduo se reduz a um objeto inerte - até o sacrifício, e deste até a autotranscendência no todo social (Idem:67).

Partindo dessa perspectiva, o pluralismo religioso possibilita diferentes leituras da realidade e contribui, de certa forma, para o fortalecimento de novas adesões religiosas, na medida em que uma dupla lógica preside as preferências religiosas dos fiéis: uma lógica pragmática e outra afetiva, tendo

sempre como objetivo final o bem-estar e a realização pessoal, traduzidos em felicidades neste mundo. Diante dessa realidade, é possível pensar que tanto as instituições religiosas como a família nuclear não mais conseguem controlar as doutrinas, símbolos e práticas religiosas, outrora aparentemente estáveis e consistentes.

Convém ressaltar que, em estudos mais recentes, Berger tem apontado mudanças em sua visão sobre a teoria da secularização. Conforme o autor, “são todas falsas”, pois historicamente podemos observar alguns casos de secularização tanto na Europa quanto na “*intelligentsia*”, notadamente nos professores e pesquisadores em ciências sociais que, inseridos em uma atmosfera secularizada, criam um certo etnocentrismo próprio das suas condições intelectuais. Contudo, reconhece que a maior objeção a essa teoria é que ela deu lugar ao nascimento de novos movimentos de contra-secularização, sendo a força de tais movimentos proporcional ao vigor da secularização precedente¹⁵.

Entre os autores que trabalham a perspectiva da “dessecularização”, destacamos as idéias de Hervieu-Léger¹⁶, que vê a secularização como reorganização permanente da religião. Ao insistir no paradoxo da modernidade, a autora ressalta a existência de uma dialética permanente entre os sistemas simbólicos e o processo de racionalização, que, não sendo capaz de atender por completo as aspirações humanas, abre espaço para o surgimento de novas representações religiosas. Em suas palavras, a autora afirma: “Alvos privilegiados da crítica racional, os sistemas religiosos são também um reservatório inexaurível de significados utópicos, constantemente reformulados, readaptados, reativados” (Hervieu-Léger, 199: 198).

¹⁵ Maiores informações sobre esse debate encontram-se no artigo intitulado “Reflections on the Sociology of Religion Today” In *Sociology of Religion*, 2001, 62:4 443-454. Em *Religião e Sociedade*, vol. 21, n. 1, 2000, há uma tradução do artigo de Peter Berger “A dessecularização do mundo: uma visão global”, bem como comentários de Cecília Mariz sobre esse texto.

¹⁶ Hervieu-Léger e Champion, *Vers un nouveau christianisme?*, p. 196-98

2. Diversidades e Ambigüidades Religiosas

Não é estranho, nessas circunstâncias marcadas por diversidades religiosas, que o indivíduo, ao fazer sua opção, traga consigo certas ambigüidades inerentes ao seu próprio contexto. Apresentando-se ao mesmo tempo como poderoso e frágil, o mundo moderno carrega em si uma ambivalência própria do dilema da individuação em que os sujeitos se encontram livres para escolher entre diversas alternativas. Relacionando com a tese do “politeísmo de valor”, poderíamos dizer que o pluralismo religioso contemporâneo propicia o surgimento do sujeito autônomo e criador de suas próprias necessidades. Centradas na subjetividade e livre dos controles institucionais, as diferentes formas de se relacionar com o sagrado cada vez mais ganham contornos específicos, legitimados pela autonomia e liberdade pessoal, o que de certa forma provoca um extravasamento dos quadros religiosos tradicionais em favor de uma religiosidade *difusa* (Benedetti, 1998; Cipriani, 1986).

Hervieu Léger (1986) caracteriza essa nova postura religiosa como conseqüência da desordem generalizada em que vivemos (urgência do tempo), da apologia dada à afetividade e intensidade emocional e da vivência pessoal como elemento de reorientação da humanidade. A escolha pessoal em detrimento da prescrição institucional propicia a expansão de uma “religião de comunidades emocionais” como a expressão religiosa que melhor caracteriza o momento atual. Segundo a autora, esse tipo de religiosidade, ao apresentar-se como religião dos grupos voluntários, implica um compromisso pessoal em que cada fiel se torna testemunho de sua própria experiência (Hervieu Léger, 1997). Expressa por danças, canções e orações, a “religião de comunidades emocionais” conduz os participantes a um estado de excitação

coletiva. Celebrada geralmente em momentos excepcionais, essa religião caracteriza-se como “religião festiva”¹⁷.

A ênfase dada à experiência individual explica-se pela “porosidade de fronteiras das comunidades emocionais” - os participantes entram e saem, de acordo com seus interesses. “Tal fluidez da rede emocional traduz a mobilidade dos sentimentos individuais e coletivos” (Hervieu Léger, 1997:14). Diferente de Berger, que propõe o fim das instituições, o argumento de Hervieu-Léger é o de que, apesar de a religião não encontrar mais sustentação nas instituições eclesiais, revigora-se na expansão de uma “religião de comunidades emocionais”¹⁸, organizadas informalmente, embora possuam estrutura precária e instável, estando sujeitas ao “jogo do carisma”¹⁹.

Ao retomar as tradições teóricas presentes no campo da sociologia da religião - durkheimiana e weberiana -, Hervieu-Léger (1997) trabalha o aspecto emocional da religião como protesto dessecularizante, uma vez que o surto atual de religiosidade emocional surge como respostas às tendências modernizantes da conjuntura econômica, social e política. Em outras palavras, há uma revalorização dos aspectos afetivos e emocionais face às promessas não cumpridas pela ideologia do progresso. É no interior das “comunidades emocionais” que os indivíduos satisfazem as próprias perguntas de sentido, expressividade, afetividade e reconhecimento por parte de uma comunidade, ficando a ação social relegada ao plano voluntário e

¹⁷ Este tipo de religiosidade faz referência às análises de Durkheim (1989) não apenas no que tange à festa como momento de efervescência coletiva, que garante contra a ameaça da anomia, como também quando enfatiza o aspecto emocional como produtor de solidariedade.

¹⁸ A “religião de comunidades emocionais”, descrita por Hervieu-Léger, possui traços do emocionalismo comunitário típico da “religiosidade dos virtuosos” proposto por Max Weber, ou seja, grupos que exprimem a religiosidade de formas mais místicas e emotivas do que ascéticas.

¹⁹ Aqui a abordagem de Weber sobre liderança carismática surge como fonte de criatividade e de inovação.

pré-político²⁰, o que revela o aspecto contraditório e ambivalente da cultura moderna.

A insistência sobre a ambigüidade dessa forma religiosa em expansão permite compreender porque ela é particularmente atraente para elementos destas classes médias intelectuais (professores, trabalhadores sociais, mediadores culturais, quadros médios do mundo empresarial formados em relações humanas, etc.) que participam plenamente da modernidade cultural, mas que vivenciam de maneira aguda a contradição entre o capital cultural (família e universidade) de que são detentores e a realidade de seu estatuto sócio-profissional e econômico. (Hervieu-Léger, 1997: 44).

É em virtude desse recente *boom* dos movimentos religiosos que o processo de adesões, trânsitos e conversões religiosas tornou-se um dado comum entre fiéis que, em busca de satisfações pessoais e imediatas, muitas vezes chegam a percorrer vários credos simultaneamente e, facilmente, “trocam de crença sem a dramática ruptura social e cultural que essa decisão acarretava até pouco tempo” (Prandi,1999). Nesse processo, observa-se uma “falta de compromisso com qualquer postura que releve o caráter racional, científico e historicista fundante da sociedade na sua presumida modernidade desencantada” (Prandi,1996:95).

Abordando o desencanto das religiões brasileiras, Negrão (1997: 67) afirma “que a sociedade brasileira não foi reencantada pelo simples fato de nunca ter sido desencantada”, haja vista que todas as religiões que aqui se implantaram ainda trazem consigo elementos místicos e práticas mágicas. A vivência religiosa plural e ambivalente é um dado comum nas trajetórias individuais, sobretudo no que se refere às participações dúplices e migrações entre quadros institucionais de tradições religiosas diferenciadas. Em outras palavras, “a duplicidade mais tradicional (católica/afro-brasileira) continua a

²⁰ Lembramos que, durante os anos de 1970, sob a bandeira da Teologia da Libertação, a Igreja Católica priorizava os aspectos sociais, articulando política e mensagem evangélica. Hoje, refratária a essa postura, vive uma religiosidade voltada para as questões pessoais, com ênfase na espiritualidade.

existir, mantendo-se o catolicismo como a face religiosa pública e formal e o culto afro-brasileiro como face privada e efetivamente vivenciada”. Todavia, outras dualidades como católica/kadecista, pentecostal/católica carismática e até mesmo umbanda/pentecostalismo tendem a crescer, reforçando cada vez mais o livre trânsito religioso (Negrão, 1997:64).

É nesse quadro geral de esvaziamento da tradição católica, outrora tida como orientadora de comportamentos individuais e familiares e, em meio às mudanças ocorridas na sociedade em geral, que podemos afirmar que a situação atual de pluralismo religioso não só tem fomentado o “mercado de bens de salvação”, acirrando a concorrência inter e intra-instituições religiosas, como também contribuído para significativas mudanças das vivências religiosas na esfera familiar.

Percebida como centro de uma clivagem que separa a esfera privada e o espaço público, a família contemporânea é marcada pela tensão entre individualismo e pertença ao coletivo familiar. Participando de uma extensa rede de relações sociais, os indivíduos fazem suas opções religiosas de acordo com o grau de implicação em suas vidas cotidianas. Agindo de forma coerente com a sociedade, na qual se comportar como “indivíduo” significa ser autor de sua própria vida, cada vez mais a religiosidade adquire feição particular, não obstante seu caráter eminentemente social e coletivo.

Não por acaso, François Singly (1996: 153) enfatiza a face positiva do individualismo como a chave para se entender a família contemporânea. Para o autor, no mundo atual, em que o ponto de referência é o próprio sujeito, a família conserva o seu papel de ajudar cada um a se construir como pessoa autônoma. Entretanto, é no processo de dependência e independência entre adultos e crianças que se geram as contradições inerentes à esfera familiar. Assim, o individualismo contemporâneo, constituído por uma experiência dual e ambígua, oscila entre a luta de todos contra todos e a proclamação dos ideais de fraternidade geradas no seio familiar:

Essa oscilação entre a necessidade dos elos de interdependência e a negação dessa necessidade cria uma tensão no seio das famílias contemporâneas. O compromisso adquire a forma ideal de um 'eu' no seio de um 'nós' que só tem valor com referência às expectativas dos dois 'eus' que compõem o grupo conjugal ou doméstico. (Singly, 1993:92) ²¹

Atendendo às reivindicações dos indivíduos de se tornarem autônomos e de continuarem a viver na esfera privada, a família contemporânea, caracterizada por Singly como “individual e relacional”, não rompe totalmente com o modelo de família anterior, mas se transforma em um espaço privado a serviço dos indivíduos. Paradoxalmente, torna-se frágil e forte, na medida em que se constrói a partir da tensão entre os dois pólos: o relacional e o individual. (Singly, 1993).

É neste processo de individualização – autonomia e independência –, com vistas a uma satisfação pessoal, que as identidades religiosas são construídas. Seja através de estratégias elaboradas no próprio ambiente familiar ou nos grupos sociais onde os sujeitos estão inseridos, os comportamentos manifestados do ponto de vista de suas escolhas religiosas traduzem uma ruptura com os modelos e concepções familiares anteriores.

3. O Contexto Plural das Religiões no Brasil

Fruto da dinâmica que redefine a religião dentro do contexto social mais amplo, o pluralismo religioso brasileiro contemporâneo constitui-se em um duplo aspecto: enquanto realidade histórica marcada por elementos oriundos

²¹ cette oscillation entre le besoin le liens d'interdépendance et la dénégation de ce besoin crée une tension au sein des familles contemporaines chez les conjoints. Le compromis prend la forme idéale d'un "je" au sein d'un "nous" peu pesant, d'un "nous" qui n'a de valeur qu'en référence aux attentes des deux "je" qui composent le groupe conjugal ou domestique. Singly (1993: 92).

das religiões européia, ameríndia e africana e como parte das transformações sociais, econômicas, políticas e culturais vividas no país, em meados do século XX, sobretudo em suas três últimas décadas²².

Apesar de os cultos religiosos indígenas e africanos exercerem influências nas relações sociais, esses acabaram sendo misturados à religião católica que, de forma predominante, deixou marcas nas diferentes formas de organização familiar. Fortemente institucionalizados e hegemônicos, os valores e práticas católicas marcaram por quatro séculos os limites e as interseções entre a vida pública e a privada, podendo-se afirmar que o catolicismo brasileiro constituiu-se em “centro importante das ideologias desenvolvidas no Brasil, assegurando à Igreja o monopólio da vida religiosa no país, raramente tendo os valores católicos sido contrapostos às normas de conduta da sociedade nacional” (Prandi, 1975:10).

Igreja Católica e Estado formavam um par institucional responsável pela inculcação de valores morais e religiosos²³. Entretanto, o catolicismo brasileiro nunca foi homogêneo em suas manifestações doutrinárias e institucionais. Longe do controle eclesiástico, desenvolveu-se o catolicismo “popular”, “tradicional” ou “rústico”, inicialmente difundido entre a população dispersa pelo interior que, dispondo de relativa autonomia, caracterizava-se pelas devoções a santos protetores, hábitos adquiridos na família²⁴. Durante todo o período colonial e imperial, o panorama religioso

²² Muito já se discutiu sobre a história do catolicismo brasileiro durante o longo período de 1500 a 1960, quando a Igreja Católica, oscilando entre períodos de maiores ou menores ligações com o Estado, desenvolveu toda uma ideologia religiosa com base nos princípios morais da tradição cristã. Dentre os vários estudos que abordam esse tema ver o de Hoornaert, (1979); Bruneau,.(1974); Richard,(1982).

²³ O sistema de dominação, que caracterizava as estruturas das relações sociais e familiares durante o período colonial, encontra-se nos trabalhos de: R. Azzi (1983) , E.Hoornaert (1978), .Ribeiro de Oliveira.(1985), Queiroz, Maria Isaura (1973)

²⁴Em torno de oratórios, capelas e santuários, o culto aos santos, realizado por rezadores, beatos e agentes religiosos, expressava a experiência cotidiana dos povos oprimidos que a seu modo assimilavam tanto os preceitos morais introduzidos pela religião dos conquistadores europeus, quanto as práticas animistas e mágicas dos cultos ameríndios e africanos. Maiores informações sobre o panorama religioso durante o período colonial e imperial podem ser apreciadas detalhadamente nos trabalhos de: Hoonert, 1978; Ribeiro de Oliveira, P. 1985; Pereira de Queiroz, 1973, R. Azzi, 1976; Bastide,Roger, 1971.

brasileiro define-se tanto pela existência de um catolicismo rústico, desenvolvido entre as populações interioranas, quanto por um catolicismo urbano tradicional, difundido nas zonas litorâneas entre as classes superiores, que coexistia com as religiões afro-brasileiras das camadas inferiores (Bastide, 1971).

Em linhas gerais, pode-se dizer que até 1960, Igreja Católica e Família se afinavam enquanto núcleos de manutenção da fé, práticas de iniciação e reprodução da própria instituição religiosa, consagrando o Brasil como o maior país católico do mundo. Contudo, face às transformações políticas e sociais vividas no país no período de 1960-70, a Igreja Católica, tardiamente, foi forçada a adaptar-se aos padrões do mundo moderno. O Concílio Ecumênico Vaticano Segundo (1962-65) e as Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano, realizadas em Medellín (Colômbia, 1968) e em Puebla (México, 1979), dão origem à chamada “Igreja da Libertação”, ala de esquerda que floresceu durante o apogeu das ditaduras latino-americanas.

É nesse período (1960-80) de transformação social e política que o campo religioso brasileiro se diversifica. Agora não são mais os tradicionais grupos hegemônicos da Igreja Católica, mas pessoas comuns, oriundas dos diversos setores sociais, que se legitimam e conquistam novos espaços através da participação em organizações como a Ação Católica, a JEC, a JUC, entre outras, obrigando as classes dirigentes a buscarem outras fontes de legitimidade, como o respeito ao catolicismo tradicional e às religiões afro-brasileiras que, paulatinamente, ganham visibilidade na esfera pública. Como lembra Dussel (1995), a Igreja Católica enfrentou três desafios: o de aceitar o povo como sujeito histórico na formação social; o de poder optar por reformas e o de compreender sua função na sociedade política e civil. Face a essa realidade, a Igreja Católica reformula seu discurso para “estar à escuta, respeitar as diferenças e progredir no diálogo ecumênico”, pois, só assim, poderá competir com as outras religiões, sem, contudo, abrir mão de sua tradição apostólica.

Representada pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), a Teologia da Libertação, ao fazer “opção pelos pobres”, torna-se porta-voz dos movimentos de libertação²⁵, frente à situação de opressão do sistema capitalista periférico, da pedagogia de Paulo Freire e de outros movimentos culturais, como a dinamização dos conselhos pastorais, a renovação litúrgica, a iniciativa dos leigos, a colaboração com instituição não-religiosa - associações de vizinhos, partidos políticos ou sindicatos - atuando na defesa dos direitos humanos²⁶. Tais compromissos polarizaram as posições hierárquicas da Igreja, atingindo suas estruturas e acirrando os conflitos religiosos²⁷.

Um outro dado a se destacar em relação às mudanças ocorridas na religião católica, nos últimos dez anos, é o forte retraimento da Igreja da Libertação²⁸. Face à expansão do pentecostalismo, que rapidamente conquista grande número de fiéis, a Igreja Católica adere ao Movimento de Renovação Carismática Católica (RCC)²⁹. Esse movimento, mesmo possuindo pontos de contato com o pentecostalismo, aproveita a ocasião para demarcar fronteiras e reforçar algumas práticas, como o culto a Nossa Senhora, a reza do terço bizantino e a obediência ao Papa. É comum entre os pesquisadores classificarem os carismáticos como um grupo de dupla reação: dentro do próprio catolicismo, quando se opõe à Teologia da Libertação, e fora dele,

²⁵ Cf. L.A. Gomez de Souza. Durante os anos 1960 – 1963, ocorre uma enorme mobilização em todo o país, “com uma classe operária que contesta as estruturas sindicais, os setores rurais que se articulam nas ligas camponesas e na tarefa de sindicalização, os movimentos de cultura popular e de “educação de base”, etc.” (1984: 56).

²⁶ A respeito da metodologia de ação da Teologia da Libertação, mediações sócio-analíticas, hermenêuticas e teóricas tanto para a teoria teológica como para a prática da fé, consultar, BOFF, Clodovis. *Teologia e prática. Teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1978.

²⁷ Maiores informações, consultar o artigo de Pedro Ribeiro de Oliveira, *Estrutura de Igreja e Conflitos Sociais*. In Sanchis, P. (org) *Catolicismo: modernidade e tradição* (1992).

²⁸ Sobre o declínio das CEBs, consultar o trabalho de Cecília Mariz (1988) onde mostra que as CEBs se afastaram fortemente da cultura popular, ao passo que as Igrejas pentecostais, não.

²⁹ Prandi (1977), em *O sopro do espírito*, analisa algumas dimensões do movimento RCC face às transformações do campo religioso brasileiro, nos últimos anos. O RCC também é objeto de referência para estudos comparativos entre catolicismo e pentecostalismo (Machado M. Dores, *Carismáticos e pentecostais*, 1996)

quando se assemelha aos pentecostais, que enfatizam as expressões corporais, os louvores e os aspectos pessoais e emocionais. (Prandi, 1992; Machado, 1996)³⁰. O Movimento de Renovação Carismática, inspirado nos televangelistas americanos, chegou ao Brasil no início dos anos 70, com o intuito de “reenergizar” o catolicismo, e tornou-se nas últimas décadas um fenômeno de massa. Impulsionado pela performance do padre Marcelo Rossi, entre outros, reúne com facilidade milhares de pessoas que cantam, dançam, louvam o Espírito Santo, dando ênfase à cura e ao milagre.

Concomitante e em contraposição à implantação da religião católica (hegemônica e dominante) e sob as condições de uma sociedade escravocrata, encontram-se as religiões oriundas das nações africanas que, timidamente, vão formando uma religião afro-brasileira (Camargo,1973). Denominada em diferentes regiões como candomblé, xangô, batuque, macumba ou tambor-de-mina (Prandi, 1991), essa religião surge não só servindo de elo de ligação com a comunidade africana perdida, mas também como meio de resistência ao mundo opressor do branco, onde era imperativo ser católico. “O candomblé nasce católico quando o negro precisa ser também brasileiro” (Prandi, 1996). Sob o peso da estigmatização e perseguição, o candomblé foi se constituindo em uma religião marginalizada, onde figuravam práticas “animistas” e “fetichistas” habituais entre povos considerados “inferiores”.

Consagrada entre os estudiosos como religião “genuinamente brasileira”, a Umbanda vai se constituindo em um encontro de práticas religiosas africanas, dos princípios éticos cristãos católicos e das influências do espiritismo kardecista, através do ideal da caridade (Camargo,1971; Cancone,1987; Negrão,1987). De acordo com esses pesquisadores, a Umbanda surge no Brasil a partir de 1920 e especialmente 1930. O Primeiro

³⁰ Outras informações sobre a origem e expansão do Movimento de Renovação Carismática, consultar os trabalhos de Mansfield,P. *Como um novo pentecoste*.Rio de Janeiro, Ed. Louva-a-Deus, 1992; Ribeiro de Oliveira, P. (et.al.) *Renovação Carismática Católica*, Petrópolis, Vozes, 1978.

Congresso Brasileiro Umbandista é realizado no Rio de Janeiro em 1941, quando uma liderança de classe média e com orientação kardecista resolve estudar a religião e codificar os seus ritos. Todavia, é com a migração interna advinda da expansão da industrialização (1950-60), ocorrida nos principais centros urbanos do país – principalmente nas regiões Sul e Sudeste -, que a Umbanda se consolida e, gradativamente, ganha expressividade, superando, nos dados censitários, o espiritismo kardecista³¹ e ao mesmo tempo inquietando a Igreja Católica que já sentia a concorrência das igrejas protestantes e pentecostais em expansão.

Bastante discutida na atualidade, a literatura sobre os protestantes geralmente os distingue em dois grandes grupos: históricos e pentecostais. Os protestantes históricos surgiram na Europa, entre a Reforma do século XVI e o final do século XX, e os pentecostais de berço protestante, nos Estados Unidos, no início do século XX. Embora se registre a presença dos protestantes no Brasil entre os anos de 1555 a 1560, com o fracassado projeto dos calvinistas franceses, denominado “protestantismo de invasão” (Mendonça, 1984), é somente com a chegada dos primeiros imigrantes alemães, em 1824, que se estabelecem as primeiras comunidades evangélicas luteranas com sede no Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul. Na década seguinte (1835), grupos originários do protestantismo tradicional norte-americano instalam aqui as suas igrejas: Metodista, Presbiteriana e Batista (Mendonça, 1984). Nas primeiras décadas do século XX, começam a surgir as primeiras igrejas pentecostais: a Congregação Cristã do Brasil, em 1910, e, em seguida, a Assembléia de Deus, dando continuidade à presença ainda minoritária dos protestantes no Brasil (Camargo, 1973). Após a Segunda Guerra Mundial, sobretudo a partir dos anos 70, irrompe um novo

³¹ Pesquisando sobre Kardecismo e Umbanda, Camargo (1971) reconhece a existência de dois extremos hipotéticos: a umbanda pura e o espiritismo puro; e, entre os dois, havia centros e terreiros, que misturavam formas africanas e fenômenos espíritas. Ressalte-se que, diferente da umbanda, o espiritismo kardecista nasceu sob a égide do racionalismo do século XIX, caracterizando-se como religião intelectualizada, difundida entre uma pequena burguesia urbana e tradicional escolarizada.

tipo de protestantismo de massa ou “protestantismo de conversão”, momento em que as religiões protestantes tradicionais começam a sofrer mudanças radicais.

Freston (1994:67-97) sugere que a expansão pentecostal pode ser compreendida através de “três ondas” de implantação de igrejas. A primeira ocorre entre os anos de 1910 e 1950 e início de 60, época em que 80% da população brasileira viviam no campo. Naqueles anos, a expansão se fez, sobretudo, a partir da região Sudeste (Assembléia de Deus) e Nordeste (Congregação Cristã). A segunda “onda” refere-se aos anos 50 e início de 60, ocorrida especialmente em São Paulo, quando a dinâmica social vivida pela urbanização e formação de uma sociedade de massa possibilitou o crescimento de vários grupos pentecostais, entre os quais três se destacam: a Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). A terceira “onda” inicia-se nos anos 70 e ganha força nos anos 80, com a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980). Freston chama atenção para o contraste entre a “segunda” e a “terceira” onda. Aquela, de igrejas paulistas fundadas por migrantes de nível cultural mais simples, difere da última, iniciada no Rio de Janeiro, por pessoas cidadinas de nível cultural um pouco mais elevado, vivendo em um contexto economicamente decadente e violento. O pentecostalismo adapta-se facilmente à cultura urbana, influenciada pela televisão.

Devido ao grande fluxo migratório e à rápida urbanização, nas primeiras análises sociológicas, o pentecostalismo foi interpretado como uma religião pertencente aos estratos sociais mais pobres (Camargo,1973, Souza,1969). Concentrando-se nas periferias, o surgimento das igrejas pentecostais justificaria a situação social e cultural desses migrantes, imprimindo-lhes um sentimento de pertença e de solidariedade³². Contudo, a multiplicação

³² Analisando o papel instrumental das Igrejas Pentecostais na vida cotidiana, C. Mariz propõe uma tipologia de estratégias de sobrevivência. No primeiro tipo, estariam as estratégias puramente econômicas e no segundo encontram-se as estratégias psicossociais. “Estas não apenas gerariam motivações para comportamentos econômica ou politicamente

das denominações pentecostais e “neopentecostais”, ocorrida particularmente nas últimas décadas do século XX, levou os pesquisadores a questionarem a presença de segmentos médios nesse tipo de religiosidade, marcada por misticismo e êxtase (Mariano, 1998). Relacionando urbanização à difusão do pentecostalismo no Brasil, Waldo Cesar (1974:19-28) explica que a adesão das camadas médias ao “emocionalismo” e radicalismo doutrinário dá-se a partir das insatisfações de ordem moral e intelectual. Nessa mesma direção, Rubem Alves (1974:11-18) sugere que a emigração da consciência humana para fora da realidade institucionalizada pode estar presente nos diferentes estratos sociais, desde que surja entre os indivíduos uma suspeita de “irracionalidade da racionalidade instituída”. Pesquisas mais recentes realizadas pelo ISER³³ constataam a presença de vários estratos sociais nas diversas denominações evangélicas que, em rápido crescimento, trazem novas configurações para o campo religioso brasileiro.

Nesse panorama histórico, inclui-se a presença das tradições esotéricas introduzidas no Brasil, desde o final do século XIX, particularmente a teosofia (início do século XX) que, ampliando as religiões orientais de tradição hinduísta, tem influenciado a composição do campo religioso brasileiro (Carvalho1994). Ainda modesta, sob o ponto de vista quantitativo, a difusão dos novos movimentos de matriz neo-oriental ou de grupos que ritualizam temas e simbolismo mágico-esotéricos³⁴ ganha expressividade a partir dos anos 80. Geralmente, esses movimentos são identificados como portadores de uma “nova consciência religiosa” (Soares, 1989) ou como divulgadores de um “novo estilo de vida” (Magnani, 1996).

Para Sanchis, o pluralismo religioso contemporâneo, expresso na “diversidade religiosa, articuladamente institucional e subjetiva”, não parece

mais vantajosos, mas também evitariam a desintegração psicológica e a apatia das pressões sociais e outras geradas pela falta de recursos materiais”.(Mariz,1990: 91).

³³ A pesquisa do ISER: Novo Nascimento: os evangélicos em casa, na Igreja e na política indicam a presença de diversos estratos sociais.

³⁴ A exemplo da Nova Era, Movimentos de Cura Divina, Vale do Amanhecer, Legião da Boa Vontade, entre outros.

“ser tão novo no Brasil”. Dependendo do momento histórico e das circunstâncias sociais, as religiões adaptam-se e modificam-se em um processo contínuo de recriação e ressignificação. Assim, “velhos” e “novos” elementos relacionam-se dialeticamente, imprimindo uma dinâmica própria ao campo religioso brasileiro. Ainda segundo Sanchis, isso se evidencia entre:

permanências de onde brotam as novidades, a teimosia de uma “tradição”(pré-modernidade?) brasileira, feita da articulação, nunca reduzida à unidade sistemática, de identidades plurais, porosas e relativamente fluidas (Sanchis 1977:113).

Articulando “pré-modernidade, modernidade e pós-modernidade”, o autor explica a sincrética origem histórica do pluralismo a partir do entrecruzamento de todas as religiões brasileiras. Desde as matrizes primordiais - catolicismo, tradições africanas, pajelança indígena -, passando pelo espiritismo, umbanda, esoterismo, Santo Daime, entre outras, as religiões surgem e institucionalizam-se em um movimento sincrético de identidade religiosa, fluente e plural. O campo religioso brasileiro contemporâneo, portanto, apresenta-se como um grande laboratório de mestiçagem cultural, um terreno religioso de sincretismo, ao modo da pré-modernidade que, articulada a uma dimensão crítica da modernidade, se faz presente através do surto do pentecostal com suas adesões pessoais “feitas de rupturas com um *status quo* ambivalente e da convergência de trajetórias individuais” (Sanchis,1977: 107). Por isso, é preciso cautela e precisão para analisar o atual pluralismo religioso, uma vez que religiões tradicionais, como católica, protestantes, afro-brasileiras e espíritas, impregnadas de arcaísmos religiosos, aparecem na mídia como se fossem novidades, dificultando assim a apreensão do fenômeno em todas as suas dimensões (Carvalho,1994).

Como se pode ver, as religiões no Brasil, ricas em suas composições culturais de origem diversas – indígenas, africanas e européias - marcam a heterogeneidade religiosa das famílias, possibilitando uma grande tolerância

quanto à diversidade das crenças. É comum encontrarmos, dentro de uma mesma família, os católicos praticantes e não praticantes, os adeptos da umbanda ou de qualquer outro culto afro-brasileiro, os espíritas kadercistas e os evangélicos de denominações diferentes. Todavia, é preciso considerar que, durante os últimos vinte anos, face à explosão das diversas formas de pentecostalismo e sua forte influência na esfera familiar, se visualizam tensões entre “os novos convertidos” e os adeptos de outras religiões.

Convém ressaltar que, embora a cultura religiosa brasileira possua peculiaridades inerentes às diferentes regiões do país, o campo religioso, em suas características essenciais, não sofre grandes modificações. De norte a sul do país, práticas religiosas de cunho tradicional – peregrinações, procissões, rituais afro-brasileiros - convivem com “novos” movimentos religiosos e para-religiosos – movimentos neo-pentecostais, New Age, Teosofia, Santo Daime, entre outros. Associados à modernização e urbanização das sociedades, esses movimentos colocam-se na contramão da secularização que, sem dúvida, parece não resultar no desaparecimento das atividades religiosas.

Sob o domínio de uma tradição de crenças e práticas, especialmente em relação ao tempo-espço, o campo em estudo, Parnamirim-RN, configura-se e redefine comportamentos dos indivíduos que, apesar de viverem em região dita metropolitana, convivem em ambientes tradicionais e são portadores de uma nova ideologia. Estudando a tradição como uma rotina intrinsecamente significativa em relação à continuidade do passado, presente e futuro, Giddens (1991: 111) aponta para o fato de que “religião e tradição sempre tiveram uma vinculação íntima e esta última é ainda mais solapada do que a primeira pela reflexividade da vida social moderna, que se coloca em oposição direta a ela.”.

4. Parnamirim: um Campo em Investigação

Parnamirim, cidade localizada aproximadamente a 18 Km da capital do Rio Grande do Norte, Natal, foi inicialmente campo de pouso de aeronaves internacionais e ponto de apoio para Segunda Guerra Mundial³⁵. Hoje, com uma população de 124.690 habitantes, é a terceira maior cidade do Estado e participa de um acelerado crescimento urbano e industrial, destacando-se entre os municípios que compõem o quadro econômico e demográfico da Região Metropolitana de Natal (RMN)³⁶.

Dos grandes centros de decisões a longínquos lugares, a Segunda Guerra Mundial cruzou mares e imprimiu marcas na história da humanidade. “Construções de Bases Aéreas, presença de militares americanos, participação em atividades bélicas, visitas de personagens importantes, uma nova linguagem, um novo costume, um novo dia, o “fim do mundo”... São lembranças que constroem a história da cidade de Parnamirim. Impossível conhecê-la sem falar, ainda que de forma sucinta, do seu envolvimento no episódio da Segunda Guerra. Acontecimento que se funde com a origem do município e assinala sua peculiaridade em relação às demais cidades nordestinas, originadas nos ciclos econômicos³⁷. A posição geográfica³⁸ do estreito Natal-Dakar diminuía a distância até a África do Norte e demonstrava eficácia nos ataques dos países não americanos. Assim,

³⁵ Em 1927, época da expansão da aviação comercial, companhias aéreas francesas inauguram o Campo de Pouso de Parnamirim, registrando os primeiros sinais de povoamento. Maiores informações consultar o livro de Viveiros, P. (1974) *História da Aviação do Rio Grande do Norte*.

³⁶ A Região Metropolitana de Natal (RMN) compõe-se de 06 municípios. Segundo Clementino (1995) esta região conheceu “ grande dinamismo na década de 1970, refletindo de forma significativa o desempenho dos segmentos mais modernos da economia estadual naquela época”.

³⁷ Sobre o processo de ocupação e povoamento das terras do Nordeste, consultar, BRUNO, Ernani da S. *História do Brasil*. II- Nordeste. Ed. Cultrix, 1973.

³⁸ “O local estratégico de Parnamirim, no saliente do Atlântico Sul, tornou-se um ponto natural na presente situação como uma das grandes Bases Aéreas do Mundo, mesmo antes das necessidades da guerra que a fizeram fator de vital importância. Chamou-se de “Encruzilhada do Mundo” e hoje está como um dos pontos mais famosos no “Corredor da Vitória” (FOREIGN FERRY NEWS – Parnamirim, maio, 14, 1944).

o Campo de Parnamirim e a cidade de Natal deparam-se repentinamente com os efeitos da implantação de grandes equipamentos militares. As antigas instalações de propriedade das companhias francesas LATIRAM e Air France³⁹ foram transformadas em duas bases aéreas: a Oeste, Base Aérea de Natal e a Leste, “Parnamirim Field” ou Base Aérea Americana.

Segundo Cascudo (1999: 421), Parnamirim “começou a ser citada porque aí chegavam ministros de Estado, embaixadores, generais, almirantes, jornalistas, industriais, gente de fotografia em jornal e freguesia nos noticiários”. Outros pesquisadores também registram o intenso fluxo de aeronaves para as operações bélicas dos EUA, transformando o Campo de Parnamirim em um dos centros mais importantes na história da aviação⁴⁰.

Acontecimentos como construção da Base Americana de Parnamirim (Parnamirim Field), da estrada Natal-Parnamirim (Parnamirim Road) e do “jipe-line” Natal-Parnamirim para fornecimento de combustíveis possibilitaram, além da inclusão de Natal nas rotas internacionais e da duplicação da população, o surgimento de um povoado nas imediações das bases militares que, mais tarde, viria a ser a cidade de Parnamirim, nome⁴¹ proveniente da existência de uma pequena lagoa situada na Base Aérea. Contudo, outros acontecimentos, tais como o surgimento de jornais, diversões, inserção de novos costumes e vocabulário registram a participação efêmera, porém tenaz, do Campo de Parnamirim na Segunda Guerra⁴². É

³⁹ Hipólito da Costa (1980), em seus estudos sobre as bases aéreas que dividiam o Campo de Parnamirim: setor oeste, Base Aérea de Natal, e o setor leste, o *Parnamirim Field*, traz informações detalhadas sobre o processo econômico e político que definiram as construções das mesmas.

⁴⁰A este respeito consultar: Smith C. (1993) “*Trampolim para Vitória*”; Costa, Hipólito, *História da Base Aérea de Natal* (1980); Cascudo, C. *A cidade de Natal* (1999); Viveiros, Paulo (1974) *História da Aviação no Rio Grande do Norte*.

⁴¹ Originária da língua tupi-guarani, a palavra “Paraná-mirim” significa, “rio pequeno, riozinho. O mesmo que PARAZINHO”. Cascudo, Câmara, *Nomes da Terra: geografia e Toponímia do Rio Grande do Norte*, 1968.

⁴² Segundo Cascudo (1999), o jornal *Foreign Ferry News*, escrito em inglês e que circulou nos domínios militares durante o período de 1943-45, mostrava como “Parnamirim Field” era uma base de trânsito e apoio para homens, armas e equipamentos. Dentre as diversões, destacam-se aquelas que aconteciam no *Parnamirim Field* e que reproduziam as

com maestria que Cascudo (1999: 423-24) registrou o sentimento daquele momento:

...tudo era novo, enorme e regular, desde os caminhões de dezesseis rodas, com reboque, até os filmes novíssimos que passavam quinze meses antes da distribuição para o grande público (...). Além do campo americano, feito por ele à sua imagem e semelhança jovial, ergueu-se outra Parnamirim, não militar como a Base Aérea, mas civil e pobre, a Vila, ampla, ensolarada, com grupo escolar, iluminação elétrica, assistência, higiene, sem becos, sem travessas, sem monturos, um dos grandes trabalhos de animação e auxílio do prefeito Sylvio Pedrosa.

Todavia, não se podem deixar de mencionar os efeitos deste acontecimento para a cidade de Natal que, carente de infra-estrutura básica, viveu um clima de “falso progresso”. Analisando o impacto urbano de uma base militar na pacata capital do Estado, Clementino (1992: 26-27) registra que este clima de “falso progresso”, vivido durante o período da guerra, não era compartilhado por todos. Grande parcela da população não foi absorvida pelo mercado em sua plenitude. A circulação de capitais e principalmente da moeda estrangeira atraiu, além dos investidores, uma população pobre e desempregada que se deslocava de diversos locais. Sem infra-estrutura adequada, a cidade atravessou, durante esse período, um estado de ambigüidade em que a ascensão e o despreparo conviviam com os problemas sociais enfrentados e deixados pela guerra⁴³. A referida autora chama atenção para o fato de que

a Segunda Guerra Mundial foi um evento ‘favorável’, cujas repercussões não chegaram - como poderiam?- a inverter as tendências da economia observadas desde o início do século. Melhor dizendo, com tal oportunidade, o velho capital mercantil fortaleceu-se em sua ambigüidade. As bases militares não só asseguram

⁴³ Pesquisas apontam que as questões sócio-econômicas colocadas pela Guerra foram agravadas pelo fenômeno da seca, trazendo conseqüências alarmantes, entre elas a invasão da cidade de Natal por centenas de favelados em 1942. (Relatório da pesquisa “Memória da Escola de Serviço Social: 10 anos- 1945-1955” Natal, *Relatório de Pesquisa*).

o comportamento econômico e político dos Estados como também representam uma ameaça para a economia de uma região. (Clementino,1992: 28).

Suas análises sobre os impactos da guerra para a cidade de Natal assinalam os efeitos das bases militares, não apenas sobre a economia do país, mas também sobre a organização do território e sobre o processo de urbanização da região.

Não restam dúvidas de que a Segunda Guerra constituiu o suporte que deu origem à urbanização da cidade de Parnamirim. Porém, foi no contexto de mudanças do quadro econômico brasileiro que, em 1958, se criou o município de Parnamirim⁴⁴. Ao término da guerra, a Base Aérea de Natal passou a ocupar as instalações da Base Americana tendo, em seu decurso, diferentes finalidades: Centro de Instrução Militar e Centro de Formação de Pilotos Militares (CFPM), inaugurado em março de 1970 e substituído pelo Centro de Aplicações Táticas e Repletamento de Equipagem – CATRE, em 1974. Nessa época, criou-se o Centro de Lançamento de Foguetes da Barreira do Inferno – CLFBI⁴⁵. Em 1990, o CATRE foi reestruturado em Comando Aéreo de Treinamento e atualmente volta a ser Base Aérea de Natal. Acredita-se que a presença dessas instituições da Força Aérea Brasileira (FAB), juntamente com o seu efetivo (militares da ativa e reserva), contribui de forma significativa para o quadro socioeconômico e demográfico do município.

A guerra, a construção de bases aéreas, a presença de militares americanos e brasileiros, a participação em atividades bélicas são traços que imprimem a história do povo de Parnamirim. Os mais velhos lembram, com detalhes, o quanto esse evento foi significativo para suas vidas. Desde o

⁴⁴ O município de Parnamirim possui uma área de 126,60 km², correspondendo a 0,24% da superfície do Estado. Faz parte da Mesoregião de Natal e Zona Homogênea do Litoral Oriental e situa-se a 18 km da capital. Possui clima quente e úmido com temperatura média de 27,1C.

⁴⁵ Localizada na área litorânea do município de Parnamirim, o Centro de Lançamento da Barreira do Inferno é uma organização do Ministério da Aeronáutica, diretamente subordinada ao Departamento de Pesquisas e Desenvolvimento (DEPED).

nascimento de um filho, no momento em que se ouviam os estampidos dos bombardeios, aos encontros fortuitos de lazer e curiosidade, em que se falavam dos novos acontecimentos. Os mais novos, por viverem um outro momento, raramente comentam, mas com orgulho respiram o ar triunfal de terem nascido na “cidade que nasceu vencedora”, cognominada como “Trampolim da Vitória”.

5. O Social e a Apreensão do Campo Religioso de Parnamirim

É no contexto de mudanças políticas e econômicas vividas no país, durante o curto período de 1950 até finais da década de 70, que Parnamirim, mais uma vez, terá sua parcela de participação no cenário nacional. Afetada pelo clima desenvolvimentista da industrialização e urbanização nacional, a cidade vive seu período de ascensão. A construção das BRs 101 e 304, em 1960-70, possibilitou a instalação de diversas indústrias⁴⁶, apoiadas pelos sistemas de incentivos fiscais e financeiros federais. Órgãos governamentais como SUDENE (Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste) e FINOR (Fundo de Investimento do Nordeste) garantiram ao município a implantação do parque industrial do Rio Grande do Norte⁴⁷. Bons motivos celebraram esse momento de otimismo. A indústria⁴⁸ empregava um grande número de pessoas, permitindo um razoável crescimento econômico, incorporando os

⁴⁶ Grande parte das indústrias foram instaladas às margens da BR 101, particularmente no trecho que faz ligação entre o município e Natal. Destacamos aqui o ramo têxtil, confecções, tecelagem, bebidas. Por utilizar o algodão produzido no estado, a indústria têxtil ocupa um lugar importante na história da economia do RN.

⁴⁷ Para maiores informações sobre a localização das indústrias em Parnamirim, consultar Trindade, Maria Raimunda da Silva, *Fatores determinantes da crescente localização industrial no município de Parnamirim-RN*, Dissertação do Curso de Mestrado em Administração, UFRN, 1988.

⁴⁸ Dentre as maiores indústrias localizadas no município destacam-se: Texita (Grupo Giorgi); Brasinox; Sacoplast; Ptycret, Concretex; Art Spuma; Cibraju; Indústria de Doces Potiguar; Refrigerantes Brahma; Tecblu; Torrefação etc. Há também outras empresas que oferecem oportunidade de emprego: Divemo – revendedor da Mercedes Bens; Grupo Carajás e escritórios de empresas petrolíferas que prestam serviços a Petrobrás.

padrões de produção e consumo próprios das cidades mais desenvolvidas. A partir dos anos 1980, entretanto, assiste-se a uma mudança no quadro econômico e impõe-se uma nova realidade. Malgrado os esforços e tentativas de recuperação das atividades econômicas, o parque industrial de Parnamirim foi bruscamente afetado pela crise econômica do país, repercutindo em uma inevitável retração e no fechamento de vários estabelecimentos. Dentre os fatores que contribuíram para o enfraquecimento das atividades industriais está a instalação de um novo pólo industrial na Grande Natal –através da CIA – Centro Industrial Avançado, situado à margem da BR 304, no município de Macaíba. Tal crise agravou o problema do desemprego e acentuou o achatamento salarial. Esse processo, que de uma forma ou de outra vem sendo acompanhado por mudanças significativas no sistema de comercialização do município, imprimiu um certo dinamismo às atividades do setor terciário⁴⁹.

Atualmente, encontra-se em expansão a indústria do turismo. Em parceria com o governo do Estado, através do projeto Rota do Sol, ela promove serviços de hotelaria, agências de viagens, locadoras de carros, comércio de artesanato, bares, restaurantes e casas de shows, principalmente no trecho que interliga as praias de Pirangi e Cotovelo à sede do município. Solicitando, entretanto, uma demanda de infra-estrutura aquém das possibilidades do município, o turismo também contribui para agravar problemas sociais, como a exploração de mercadorias, a prostituição e o trabalho infantil.

⁴⁹ Apesar da crise econômica que repercute no país, recentemente foram lançados pelos governos federal e estadual programas de incentivo à indústria. Destaca-se aqui o Programa de Apoio ao Desenvolvimento Industrial, PROADI, que financia empresas sob forma de contrato mútuo, através do Banco do Brasil S/A em parceria com a FIERN e SEBRAE. Levantamento do Instituto de Desenvolvimento do Rio Grande do Norte - IDEC, registra, em Parnamirim, 130 indústrias de pequeno e médio porte e 06 indústrias de grande porte, as quais contribuem para o crescimento do setor terciário, que visa principalmente atender a demanda de consumo da população.

Considerando os dados censitários dos últimos decênios, constata-se um acelerado crescimento demográfico e elevada taxa de urbanização⁵⁰. Dentre as explicações para esse fenômeno, destacam-se os seguintes fatores: convergência de fluxos migratórios, principalmente no âmbito regional, em decorrência do duplo entroncamento de eixos rodoviários, BRS 101 – 304; proximidade e facilidade de acesso entre o município e a capital; concentração de atividades industriais e expansão do setor terciário e de serviços. Todavia, tais indicadores não devem ser apreendidos como sinal de progresso, uma vez que, em sua maioria, esse contingente populacional não é absorvido pelo mercado, acentuando, desse modo, os problemas sociais. O acelerado crescimento populacional não se reflete apenas no surgimento de favelas, mas na quantidade de conjuntos residenciais que atendem à expansão urbana de Natal.

No que diz respeito às manifestações culturais e religiosas, essas também reproduzem a influência das três raças que caracterizam o povo brasileiro. No calendário anual, destacam-se as tradicionais festas religiosas do catolicismo popular - entre elas a de Santos Reis, no bairro do mesmo nome, a de São Sebastião, a das Santas Missões Populares e a festa da padroeira Nossa Senhora de Fátima. Esta, com extensa programação religiosa e cultural⁵¹, tem sido alvo privilegiado para a Igreja Católica arrebanhar seus fiéis. Segundo o pároco Padre Murilo,

do ponto de vista religioso, a festa é uma boa ocasião para intensificar a participação dos fiéis na vida paroquial e dar continuidade ao processo de evangelização e, do ponto de vista cultural, é uma forma de reunir moradores e

⁵⁰ Segundo dados do IBGE, Parnamirim possui uma população de 124.690 habitantes, com um total de 109.139 na área urbana e 15.551 na rural, caracterizando-se assim com uma população eminentemente urbana cuja distribuição espacial dos habitantes reflete as suas condições sociais no âmbito das relações econômicas. Devido a sua localização (eixo BR 101) e proximidade com a cidade de Natal, visualiza-se um processo de urbanização com ocupação predominantemente residencial.

⁵¹ Entre as atividades culturais, encontram-se as festas juninas, com maior repercussão para a Festa da Espiga e a Festa do Sabugo, última festa do período junino. Outro evento típico é a Festa do Boi, realizada anualmente no Parque de Exposições Aristófanes Fernandes juntamente com as tradicionais Vaquejadas.

principalmente os artistas da terra no sentido de criar uma identidade cultural para a cidade.

Por isso, investe-se em barracas decoradas com cordões azuis e brancos, como forma de resgatar a tradição pastoril, e em shows artísticos com bandas musicais de Parnamirim, Natal e grupos folclóricos do Estado.

Para compreender a atuação da Igreja Católica hoje na cidade de Parnamirim, faz-se necessário resgatar, ainda que de forma sucinta, as origens de seu passado e sua relação com a comunidade de fiéis. Para isso, alguns aspectos devem ser retomados. O primeiro relaciona-se à presença dos protestantes durante o período de implantação da Base Aérea e o processo de conversão entre os migrantes, geralmente da zona rural, que vinham em busca de trabalho. Segundo informações de moradores mais antigos, *uma das condições para se trabalhar na Base era ser protestante.*

Tais informações têm por base a presença do engenheiro e pastor Carlos Matheus que, servindo na Base Aérea, possuía poder de decisão e, conseqüentemente, influenciava no processo de conversão. O segundo aspecto, de certa forma relacionado ao primeiro, diz respeito ao fato de que, antes da cidade tornar-se município de Parnamirim, a Igreja Católica passou a ser paróquia. Como atesta o Pe. Murilo, *a Igreja Católica acordou cedo aqui em Parnamirim, pois, face ao crescimento dos protestantes, a Diocese de Natal, em 1952, tomou a decisão de que a igreja de Parnamirim deveria elevar-se à categoria de paróquia.*

Elegendo como primeiro pároco o Pe. João de Aquino, também capelão da Base Aérea, iniciou-se um trabalho religioso de cunho assistencial e educacional, a exemplo da criação do colégio Augusto Severo⁵², como parte da campanha de educandários gratuitos, iniciada por Dom Eugênio, na cidade de Natal. Todavia, durante esse percurso, houve alguns contratemplos

⁵² Documentos oficiais da igreja atestam que este estabelecimento deveria ter sido denominado "Colégio Nossa Senhora de Fátima" mas, em respeito aos protestantes que aqui se encontravam, colocou-se o nome de Augusto Severo.

- a saída do Pe. Aquino, por motivo de saúde, a conseqüente perda do colégio por parte da paróquia e a interrupção dos seus trabalhos. Analisando a situação desse período, o atual pároco Pe. Murilo

acredita que, no período entre a passagem do Pe. Aquino e o seu sucessor Pe. Geraldo Almeida⁵³, os padres que assumiram de forma interina não tiveram habilidade suficiente para dar continuidade aos trabalhos da paróquia, haja vista que nessa época não se tinha exclusividade do padre em Parnamirim, o que pode ter sido visto como uma das causas de dispersão dos católicos. Lembramos que, neste momento em que a Igreja Católica vai se fragilizando, os protestantes foram se fortificando, criando cada vez mais estruturas, principalmente do ponto de vista institucional.

O considerável período de 1972 a 1998, administrado pelo pároco Pe. Alcides, também capelão militar, foi marcado por um estilo rígido e conservador. Relatos de pais católicos que possuem filhos convertidos às igrejas protestantes evidenciaram que, nessa época, ainda recente, seus filhos não participavam das atividades da igreja e tampouco iam às missas, pois não se sentiam motivados. O que muitas vezes justifica a conversão de muitos fiéis para as igrejas evangélicas, principalmente para a Igreja Batista, é o fato de que o pastor Wilson, enfatizando o lado musical, congregava os jovens de forma mais dinâmica. Paulo, convertido há dez anos, diz ter saído da católica por não se afinar com as idéias do padre e, através do grupo musical da Igreja Batista, pôde encontrar seu verdadeiro lado espiritual. Mesmo entre os jovens não convertidos, é unânime a idéia de que, apesar de ser uma boa pessoa, o Pe. Alcides não congregava os fiéis. Segundo Éliton, membro da pastoral da juventude,

na época do Pe. Alcides, não havia apoio para nada. Os trabalhos de assistência às comunidades pobres eram dirigidos pelas irmãs da Congregação do Amor Divino que tomavam a iniciativa, porque ele não incentivava as pastorais, alegando que 'pobres sempre existirão'. Um outro

⁵³ Sobre a gestão do pároco Pe Geraldo Almeida, praticamente não se tem registro e pouco se sabe sobre os seus trabalhos nesta comunidade.

dado é que a presença do padre só se fazia através das celebrações: missa, casamento, batizado etc. Por ser muito rígido, tinha atitudes grosseiras que expulsavam os fiéis da igreja. Me lembro que quando as pessoas ficavam na porta da igreja para assistir à missa ele dizia em voz alta: 'ou entra ou sai para namorar na praça'. As mulheres não podiam ir com vestido de alça que logo perguntava se não haviam esquecido a roupa em casa. E assim vários exemplos mostram por que a Igreja Católica antes não congregava os fiéis. Isto sem levar em conta que as missas eram celebradas só na matriz, o que dificultava a participação das pessoas que moravam nos bairros distantes.

Note-se aqui a presença de uma igreja conservadora em regime de cristandade, que separava o clero dos fiéis e, acima de tudo, marcada por elementos de uma moral cristã tradicional que envolve relações de poder e dominação. Apesar de as freiras manifestarem os seus ideais de caridade, expressos nas comunidades carentes, elas não possuem a mesma representatividade que os padres. As condições de sua "autonomia" para exercerem um trabalho pastoral em nível espiritual e assistencial não eram dadas, nem pelos setores mais pobres da população, nem pelos seus limites em relação ao poder do pároco. Como os fiéis, elas são consumidoras de bens simbólicos e muitas vezes carentes de recursos e legitimidade para exercerem determinados tipos de trabalhos assistenciais.

Neste momento, faz-se mister registrar que a necessidade de as freiras da Congregação Amor Divino assumirem algumas atividades de cunho assistencial e religioso surge como uma faca de dois gumes. Divergindo em seus métodos de trabalho, freiras e padre pouco se entendiam, marcando, com isso, uma divisão entre os fiéis seguidores da orientação das freiras e aqueles seguidores da orientação do padre. Conseqüentemente, são desencadeados conflitos e insatisfações dentro da própria comunidade católica. Tal situação abre brechas para um duplo esvaziamento - o dos fiéis em busca de outras paróquias, principalmente em Natal, ou recolhidos em suas residências, e o dos fiéis convertidos ao protestantismo. Lembramos aqui que o campo religioso católico - enquanto campo de conflito e oposições e alianças - aparece marcado por ambigüidades que muitas vezes impedem associações entre

aqueles que assumem papéis de dominantes e os que assumem papéis de dominados, dentro da própria hierarquia eclesial.

É nesse contexto, e por ocasião da aposentadoria do Pe. Alcides, que a Diocese de Natal muda radicalmente de posicionamento, elegendo como pároco o Pe. Murilo. Este, bem mais jovem que seu antecessor e tendo participado do movimento da Teologia da Libertação, representa a nova face da Igreja Católica em Parnamirim, introduzindo mudanças tanto na forma de celebrações litúrgicas quanto na parte burocrática e administrativa da paróquia. No momento em que a Igreja Católica é dizimada pela concorrência das igrejas pentecostais, é natural que lance mão de estratégias para arrebanhar seus fiéis de forma mais participativa e dinâmica.

Hoje, com a administração do Pe. Murilo, os fiéis, engajados em atividades pastorais, distribuídas em trinta e três comunidades, prestam serviços assistenciais e participam dos rituais e festividades. Suas celebrações são marcadas tanto por orações quanto por uma reflexão dos acontecimentos sociopolíticos do momento. O que podemos constatar, através da manchete contida no jornal⁵⁴ - “padre natalense chama FHC de ‘marionete das multinacionais’”, em alusão a uma celebração que reunia representantes do Movimento dos Sem-Terra, após invasão ao prédio da prefeitura de Natal. O padre lembrou que Fernando Henrique Cardoso, em seu primeiro mandato, prometeu assentar 300 mil famílias, mas na realidade jogou 450 mil para fora da terra, acrescentando que “o papel da igreja é acompanhar e orientar os trabalhadores”.

Investindo nos trabalhos das pastorais, na festa da padroeira e no Movimento das Santas Missões Populares, introduzida por ele no ano de 2001, Pe. Murilo afirma ter conseguido trazer muitos fiéis desmotivados. De acordo com o pároco,

⁵⁴O *Jornal de Hoje*, Natal – Rio Grande do Norte, sábado/domingo, 17 e 8 de abril de 1999.

hoje as celebrações religiosas possuem grande expressividade e reúnem uma boa parte da população. Os trabalhos das pastorais realizados nos bairros centrais e periféricos, a festa da padroeira e realização das Santas Missões Populares têm reunido, cada vez mais, os católicos de Parnamirim que se encontravam dispersos.

A tentativa de construir uma igreja que concilie tanto o lado espiritual quanto o social e político, com base nos princípios da Teologia da Libertação, exige habilidade. O Pe. Murilo enfrenta alguns problemas não só em relação à própria comunidade, acomodada ao estilo anterior, como também em relação à linha adotada pela Diocese de Natal, ainda muito conservadora, segundo ele *a formação teológica dada em Natal é muito romana, o que leva a não considerar uma igreja mais povo de Deus, uma igreja mais de Base.*

Nesse sentido, a sua estratégia encontra-se tanto nos trabalhos pastorais de cunho social⁵⁵, quanto na maneira dinâmica de celebrar, cuja tônica, diferente dos moldes dos carismáticos, se volta para o processo evangelizador e conscientizador da realidade sociocultural e política.

Como era de se esperar, o Movimento de Renovação Carismática, na contramão do seu fluxo de crescimento visível nas demais cidades brasileiras, em Parnamirim vem perdendo cada vez mais espaço. Em que pese as diferenças entre a atuação dos carismáticos e a linha de ação pastoral adotada por esse pároco, acreditamos que não se trata de uma disputa ou cisão dentro da própria igreja, mas de diferentes pontos de vista interpretativos e metodológicos. Para o Pe. Murilo, *do ponto de vista da expressão acho que os carismáticos estão corretos, do ponto de vista teológico são uma lástima e do ponto de vista pastoral deixam muito a desejar.*

O que não quer dizer que não haja adesão a esse movimento no interior da comunidade católica de Parnamirim, onde muitos adeptos se reúnem nas suas residências e nos espaços da paróquia e outros se deslocam para a cidade de Natal.

⁵⁵ Entre as atividades pastorais destacam-se os Encontros de Casais em Cristo (ECC), os grupos de estudos bíblicos, CEBI e Apostolado da Oração.

A presença de diferentes instituições religiosas em um mesmo espaço geográfico, a praça, indica como o campo religioso da cidade de Parnamirim é dinâmico em relação à oferta de bens simbólicos. Com a matriz Nossa Senhora de Fátima, localizada no centro da praça principal da cidade, “coincidentemente” vizinha da sede da Assembléia de Deus, esquina com a Primeira Igreja Batista e bem próxima da Igreja Batista Regular, podemos dizer que diferentes instituições religiosas - Católica, Protestante e Pentecostal - disputam estratégias para arrebanhar os fiéis. Sendo um espaço de grande circulação, podemos dizer que as festividades religiosas do catolicismo popular dão visibilidade ao local sem, entretanto, obscurecer a presença das religiões protestantes e evangélicas. Não se pode deixar de considerar que o *ethos* festivo do catolicismo tradicional não só funde as fronteiras entre o sagrado e profano, como também evidencia a mediação entre o público e o privado, “para além ou aquém das vicissitudes das instituições que as moldaram originalmente, e talvez, inclusive, da inexorável lógica do ‘mercado dos bens de salvação’⁵⁶ (Montes, 1998)

Quanto às tradições religiosas de origem africana, estas possuem menor representatividade não só em relação a outras religiões, mas também em relação aos outros estados nordestinos. Oriundos do mundo da escravidão, o ambiente canavieiro facilitou a propagação dos cultos afro-brasileiros, não ocorrendo o mesmo nas fazendas de gado, onde o número de escravos era reduzido e disperso. Tendo como pilares de sua economia o setor agropecuário e algodoeiro, o Estado do Rio Grande do Norte obteve pouca expressividade na zona canavieira. O que não quer dizer que descendentes de escravos, ou não, praticassem, às escondidas, o catimbó, a macumba ou outro tipo de prática afro-brasileira⁵⁷. Esse tipo de religiosidade só surgirá

⁵⁶ Montes, Maria Lúcia. “As figuras do sagrado: entre o público e o privado” In *História da Vida Privada no Brasil: contraste da intimidade*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

⁵⁷ A respeito da presença de cultos afro-brasileiros no estado do Rio Grande do Norte, consultar Cascudo (1978), Camargo (1961), entre outras bibliografias existentes. Convém destacar que atuais pesquisas, a exemplo de Assunção (1999), registram o Culto da Jurema como um “conjunto de crenças e práticas religiosas da tradição indígena, vividos através de

com visibilidade após a década de 1950, trazida dos estados do Rio de Janeiro, Bahia e Pernambuco. Como podemos constatar na fala da mãe-de-santo Lúcia, proprietária de um dos primeiros Terreiros de Candomblé em Parnamirim:

Até 1956, no estado do Rio Grande do Norte não existia o culto aos Orixás. Só se cultuava a mestria que, na verdade, eram todos de umbanda. Nos anos 70, o Pai Leó veio de Recife para Natal e abriu uma casa, permanecendo por alguns anos, depois foi para Macaíba, divisa com Parnamirim. Mas foi o tempo suficiente para deixar as pessoas interessadas no caminho do santo, mais esclarecidas, raspadas e borizadas.(...) O pai Léo veio, deixou o axé e a folha ficou. (...) Nasci dentro de uma família de espírita, meus pais eram juremeiros, daí me incluir dentro da umbanda desde cedo. Em Parnamirim, só havia umbandistas, como Luís Pena Verde, D. Elita, Maria Cobra Verde, que foi minha mãe-pequena por muitos anos. Somente em 1985, após alguns anos de preparação e busca do meu Orixá abri a primeira casa de Candomblé(mesmo) aqui em Parnamirim.

Como se pode observar, o parentesco religioso nos cultos afro-brasileiros desempenha um papel importante nas relações sociais e mantém-se como força dinâmica e restauradora de certas tramas parentais só identificáveis pela intermediação do culto à ancestralidade. Reproduzindo o que ocorreu durante os anos de 1960, nas cidades industrializadas do sudeste - momento em que o candomblé começa a ser introduzido no território da umbanda, impelindo umbandistas a abandonarem seus ritos para se estabelecerem como pais e mães-de-santo de candomblé (Prandi, 1996) - nos anos de 1980, face à especificidade do contexto local (acima mencionado) e às condições favoráveis para a criação do candomblé, a mãe-de-santo Lúcia funda o seu terreiro, contribuindo, de certa forma, para ampliar e diversificar o campo religioso em Parnamirim.

um processo secular de trocas e transformações culturais difundida na religiosidade nordestina, principalmente no universo religioso da umbanda" ASSUNÇÃO (1999: 6). Tese de Doutorado, PUC, São Paulo.

Entre as religiões espiritualistas, encontra-se também o Espiritismo Kadercista. De acordo com o Sr. Nestor, um dos primeiros fundadores dos Centros Espíritas Kardecistas em Parnamirim, desde a época da Segunda Guerra, já existiam as chamadas religiões afro-brasileiras, que realizavam suas práticas às escondidas. Contudo, havia um outro grupo, do qual ele fazia parte que, semanalmente, se reunia para discutir a doutrina espiritualista de Alan Kardec. Porém, segundo ele, tanto os católicos quanto os protestantes, com suas igrejas instaladas na cidade, confundiam as duas práticas religiosas, sendo estas atividades alvo de muitas críticas:

Acontece que aqui tinham outras pessoas que praticavam o espiritismo, aí reunimos e analisamos o porquê da proibição do espiritismo em Parnamirim. Os macumbeiros e catimbozeiros diziam-se ser espíritas e praticavam a umbanda, porém eles não conheciam os seus fundamentos e faziam uma mistura de tudo. Então decidi organizar um verdadeiro centro espírita(...). Foi na época da guerra, quando frades e pastores chegavam com os microfones falando mal dos espíritas. Até que chegou, para servir na Base Aérea, o Tenente Manssu, adepto da doutrina espírita. Nos unimos e fundamos o primeiro centro espírita denominado Adolfo Campelo em homenagem ao grande mestre espírita baiano.

Esse depoimento confirma as análises do espiritismo no Brasil realizadas por diversos pesquisadores da religião, particularmente Negrão, que evidencia a diferença entre o “alto” e o “baixo” Espiritismo. Para o referido autor, o “alto” Espiritismo corresponderia

à religião protegida pelo Estado, culto semelhante aos demais e livre, inspirado nos nobres princípios da caridade, envolvendo pessoas instruídas e de elevada condição social. (...) O ‘baixo’ Espiritismo seria a prática de ‘sortilégios’, de feitiçaria e curandeirismo enquadráveis no Código Penal, despido de moralidade e motivado por interesses escusos, envolvendo pessoas desclassificadas socialmente e ignorantes. Negrão (1996: 56).

Associando o surgimento do Kardecismo e Umbanda ao desenvolvimento urbano-industrial, pesquisadores como Roger Bastide (1967;1971) e Candido

Procópio F. de Camargo (1971) chamam atenção para a correspondência existente entre as camadas socioeconômicas e a variedade de seitas e de religiões encontradas no Brasil. Segundo os autores, o sucesso dessas religiões deve-se à sua capacidade de adaptar os indivíduos à nova ordem social emergente, às suas respectivas doutrinas ético-religiosas. Conforme Bastide, enquanto a Umbanda reúne indivíduos de classes inferiores, geralmente recém-chegados à cidade e provenientes do meio operário, o Kardecismo constitui-se de pessoas de classe média, que já ascenderam socialmente e que se encontram no meio urbano há uma ou duas gerações (Bastide, 1967: 19). Por sua vez, Camargo (1973) mostra que a separação social envolvendo a Umbanda e o Kardecismo é constituída por pólos extremos de um “continuum mediúnico” ou “continuum espírita”, entre os quais se localizam fórmulas combinatórias intermediárias, por um lado mais próximas de um dos pólos e, conseqüentemente, mais distanciadas de outro, mas formando sempre elos entre eles.

No que diz respeito à disseminação das igrejas protestantes em Parnamirim, podemos afirmar que essas encontraram terreno fértil não só com a emergência do fluxo migratório durante o período da Segunda Guerra, como também com a vinda de militares americanos e brasileiros de outros estados, principalmente do sul e do sudeste, que traziam consigo condutas religiosas do protestantismo. Por outro lado, não se pode deixar de considerar que, após a Segunda Guerra Mundial, surge no país a irrupção de um “protestantismo de massa” ou “protestantismo de conversão”. Esse se expandiu através dos grupos pentecostais, sobretudo aqueles possuidores de ajuda financeira advinda das igrejas norte-americanas, caso das igrejas pentecostais. Essas se alastram por todos os lugares, particularmente em Parnamirim, onde se concentra o maior número de evangélicos do Estado.

Lembramos que, dentre as instalações construídas pelos americanos na Base Aérea, se encontrava um galpão onde eram realizados cultos protestantes e católicos. Após a guerra, com a saída dos americanos e com a

transformação da Base Aérea Americana em Base Aérea de Natal, o local passou por algumas adaptações, transformando-se em Capela Nossa Senhora do Loreto, administrada por capelães militares.

Embora desde o final do século XIX se registrasse a presença de missionários protestantes no Rio Grande do Norte, na verdade, o protestantismo só chegou a se firmar em Parnamirim a partir da instalação da Primeira Igreja Batista e de outras ramificações do protestantismo, como os metodistas e as congregações tradicionais do chamado “protestantismo histórico”, gradativamente ganhando adeptos de vários segmentos sociais.

Conforme documentos oficiais, após os anos de 1930, chegaram as primeiras igrejas evangélicas, como a Congregação Cristã do Brasil - administrada pelo Anceão Raimundo D. Torres, hoje com três casas de orações nos principais bairros - e a Igreja Evangélica Assembléia de Deus. Esta, criada em 1939 pelo missionário Otávio G. Castro, possui atualmente vinte congregações espalhadas por quase todos os bairros de Parnamirim, garantindo visibilidade e destacando-se entre as denominações pentecostais. Para o atual pastor Elinaldo Renovato de Lima,

A Assembléia de Deus em Parnamirim é uma Igreja vitoriosa! O compromisso com a evangelização tem sido elevado a efeito, através de um trabalho denodado, atualmente denominado 'Missão Parnamirim'. Nas congregações, estão homens e mulheres dedicados, num trabalho voluntário para a Obra do Senhor; no interior, estão os obreiros igualmente denodados, lutando pela causa do evangelho.

Na verdade, o crescimento dos evangélicos da Assembléia de Deus é notável em Parnamirim. Seu âmbito de influência repercute nos diversos setores da sociedade, principalmente em relação à Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) que, mesmo com grande projeção no campo religioso local, agrega mais os adeptos dos segmentos sociais menos favorecidos.

É nesse começo de expansão das igrejas evangélicas que se encontra a Primeira Igreja Batista em Parnamirim, fundada em 1948 pelo então pastor e

engenheiro da Base Aérea Dr. Carlos Mateus. Paralelamente às suas atividades, ele dedicou-se ao trabalho de difusão da Bíblia, tornado-se um grande propagador da doutrina protestante nesta cidade. Atualmente, há quatro igrejas e seis congregações instaladas em diferentes bairros. Em alusão a esses seus trabalhos de evangelização, o atual pastor José Loidimar lembra que:

ao longo de sua trajetória, a Igreja Batista de Parnamiri contou com muitos membros, que sustentaram missionários e tornaram-se exemplos de vida para nossos jovens que hoje têm em mãos o dever e o prazer de trabalhar na Igreja para que esta continue sendo uma benção para a cidade de Parnamirim.

É nesse contexto favorável que outras instituições evangélicas foram se constituindo. Por exemplo, a Igreja Batista Regular, dissidente da Primeira Batista, a Igreja de Cristo, a Presbiteriana, a Metodista e as diversas denominações pentecostais que crescem e se reproduzem como células. Não há dúvidas de que este cenário é mais um reflexo do que vem ocorrendo nas sociedades latino-americanas, particularmente na brasileira, nos últimos vinte anos. Para Ricardo Mariano (1995), pesquisador do evangelismo no Brasil, a taxa de crescimento dos pentecostais aproxima-se de quase um milhão de adeptos a cada ano. Vale salientar que no início o rebanho era recrutado nas periferias entre os mais pobres. Hoje, misturam *glamour* e *gospel*. E a Igreja Renascer em Cristo, entre outras, vem reunindo adeptos de poder aquisitivo mais elevado.

Em um preliminar levantamento sobre instalação das congregações evangélicas na cidade de Parnamirim, o pastor Joacy de Moraes Lopes, da Igreja Batista Nacional, contabilizou, em 2002, aproximadamente quarenta Igrejas Evangélicas, incluindo as do Protestantismo Histórico, Pentecostais e neo-pentecostais.

o grande número de evangélicos em Parnamirim é resultado de um trabalho de muitos anos, que vem desde a criação da cidade com a chegada dos protestantes Batistas e da Assembléia de Deus. Estes pastores, realizando um trabalho com grande desempenho, souberam divulgar a verdadeira fé em Cristo, aumentando o seu rebanho

Face à historicidade do local, acreditamos que a propensão dessa cidade em abrigar um grande número de evangélicos encontrou sustentáculo nos dois acontecimentos acima mencionados: o primeiro relaciona-se à presença dos militares americanos por ocasião da Segunda Guerra e o segundo, ao processo de industrialização ocorrido a partir dos anos 1970⁵⁸. Além desses dois fatores, acrescentamos ainda os meios de comunicação (rádio e televisão) como mais um instrumento que tem contribuído para o crescimento dos evangélicos nesta cidade. Como confirma a fala de D. Dilma, convertida na Igreja Universal do Reino de Deus há dez anos.

...eu estava passando por alguns problemas, tinha muita insônia e passava a madrugada acordada. Um dia assistindo o programa "O despertar da Fé", da Igreja Universa, me interessei pelas palavras do pastor e pelos testemunhos que as pessoas davam. Aí então, surgiu aquela esperança, aí a partir daquele dia, me tornei evangélica. Hoje tenho forças para superar os problemas.

Como se sabe, vivemos na era da informação, e as religiões, especialmente cristãs, utilizam-se dos meios que a tecnologia moderna lhe oferece para se integrar à cultura da imagem, da televisão e dos megaeventos. De acordo com Oro (1996) o acesso à mídia se reveste de

⁵⁸ No que tange a presença do protestantismo histórico, destacam-se a Primeira Igreja Batista, Igreja Batista Regular; a Presbiteriana e a Metodista. Entre as de maiores visibilidades encontram-se a Assembléia de Deus; Universal do Reino de Deus; Congregação Cristã do Brasil; Igreja do Nazareno; Comunidade Evangélica Bara; Igreja Evangélica Congregacional; Igreja do Evangelho Quadrangular; Igreja Deus é Amor; Testemunhas de Jeová; Adventistas do Sétimo Dia; Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias (mórmons); Casa da Benção, Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra; Associação Missionária Evangélica Maranata; Igreja Evangélica Vitória Cristã. Tais instituições religiosas, somando-se às sucessivas divisões do protestantismo que eclodem em ritmo acelerado, vêm nutrir o pluralismo religioso da cidade de Parnamirim, acentuando o movimento de filiação, desfiliação e conversão religiosa.

múltiplos significados tanto para os fiéis como para os pregadores dessas igrejas. Dentre os significados o autor destaca para o significado econômico (demanda de oferta para enfrentar as despesas dos programas rádio-televisivos), o significado proselitista (programas que visam atrair pessoas para os templos e convertê-las) e o significado legitimador (confere um prestígio especial às igrejas que veiculam programas no rádio e especialmente na televisão, garantindo um status de igrejas modernas e adaptadas ao seu tempo).

Pelo exposto acima, admite-se com Max Weber que a urbanização introduz uma modificação nas religiões. Se, por um lado, o desenvolvimento das sociedades está diretamente ligado à elaboração do discurso religioso na medida em que cresce o corpo de especialista, por outro, o protestantismo sempre foi uma religião urbana. Ela surge na cidade e desenvolve-se dentro do processo de industrialização, onde os princípios elaborados se juntam às características da religião urbana, construídas por especialistas. Aqui essas idéias se coadunam, pois Parnamirim é uma cidade que desde a sua origem se caracteriza por um perfil urbano.

Admitindo-se as principais características do espírito do capitalismo colocadas por Max Weber - a convicção de que o trabalho possui um valor em si mesmo e que não é somente um meio para satisfação das necessidades materiais, a certeza de que os julgamentos econômicos devem ser baseados sob critérios puramente racionais e o desprezo em relação à satisfação pessoal -, ratifica-se a tese da ética protestante, não por criar o capitalismo, mas por fornecer condições que facilitaram o seu desenvolvimento. É preciso reconhecer que o fenômeno pentecostalismo eclode, em quase todas as regiões do país, a partir da década de 1970, e se distancia cada vez mais dos princípios éticos colocados na Reforma. As Igrejas Pentecostais, apesar de genealogicamente protestantes, contradizem a ética ascética e de

poupança colocada no protestantismo histórico analisado por Weber⁵⁹, para se centralizarem na teologia da prosperidade e enfatizarem a guerra espiritual. A obtenção dos “dons do Espírito Santo”, além de possibilitar uma expressão imediata e emocional da fé através da valorização individual, permite aos adeptos a reintegração social e a reestruturação de suas identidades individuais e coletivas. Associa-se a isso o fluxo migratório do homem do campo e sua propensão em aderir ao proselitismo dos pastores às “curas divinas”, carro chefe da teologia pentecostal⁶⁰.

Sendo a coabitação de pessoas pertencentes a diferentes confissões religiosas uma das características que figura no desenvolvimento das cidades, é preciso levar em conta que a forte concentração urbana em Parnamirim tem provocado não só a ampliação e diversificação do campo religioso, mas também mudanças na fisionomia da comunidade, outrora mais tradicional. Nesse sentido, faz-se mister reconhecer que os elementos formadores da cultura, considerados tradicionais ou arcaicos, encontram-se impregnados nos comportamentos e na visão de mundo da população. Referimos-nos aqui a Ferdinand Tönnies para quem a emergência das relações instrumentais nem sempre destrói as relações do tipo comunitário próprias das sociedades pré-industriais⁶¹.

⁵⁹ Na *Ética protestante e o espírito do capitalismo*, analisa o tipo de conduta religiosa puritana e de como ela contribui para o desenvolvimento do capitalismo. Weber identifica quatro segmentos desse tipo de protestantismo: o Calvinismo, o Pietismo, o Metodismo e as seitas Batistas. O que tem em comum é o sentimento de serem eles o “povo eleito” de Deus, para em seu nome conquistar o mundo e viverem a santificação da vida cotidiana.

⁶⁰ Diferentes perspectivas abordam o fenômeno da urbanização à expansão do pentecostalismo no Brasil. Willems (1967) e Souza (1969) recorrem a noção de anomia e privação das camadas pobres e migrantes que, desarraigadas de suas formas tradicionais de vida, buscam novas formas de socialização. Waldo Cesar (1974) reforça as adesões através das insatisfações de ordem moral e intelectual presentes não apenas nas camadas populares mais sobretudo nas camadas médias. Rubem Alves (1974) relaciona a opção mística ao sentimento de impotência diante da modernidade. Mendonça (1984) analisa como uma reação “antiintelectualista” às religiões tradicionais, cujo discurso teológico marginalizaria os fiéis em reação ao sagrado. Tanto Camargo (1973) como Mariz (1994) relacionam a grande adesão ao pentecostalismo em função da ética e doutrina dessas religiões.

⁶¹ Após ter resumido as diferentes etapas que representam por um lado a comunidade e por outro a sociedade, F.Tönnies, observou que o desenvolvimento da comunidade é uma aproximação progressiva acerca da sociedade, uma vez que a força da comunidade, embora

Tomando como referência empírica algumas famílias da cidade de Parnamirim, buscamos compreender como múltiplas práticas religiosas, exercidas no interior de uma família, passam por um processo de negociação fomentada por mudanças comportamentais, passíveis de gerar impactos na solidariedade familiar. Lembramos aqui que as noções de “solidariedade mecânica” e de “solidariedade orgânica,” elaboradas por Durkheim e mais tarde retomadas por T. Parsons, trazem à tona a dinâmica das relações familiares.

Segundo Parsons, a urbanização e industrialização teriam dissolvido as amplas relações de parentesco e reduzido o grupo doméstico a uma forma nuclear, comportando um só membro economicamente ativo.⁶² Em outras palavras, a civilização industrial teria um efeito dissolvente sobre as relações familiares. Aplicada à classe média norte-americana, a teoria parsoniana ganhou sustentação nos trabalhos de Goode (1969) que constatou a emergência do padrão de família nuclear onde quer que as “forças sociais da industrialização e urbanização” se manifestem. Apesar dessa abordagem ter grandes repercussões no campo das Ciências Sociais, nos últimos 30 anos recebeu inúmeras críticas não apenas das diversas produções européias⁶³, as quais sublinham a existência ininterrupta das relações e de trocas de afetividade e solidariedade no seio da grande família, compreendida na população urbana⁶⁴, como também no Brasil, onde um certo número de

diminua, se mantém na sociedade, ficando sempre a realidade da vida social”. TONNIES, Ferdinand, “Comunidades e Sociedade como Entidades Típicos Ideais”. In FERNANDES, Florestan, *Comunidade e Sociedade*. São Paulo, Cia Ed. Nac/ EDUSP, 1973.

⁶² Cf. SEGALIN, M. *Sociologie de la famille*. Colin, e. Ed. 1993, p.9.

⁶³ Nos anos de 1950, T. Parsons introduziu o debate sobre o rompimento das relações familiares como uma necessidade funcional das sociedades modernas atreladas ao modelo de produção capitalista. Entretanto, os críticos de Parsons vão demonstrar que este afrouxamento das relações familiares não teria fundamento. A proximidade geográfica das moradias, frequência de visitas e relações de serviços entre pais e filhos, mães e filhas atestam a solidez das relações. Efetuadas na Inglaterra, França e Bélgica, estas pesquisas são amplamente conhecidas. Diversos autores europeus têm pesquisado a questão das relações familiares contemporâneas. Citamos aqui os trabalhos de André Michel (1978), F. Singly; M. Segalem; C.Attias-Donfut; L. Roussel entre outros.

⁶⁴ C.Attias-Donfut, Solidarités et entraides entre générations, In *La famille en question*. Ed. Syrios, 1996: 170.

pesquisadores relutam em aceitar essa tese, demonstrando a diversidade das estruturas e formas de organização familiares. Pesquisas como a de Fukui (1970), Bruschini (1986), Salém (1980), entre outras, mostram, no seio das sociedades urbanas contemporâneas, a permanência e extensão da rede de parentesco e de práticas intercambiáveis entre os membros das famílias. Utilizando critérios diversos, os debates atuais buscam apreender diferentes tipos de organização e funcionamento de estruturas familiares, enfatizando a impossibilidade de erigir um modelo único e universal de família.

É, pois, no encontro entre a religião de origem e novas adesões que se colocam em jogo os valores construídos no processo de socialização familiar. Em um país como o Brasil, e particularmente no Nordeste brasileiro, onde a religião ainda é eixo formador de condutas morais e éticas, é que os processos de negociações, tecidos no âmbito das relações intrafamiliares, podem adquirir diferentes conotações. Nesse sentido, colocar em evidência os vínculos afetivos presentes nas relações familiares de solidariedade (pais, irmãos, tios, avós) permite-nos compreender como as trajetórias religiosas passam por um processo, muitas vezes lento e silencioso, feito de rupturas, transições e permanências. É com base nas especificidades e diversidades das ações que buscamos constatar como experiências religiosas, tecidas por laços de afetividade, vão sendo redefinidas e negociadas no cotidiano familiar. O relato de Dalva, professora e mãe de família aposentada, envolvida em atividades religiosas, confirma a nossa constatação :

Sempre trabalhei fora de casa, cuidei dos meus filhos e fui muito dedicada à vida religiosa. Atualmente sou catequista, coordenadora da pastoral da criança e da família e participante do CEBI (Centro de Estudos Bíblicos). Mas, é preciso saber conciliar tudo isso. Ser mãe, mulher e religiosa é uma tarefa que exige paciência e compreensão de todos.

São as estratégias de conciliação, elaboradas por essa mãe e tantas outras em situações semelhantes, que vêm acarretando transformações no âmbito familiar. Graças aos diferentes papéis exercidos, elas conquistaram

uma autonomia que amplia seu círculo de relações, rompe com o confinamento do meio familiar e permite o acesso a outras esferas de socialização.

Assim, o discurso sobre o sagrado, o individualismo e a “abertura para o exterior”, no momento em que se “abraça” uma religião, aparece não apenas como afirmação identitária, mas também como indicador de mudanças nas relações intrafamiliares. Citemos o exemplo de uma senhora católica praticante que, ao iniciar-se no grupo de Renovação Carismática e intensificar suas atividades sócio-religiosas, sentiu necessidade de compatibilizá-las com as atividades do lar, antes realizadas de acordo com os padrões familiares tradicionais, que considera a mulher o centro das atividades domésticas. Paradoxalmente, o engajamento religioso possibilita um comportamento emancipatório não só em relação à família, como também em relação à sua autonomia e liberdade. Em outras palavras, a adesão a uma prática religiosa, ainda que tradicional, pode ser vista como inovadora em relação ao papel que a mulher ocupa tanto na sociedade quanto na vida familiar. Suas conquistas, sua participação em obras caritativas, em grupos associativos, etc expressam a construção de sentido em relação aos valores sociais e individuais adquiridos. O deslocamento do interior da família para o espaço público e vice-versa implica uma afirmação e construção de uma nova identidade, vista aqui como um princípio unificador e singularizador.

Progressiva e eficaz, a esfera familiar vai lentamente sendo modificada e contestada em suas características essenciais, não apenas através da instalação de um modelo mais negociado e equilibrado em relação à definição de papéis sexuais, como também pelo surgimento de novas formas de comunicação que, sutilmente, delineiam a dinâmica das relações intrafamiliares. Seja qual for o grau de religiosidade, a família constitui um lugar privilegiado onde os indivíduos podem, por uma relativa autonomia, construir sua identidade pessoal. No mundo atual, onde o valor de referência

está em si mesmo, a família conserva sua função de ajudar cada um a se construir como pessoa autônoma. Contudo, revela suas contradições internas entre independência e dependência, entre indivíduo e grupo. De acordo com F. de Singly (1993: 91-93), as relações de dependência são às vezes necessárias e recusadas. Essa oscilação entre a necessidade de relações de interdependência e a negação dessa necessidade cria uma tensão no seio das famílias contemporâneas. Tais tensões tanto podem atenuar-se ao longo do tempo quanto se cristalizar em forma de conflitos. É nesse sentido que as liberdades religiosas devem ser vistas como liberdade de comunicação, pois se abrem como possibilidades de mudanças, de debates, de discussões, alimentadas pelas controvérsias dos diferentes valores ético-religiosos. Compreender a pluralidade da lógica moral, segundo diferentes práticas religiosas, no momento em que os fiéis discutem e avaliam questões da esfera “macro social” presente na esfera “micro familiar”, ajuda-nos a perceber tanto os “elementos de negociações” possíveis de neutralizar, ou não, os conflitos, quanto os “elementos de resistências”, representados pelos valores tradicionais.

CAPÍTULO II

Configurações sociais e identidades religiosas.

A construção de diferentes identidades religiosas passa pela compreensão da formação social e da situação específica do campo religioso. Configurado desde suas origens como um campo concorrencial, é natural que em Parnamirim as instituições religiosas, particularmente cristãs, utilizem-se tanto de estratégias que visem conciliar as diferenças religiosas, quanto de estratégias que privilegiem a singularidade da identidade religiosa.

Percebendo a preponderância das religiões católica e protestante na formação desse campo, optamos por um recorte temporal marcado por momentos significativos de atuação das respectivas religiões, no sentido de verificar como os valores religiosos norteadores de cada visão de mundo são capazes de gerar mudanças de comportamentos que vão influir na vida familiar. Para tanto, dividimos a formação desse campo em três fases: a inicial, com a formação dos grupos pentecostais, protestantes e católicos; a segunda, assinalada pelo crescimento das igrejas pentecostais e recuo da Igreja Católica e, finalmente, a terceira fase, configurada pela expansão dos novos movimentos pentecostais juntamente com a retomada da Igreja Católica no cenário religioso, cultural e político. Sem esquecer, no entanto, que durante esse processo outros movimentos religiosos - entidades espíritas, terreiros de candomblé e umbanda, entre outras manifestações religiosas - também se fizeram presentes na construção de identidades.

Embora não se tenha feito um levantamento exaustivo sobre essas três fases, os poucos documentos oficiais da história do município e, especificamente a pesquisa de campo com antigos moradores (pessoas que participam dos movimentos das igrejas, membros das famílias selecionadas e líderes religiosos das diversas instituições) permitiram-nos perceber como as

especificidades desse campo religioso influenciaram na formação de identidades religiosas vividas na esfera familiar.

Advertimos que a escolha desses três momentos se deve a razões de ordem metodológica, em que o recorte se impõe devido a algumas peculiaridades presentes no processo de formação desse campo. Ressalte-se, porém, que a escolha das religiões católica e protestante, juntamente com suas vertentes pentecostais e “neopentecostais”, não repousa apenas em seus antagonismos, mas na busca de salientar os traços característicos de cada uma - ao mesmo tempo em que alcançaram êxitos, também possuem percursos marcados por conflitos e disputas.

1. Os católicos

Compreendida entre finais da década de 1930 e início da de 70, a primeira fase configura-se pela formação das primeiras igrejas protestantes, pentecostais e católicas. Consolidados enquanto grupos de expressão religiosa, os evangélicos da Igreja Assembléia de Deus, fundada em 1939; da Primeira Igreja Batista, em 1949; e da Igreja Evangélica Batista Regular, fundada em 1952, apresentavam-se como uma ameaça à hegemonia da Igreja Católica. Porém, é na tentativa de confrontar e/ou inverter esse quadro que, em 1952, a Igreja Católica de Parnamirim é elevada à categoria de paróquia. Inaugura-se, assim, uma fase em que as fronteiras entre católicos e protestantes tornam-se cada vez mais nítidas. Sr. Nivaldo, antigo morador e atual coordenador do Setor Missionário I e II pertencente à paróquia N. S. de Fátima, lembra que, *naquela época, a rivalidade entre católicos e protestantes era algo semelhante à luta entre árabes e judeus*¹.

¹ Cf. Informações de Sr. Nivaldo Xavier Gomes, cedida ao documento elaborado pelo Setor Missionário I e II, da Paróquia Nossa Senhora de Fátima, “Resgatando a História de um Povo Católico: A igreja Matriz de Parnamirim” (agosto de 2002)

Tal comparação remete a uma vivência religiosa tensa, presente em uma população cada vez mais dividida. Depoimento como:

eu vivia entre a cruz e a espada, pois me criei dentro da Igreja Católica e quando abria a janela estava na frente da Assembléia de Deus, pouco mais adiante, estava a Igreja Batista,

registra um comportamento conflituoso e até mesmo de protesto entre os católicos que, naquela ocasião, não admitiam a presença marcante de outras instituições religiosas.

Em uma gestão entre os anos de 1952 a 1963, o pároco Pe. João Aquino, com seu “espírito dinâmico e empreendedor”, inaugura um período marcado por trabalhos de cunho social e religioso, deixando raízes em um terreno dominado, praticamente, por evangélicos. A fim de criar uma consciência de responsabilidade da inserção da família na vida da paróquia, esse padre realizou grandes mudanças na vida religiosa da comunidade - celebrações de missas três vezes por semana, além da tradicional missa dominical; a introdução ao ensino de catecismo; organização de associações como o Apostolado da Oração e Cruzada Eucarística; culto de devoção a Nossa Senhora; comunhão eucarística nos cinco primeiros sábados do mês; formulação de carnês de contribuição para as vocações sacerdotais (através dos quais os fiéis ajudavam na formação dos seminaristas mais carentes), entre outras celebrações e movimentos.

No âmbito do social, destacam-se a fundação do Colégio Augusto Severo; do Centro Social Nossa Senhora de Fátima; do Clube de Jovens Santa Maria Gorethe; do Clube de Mães Santa Mônica; do Clube Agrícola; e os trabalhos educacionais realizados em conjunto com o SAR (Serviço de Assistência Rural) e com as Escolas Radiofônicas de Natal. Essas lideradas por D. Eugênio Sales davam, por intermédio do Padre Aquino, assessoria aos líderes da paróquia.

Essas realizações, embora tivessem indiscutivelmente como mérito a capacidade empreendedora desse pároco, fazem parte de um período favorável de aliança entre a Igreja Católica e o Estado. Como é sabido, no período de 1930 a 60, houve uma preocupação muito grande por parte da Igreja em salvaguardar os interesses institucionais. É no auge do desenvolvimento capitalista, fundado em uma política econômica de associação e dependência em termos internacionais, que a Igreja Católica, após ter rompido com a oligarquia agrária, dá início a um movimento de aproximação com o novo bloco de poder, com intuito de não só incorporar-se à nova realidade como, também, de manter um certo grau de influência e ação na sociedade² (Richard, 1982; Bruneau, 1974).

Lembramos que, nessa fase de bom relacionamento entre Igreja e Governo, acontecimentos significativos, como o Movimento de Educação de Base (MEB) que se propõe realizar um vasto programa de educação no campo e acordos com o Estado que financia as rádios católicas, influenciaram no bom desempenho de sua administração. Efetivamente, estreitam-se as relações entre Paróquias e Dioceses. A pedido dos bispos, várias comunidades serão formadas e elevadas à categoria de paróquia - caso da Paróquia N. S. de Fátima em Parnamirim que, junto com a Diocese de Natal, passa a trabalhar no sentido de não apenas ampliar sua rede de ação, como também recuperar os fiéis identificados com as propostas dos pastores evangélicos. Documentos oficiais e relatos dos nossos entrevistados testemunham a habilidade do Pe. João Aquino que, em um curto espaço de tempo, conseguiu erguer uma igreja capaz de fazer frente às outras instituições religiosas ali encontradas. Um dos fatos marcantes em sua

² Conforme Pablo Richard, (1982, pg 149), "Se antes, na colaboração da Igreja com o Estado para a solução dos problemas sociais, a Igreja representava principalmente os interesses das classes dominantes em face do Estado, agora a Igreja defende as reformas do Estado perante as classes dominantes. A Igreja identificada com o projeto desenvolvimentista do Governo, começa a tomar suas distâncias com relação às oligarquias latifundiárias. A etapa populista anterior (1930-1955), tornando possível a reconciliação entre Igreja e Estado, criou a mediação necessária para que a Igreja passasse do conservantismo (1890-1930) ao desenvolvimentismo" (1956-1964).

estratégia de ação foi a campanha realizada em prol da construção da igreja matriz:

*lançou um carnê que controlava as contribuições mensais dos colaboradores, liderou caminhadas de casa em casa, inclusive nas casas dos evangélicos, pedindo a colaboração de todos.*³

É comum nas falas dos católicos dessa época a revelação de que *se não fosse a habilidade política do padre Aquino, hoje, com certeza, não haveria espaço para os católicos*. Sendo possível, portanto, confirmar a importância dos seus trabalhos e os efeitos de sua administração na constituição de um campo religioso católico para a cidade de Parnamirim. Na concepção de D. Nazaré, primeira catequista da cidade,

o Pe. Aquino foi uma benção para nós católicos, realizou muitos trabalhos na área social e espiritual.” Para se ter uma idéia da força política e influência exercida nos diversos setores sociais, o Sr Nivaldo lembra que “o Pe. Aquino era tão político que só aceitava construir a igreja matriz no centro da cidade. Parte do terreno onde hoje é matriz da igreja católica, pertencia ao Sr Otavio Gomes de Castro, (fundador da Assembléia de Deus) e sediava sua igreja. Mas, após muitas negociações, conseguiu realizar seu desejo.

Além dos trabalhos acima citados, um dos acontecimentos marcantes na memória dos moradores mais antigos foi o término da “festa de Micarande”, realizada anualmente no Clube Social Potiguar, nos sábados de aleluia. Justificando ser a Semana Santa um período de reflexões e orações, o padre não se conformava com aquele tipo de festa e, utilizando-se de uma

³ Conforme Flávio Pierucci, a Igreja Católica sempre lutou para que os estratos intelectuais superiores – aqueles que “pensam” as doutrinas oficiais da Igreja – não se afastassem dos inferiores – as “almas simples” que estão nas paróquias, liderando o grupo de fiéis. Entretanto, “os conflitos entre essas diferentes correntes são ‘resolvidos’, ou seja, contornados pela possibilidade de reinterpretarão múltipla do discurso oficial (estrategicamente ambíguo em seu estilo curial distanciado da vida) e, ao mesmo tempo, velados pelo compromisso formal – e ideológico – de apresentar uma Igreja Católica como ‘unidade’ institucional”; PIERUCCI, F., *Igreja: contradições e acomodação: ideologia do clero católico sobre a reprodução humana no Brasil*, s/d; p. 30.

de suas estratégias de ação, organizou um grupo de senhoras da igreja e da sociedade local para realizar eventos festivos no dia da festa, como um meio de retirar as moças que a freqüentavam. Segundo D. Nazaré,

aos poucos e com muito cuidado para não ferir a diretoria do clube, o padre João Aquino acabou com a festa e passou a dar assistência eclesiástica no clube como, por exemplo, a realização da Ceia do Natal, bênçãos durante as solenidades e outros eventos que fizeram com que o Potiguar ficasse de bem com a igreja.

Sintonizados em uma mesma linguagem, pároco e religiosas enfrentavam as resistências e oposições que surgiam. Apesar dos trabalhos realizados na área educacional e social, era uma igreja conservadora, com ênfase na hierarquia, na obediência, com um discurso voltado para a preservação da ordem social e para o fortalecimento institucional.

Precisamente através dos feitos desse padre podemos dizer que a Igreja Católica, durante essa primeira fase, mostra seu poder e passa a ocupar uma posição de destaque na comunidade. Entretanto, com a saída do Pe. Aquino e a chegada do seu sucessor, Pe. Geraldo, a igreja perde o seu dinamismo, tornando-se apagada no cenário social. De acordo com o Sr. Nivaldo,

o padre Geraldo era muito humilde e não se importava com grandes feitos. A igreja só não se acabou porque ele teve sorte de encontrar pessoas muito religiosas e dedicadas à igreja e que, de certa forma, o ajudaram.

Outros relatos, como o do Sr. Sebastião, expressam que

depois do Pe. Aquino os outros padres não deram prosseguimento a sua obra, a Igreja Católica só permaneceu porque naquela época o povo ainda era muito católico.

Ou, ainda na fala do Sr. Sebastião:

a saída do Pe. Aquino deixou muitos fiéis órfãos, pois era um bom pregador, administrador eclesiástico e cultural. Fundou o Colégio Augusto Severo e só

não lhe deu o nome de Colégio Nossa Senhora de Fátima, porque sabia que era uma cidade de muitos evangélicos, o que de certa forma poderia causar constrangimento em boa parte da população,

A habilidade política desse padre foi importante em um contexto de tensões acirradas entre a religião católica e as protestantes. Para D. Nazaré,

o padre Aquino era tão ético e cuidadoso que mantinha um bom relacionamento com o pastor da Assembléia de Deus e os maiores problemas não se davam entre os católicos e os evangélicos, mas entre os próprios evangélicos, da Igreja Batista e da Igreja Assembléia de Deus.

Considerados como um grupo fechado e conservador em seus comportamentos, principalmente por proibirem as mulheres de usarem calças compridas, brincos, maquiagem e de cortarem os cabelos, os evangélicos da Assembléia de Deus relacionavam os prazeres da vida como obra do demônio e atacavam os adeptos da Igreja Batista de serem “mundanos” e viverem fora dos mandamentos da doutrina cristã. Em relação aos católicos, as disputas faziam-se visíveis através das pregações e ataques professados em voz alta nos microfones direcionados para a igreja matriz, vizinha da sede da Assembléia. Na expressão de D. Nazaré, configurava-se naquele espaço *uma verdadeira babilônia*.

A saída do Pe. Aquino em 1960 é considerada pelos paroquianos como crítica, na medida em que há uma desarticulação dos trabalhos sociais e um afastamento dos fiéis das celebrações. Relacionando essa fase ao contexto brasileiro, podemos dizer que é um momento difícil em que se vivencia o início de um Estado autoritário, representado pela ditadura militar. Nesse período, as divergentes posições entre os bispos contrários ao regime militar e os que continuavam tentando uma conciliação assinalam o conflito entre Igreja e Estado e, conseqüentemente, a quebra da concepção de uma igreja monolítica. Essa situação se refletirá em todos os setores religiosos, principalmente naqueles mais engajados social e politicamente.

Abrangendo um período de 1972 a 1999, a segunda fase é marcada pela administração do Pe. Alcides. Com “estilo rígido e conservador”, incorporava uma igreja nos moldes tradicionais sem muitos envolvimento com os trabalhos sociais. Sua atuação limitava-se aos sacramentos, sendo as atividades pastorais de responsabilidade das freiras da Irmandade Filhas do Amor Divino. Muitas vezes, ainda, a atuação do pároco frustrava as expectativas daqueles que procuravam na sua pessoa um apoio para os problemas de ordem pessoal e espiritual. Depoimentos como estes:

A gente quase não via o padre Alcides e, quando precisava dele para se confessar ou pedir alguns conselhos, tinha que esperar pelos dias de missa;

(...) Um padre que não mora na cidade não conhece os problemas do seu povo (...);

No tempo do Pe. Alcides, eu só ia para missa como uma obrigação. Ele era muito ranzinzo e a gente não se sentia à vontade;

Sei que ele é uma pessoa boa, mas não sabe como lidar com povo, não aceita as mudanças de comportamentos, principalmente dos jovens que estão mais livres e querem participar de uma igreja mais aberta para os problemas atuais. É impossível contar todos os casos de repressão que aconteceram durante a missa do domingo, quando o Pe. Alcides celebrava. Foi por isso que meus filhos se afastaram da Igreja Católica.

expressam uma fase difícil e de afastamento entre o pároco e os fiéis. Para se ter uma idéia do seu estilo conservador e autoritário, uma entrevista com D. Maria, hoje membro da Assembléia de Deus, confirma:

Certa vez fui me confessar com o Pe. Alcides e, quando começou a confissão, logo me perguntou: você é casada? e respondendo que não, pois vivia junto com um companheiro há dez anos, o padre disse: levante-se e retire-se da igreja, pois você está cheia de pecado.

Tal atitude evidencia uma igreja profundamente conservadora, que prioriza a manutenção dos valores burgueses e que, apesar de oficialmente marcar presença na comunidade, não se preocupava com os seus problemas. Ribeiro de Oliveira (1992) adverte que um dos problemas ocasionados após a

separação da Igreja e Estado foi a ruptura entre clero e a grande massa dos fiéis. Todavia, não se pode esquecer que, embora oficialmente separada do Estado, a Igreja Católica continuou por muito tempo sendo a guardiã da ordem social tendo,

seu papel reconhecido pelo Poder Público que apóia suas obras beneficentes, escolas e hospitais, admite seus sacerdotes como capelães militares, acata suas diretrizes sobre a legislação referente à família e aos bons costumes, e introduz crucifixo nas repartições públicas (Ribeiro de Oliveira, 1992: .42).

Muitos são os relatos que ilustram o “estilo arrogante e a forma grosseira” como esse pároco tratava as pessoas, principalmente aquelas que pertenciam aos segmentos populares, chegando muitas vezes a desrespeitá-las durante as celebrações. Como no caso de dois batizados que se realizariam durante uma missa: a criança de família pobre chegou alguns minutos atrasada e ele se recusou a batizá-la naquele momento; porém, após dez minutos, uma outra criança acompanhada dos pais e padrinhos, pertencentes ao quadro de oficiais da aeronáutica, entrou na igreja e, sem questionar o atraso, o padre realizou o batizado.

Reproduzindo um modelo hierárquico e elitista, o pároco Pe. Alcides e capelão da Base Aérea de Natal mantinha uma relação hostil entre os militares oficiais e subalternos residentes em Parnamirim. Segundo o Sr Nivaldo,

quando havia algum acidente com um oficial da aeronáutica ele ia visitar, mas se fosse sargento, cabo ou soldado, ele não ia de jeito algum. Era um padre elitista, dividia bem as classes e não gostava dos pobres.

Como se pode ver, os motivos da insatisfação dos fiéis em relação à administração desse pároco vão desde os desentendimentos com as pessoas mais antigas que já desenvolviam trabalhos religiosos - caso de D. Nazaré, que deixou de ministrar aulas de catecismo na igreja, passando a exercer esse ofício em sua residência - até as “grosserias corriqueiras” durante as

missas. Por isso, para muitos fiéis, a Igreja Católica durante a fase do Pe. Alcides viveu um “período negro”, de revolta e, conseqüentemente, de abertura para os evangélicos. O Sr. Agnaldo, homem de muita devoção e dedicação à Igreja Católica, com ironia, desabafa:

o período do padre Alcides foi tão ruim para as famílias católicas, que “agradeço a ele”, a minha mulher e dois filhos terem se convertido à igreja evangélica.

Relatos como esses, levam-nos a pensar que a falta de habilidade desse pároco, juntamente com seu estilo autoritário, surge como um dos fatores que contribuíram para o ingresso dos fiéis nas igrejas pentecostais. Porém, longe de fazermos uma relação direta entre processo de conversão e fatos ocorridos durante essa fase, devemos considerar a existência, independente das justificativas dos entrevistados, de inúmeros fatores que influenciam nos processos de decisão religiosa. Há um consenso entre os pesquisadores em afirmar que a conversão ao pentecostalismo geralmente ocorre entre pessoas provenientes tanto do catolicismo tradicional rural e com pouca formação doutrinária, quanto das periferias das grandes cidades. Por se tratar de uma população tipicamente urbana, diríamos que a demanda ao pentecostalismo ocorre principalmente entre os imigrados das cidades e estados circunvizinhos - caso da Helena, de Patos - PB, hoje membro da Igreja Assembléia de Deus.

Quando morava em Patos, toda a minha família era católica, mas, a gente não freqüentava a igreja, somente no Natal ou em dia de festa. Quando cheguei aqui, me senti muito só e tive muitos problemas. No bairro onde morava, havia somente um cruzeiro e nunca tinha missa. O meu marido estava desempregado e os vizinhos nossos que era da Assembléia de Deus, nos ajudou muito e, por intermédio deles, meu marido conseguiu um emprego. Aos poucos, foi criando aquela amizade, começamos ir ao culto e graças a Deus nos convertemos. Hoje somos todos evangélicos.

As palavras de Helena registram um caso típico de perda de referenciais familiares e sociais. A saída de sua cidade, gerou um sentimento de insegurança diante da nova realidade. Sentindo-se desprotegida, era preciso socializar-se e refazer os laços de amizade. Lembramos que as mudanças provocadas na vida dos conversos podem ser lidas como alterações realizadas no processo de ressocialização. Segundo Berger e Luckmann (1973: 208),

uma condição para alteração bem sucedida deve incluir condições sociais e conceituais, servindo as condições sociais evidentemente de matrizes para as conceituais. A condição social mais importante é a possibilidade de dispor de uma estrutura efetiva de plausibilidade, isto é, uma base social que sirva de 'laboratório' da transformação. Esta estrutura de plausibilidade será oferecida ao indivíduo pelos outros significativos com os quais deve estabelecer forte identificação afetiva.

O apoio entre os adeptos da Assembléia de Deus ajudou não só o marido a encontrar um emprego, como também a encontrar uma religião que atendesse a seus anseios e aflições. Tal atitude vem corroborar com as análises sobre o papel instrumental das igrejas pentecostais entre as camadas pobres, no momento em que estas passam a oferecer estratégias de sobrevivência não apenas em relação aos aspectos materiais, mas também aos aspectos psicológicos que ajudam no enfrentamento de problemas. (Mariz, 1990)

No entanto, apesar dessa reflexão ser pertinente e constatada em quase todos os lugares onde as igrejas pentecostais se fazem presentes, é preciso considerar a existência de pessoas convictas em sua fé - por maiores que sejam as dificuldades, dificilmente mudam de religião. Joana, outra entrevistada, também vinda de outra cidade do interior do Estado, afirma:

Se a pessoa tem formação religiosa, acho difícil se converter, até porque ninguém conseguiu fazer com que eu mudasse de religião. (...). Não é possível amar aquilo que não se conhece, portanto, se você procura

conhecer os fundamentos da sua igreja, claro que você vai amar sua religião e compreender os problemas.

Nessa mesma linha de reflexão, ilustramos o depoimento de Selma, membro da PJMP (Pastoral da Juventude no Meio Popular) que possui vizinhos e amigos evangélicos e faz a seguinte declaração:

As pessoas que mudam de religião são aquelas que não têm convicção do seu papel na comunidade religiosa e, portanto, fracas na fé. A fé é bem maior do que a posição do padre, pois penso que o compromisso vai muito além das instituições. Digo sempre que não estou aqui por você ou por fulano, mas por um projeto que é bem maior do que nós. Um projeto com um Deus libertador, um Deus inserido no pobre, um Deus presente no meu dia-a-dia e que me faz ser aquilo que sou. E mesmo sem ter uma leitura de universidade, consigo entrar, fazer algo para a comunidade e dar o meu recado, contribuindo para que as pessoas participem desse grande projeto.

A partir dessa postura pessoal, coerente com uma prática religiosa fundamentada no exercício dos trabalhos pastorais, sua declaração demonstra que a vivência da fé vai além da espiritualidade, mas se faz através de um compromisso a partir da vida do povo - uma ação libertadora que ajude na transformação social. Essa junção entre ação evangelizadora e ação social é reforçada pelo depoimento de Joel, também membro da PJMP. Ele reconhece ser o projeto religioso um projeto de libertação e, portanto, cabe ao agente de pastoral viver esse plano junto às comunidades. Por isso, admite que esse projeto foi inviável durante a administração do Pe Alcides, uma vez que não havia por parte desse pároco nenhum tipo de compromisso com o social e tampouco com os grupos que se propunham a fazer uma “igreja povo de Deus”. Segundo Joel,

o padre Alcides não aceitava a forma como o grupo da PJMP desenvolvia suas atividades, o que causava grande distanciamento entre a igreja e os

jovens que buscavam unir fé e vida. (...) Se não fossem os trabalhos das irmãs, possivelmente hoje não haveria, sequer, resquício das pastorais.⁴

Retomando esse período como ilustração de uma fase de desânimo vivida pelos jovens, o atual pároco Pe. Murilo faz questão de enfatizar suas preocupações com as pastorais e principalmente com a PJMP, denominada por ele “menina dos olhos” de uma *práxis* libertadora. Trata-se de realizar um trabalho de reflexão dos problemas sociais e políticos e ajudar o indivíduo a pensar e a agir através de sua própria situação. Em suas próprias palavras:

Quando assumi os trabalhos dessa paróquia, a juventude estava dispersa. Havia muitos casais engajados na ECC (Encontro de Casais com Cristo), mas que possuíam filhos na Igreja Evangélica BARA ou em outras igrejas evangélicas. Então comecei a realizar um trabalho de recuperação dos jovens, fazendo com eles se sentissem mais atuantes e participativos. Para isto tive que encontrar outras formas de atuação, ou seja, voltar às velhas chaves das CEBs, através da autonomia e comunhão dos leigos.

Consciente da evasão dos católicos, nesse período, o Pe. Murilo lança mão dos processos “laicais” que marcaram as CEBs nos anos 70-80, como um recurso para “salvar” a Igreja do marasmo em que se encontrava. Essa opção significava construir uma prática religiosa adequada aos interesses daqueles que se sentiam, naquele momento, carentes de uma igreja participativa e sensível aos problemas sociais, culturais e espirituais. Nessa

⁴ Ressalte-se aqui que, o engajamento pastoral das congregações religiosas, se inscreve dentro das mudanças propostas pelo Concílio Vaticano II. Rosado Nunes (1985, p. 99), mostra que ao elaborar planos integrados de pastoral, a Igreja Católica “estrutura órgãos intermediários e convoca seus efetivos, entre os quais as religiosas são de primordial importância, tanto pelo seu número ampliado, quanto pela submissão passiva às normas providas de Roma, atitude em que as coloca sua posição na estrutura eclesial e sua condição de mulher”. É neste quadro que a autora retoma a citação de Tierny (1975, p. 31) para lembrar que, “A experiência de entregar paróquias às religiosas começou em outubro de 1963, na diocese de Natal, no Rio Grande do Norte. O bispo Dom Eugenio Salles, hoje Cardeal do Rio de Janeiro, RJ, confiava então a uma comunidade de quatro irmãs Missionárias de Jesus Crucificado a paróquia de Nísia Floresta, convidando todas as outras religiosas da diocese para que sustentassem com oração, interesse e ajuda material a comunidade pioneira”.

linha de ação, Antoniazzi (1998:229) evidencia como as pastorais católicas de hoje têm vacilado entre dois eixos: por um lado, encontra-se a *continuidade* do projeto tradicional, onde a instituição é o eixo e o clero o seu promotor; por outro, está a *ruptura* provocada pelos movimentos históricos ligados à modernidade. Para o referido autor, esses dois pólos não podem ser abolidos, uma vez que

o que o projeto pastoral pode e deve empreender consiste em fazer uma ponte entre dois pilares, correlacionando-os devidamente, de modo a cimentar um caminho possível entre ambos. Entre o primado da instituição e o do indivíduo, o caminho é a afirmação do *primado da pessoa* como sujeito na Igreja.

Com essa visão o atual pároco, Pe. Murilo, tenta recuperar o poder de influência da Igreja Católica na sociedade local. Como se pode perceber pela sucessão dos fatos citados, durante os 26 anos de gestão do pároco Pe. Alcides, a Igreja Católica em Parnamirim tornou-se fraca institucionalmente e viveu um período de desarticulação, com uma influência quase nula.

O que cumpre ressaltar nesse período é que paradoxalmente e/ou em contraposição a essa fase, vivia-se no país, particularmente em Natal, a efervescência da “Igreja da Libertação”. Essa, com base nas CEBs e nas pastorais, definia-se como grupos religiosos de contestação, que separam a mensagem evangélica da vida comunitária. Como vimos anteriormente, a grande mudança de posicionamento da Igreja Católica ocorreu após os anos 1960, através das tendências de participação do laicato e de uma mudança de postura em uma parcela da hierarquia eclesial, que via a urgência de novos posicionamentos diante das desigualdades sociais. Remetendo à periodização da Teologia da Libertação apresentada por Libânio, o período entre 1972 e 1987 assinala o crescimento e a consolidação da Teologia da

Libertação, intensificada pelos trabalhos pastorais que objetivavam transformar a realidade social⁵.

É, portanto, na contramão desse processo que a Igreja Católica de Parnamirim perde credibilidade e adeptos. Torna-se um terreno fértil para a proliferação dos movimentos do pentecostalismo e “neopentecostalismo”, que eclodiram após a década de 1980. De acordo com Mario, católico praticante, com irmãos na Igreja Batista Regular e na Igreja Adventista, e com os pais na Igreja Universal do Reino de Deus:

Mesmo sabendo que as pessoas mudam de religião por diversos motivos, eu só posso atribuir a conversão tanto dos meus irmãos quanto dos meus pais às igrejas evangélicas à falta de incentivo do Pe. Alcides. Éramos todos católicos e costumávamos ir para a missa todos os domingos. Sendo eu, o mais ligado às atividades da igreja, pois fazia parte da JUVF (Juventude de Fátima), não me importava com os desacatos desse padre. Porém, minha mãe, aos poucos, deixou de ir para as missas e distanciou-se da igreja. O mesmo aconteceu com dois irmãos e uma irmã que sempre criticavam os procedimentos do padre e acabaram indo para as igrejas evangélicas. No início foi terrível, brigávamos muito, pois não admitia que um padre ou um pastor fosse capaz de fazer com que as pessoas mudassem de religião. Hoje, apesar de manter essa idéia, compreendo que as pessoas são diferentes e que cada um busca aquilo que acha melhor.(...) Mas... no fundo ainda acredito que se tivéssemos um padre que soubesse congregar as famílias, isto não teria acontecido.

Como percebemos nesse depoimento, a transformação da vida religiosa de sua família está fortemente associada a essa fase e ao contexto religioso da cidade. Convencido de que a igreja exerce um papel fundamental no ideário da família e, portanto, deve agir de forma coerente com as expectativas dos fiéis, o seu depoimento alude a um sentimento de perda dos referenciais católicos de sua família, em que a figura do padre e a forma de conduzir o rebanho surgem como elementos de integração daqueles que

⁵ Apresentando um panorama sobre os “Vinte anos de teologia na América Latina e no Brasil”, J.B. Libânio (1993, pgs 9-95), distingue vários momentos da Teologia da Libertação: período de gestação (1962 – 1968); de gênese (1969-1971); de crescimento(1972-1979) e de consolidação (1979-1987).

formam a igreja. Sua fala é reforçada por outros depoimentos que atribuem as mudanças religiosas à *“falta de incentivo da paróquia e a um padre que, com estilo rígido e austero, tinha atitudes agressivas que ‘expulsavam os fiéis da igreja”*. Em contrapartida aos ressentimentos dos católicos, registramos outros depoimentos em favor do crescimento dos evangélicos em Parnamirim, como por exemplo:

Graças a Deus Parnamirim é uma cidade evangelizada. Em qualquer lugar você encontra um evangélico;

O pastor Wilson sabia congregar os jovens, era aberto para os problemas atuais e incentivava o lado musical, por isso compreendo porque meu filho tornou-se evangélico;

Podemos dizer que tanto a Assembléia de Deus quanto a Batista Regular sempre foi muito forte em Parnamirim. A Batista, muito animada, congrega mais os jovens e convidava as pessoas a participarem de suas celebrações,

Esses depoimentos registram a consolidação e o crescimento das igrejas pentecostais, configurados numa forte identidade religiosa entre os seus habitantes. De acordo com Alves (1978), a mudança de religião exige não só uma redefinição da identidade confessional, como uma ressocialização atualizadora de novos códigos religiosos de crença, prática habitual e desempenho social. Sendo, portanto, natural os jovens daquela época, hoje na faixa dos 20 a 40 anos, justificarem a mudança religiosa como conseqüência do contexto sócio-religioso vivenciado naquele período.

A terceira fase, ainda recente, inicia-se em 1999 com a chegada do Pe. Murilo, que, divergindo do seu antecessor e representando a ala progressista da Igreja Católica, dá início a um processo evangelizador dinâmico e marcado por trabalhos de cunho sociocultural e político. Essa fase caracteriza-se não somente pelo crescimento dos evangélicos, reflexo de um processo que se

expande em nível nacional e internacional⁶, como também pela retomada da Igreja Católica do campo religioso da cidade. Nesse momento, vamos encontrar um campo religioso efervescente onde católicos e evangélicos, apresentando-se enquanto grupos de expressividade na sociedade local, concorrem na disputa pelos bens de salvação. Por isso é comum ouvir nas falas das pessoas entrevistadas que o Pe. Murilo “*deu uma mexida muito grande na comunidade*”, ou que “*esse é um padre político que sabe mexer com o povo, mas é preciso que ele tenha muito cuidado, pois aqui tem muitos evangélicos*”.

A exemplo da primeira fase, a terceira apresenta significativas mudanças na comunidade católica. Depois de passar um bom tempo de silêncio e reclusão, é natural que os fiéis engajados nas pastorais se sintam fortalecidos e animados, porém cautelosos, não só em relação aos grupos mais conservadores da própria igreja, como também face aos evangélicos que sempre ocuparam lugar de destaque. Depoimentos do Pe. Murilo vão registrar a nova fase da Igreja Católica na sociedade local.

No tempo do Pe. Alcides, os bairros ficavam totalmente descobertos e, praticamente, em quase todos os bairros havia igrejas evangélicas. Hoje a minha grande luta é construir igrejas em todos os bairros. Durante a comemoração dos 50 anos de paróquia, disse para os bispos que não podíamos mais cometer os mesmos erros do passado. Temos que lutar, marcar presença, expandir os nossos trabalhos e divulgar nossa religião em todas as comunidades.

O que fica claro nessas palavras é como esse padre propõe realizar mudanças que sejam capazes de mobilizar grande parte da população. O seu objetivo em marcar presença em todos os bairros da cidade não só vai

⁶ Sobre a expansão das Igrejas Pentecostais no Brasil e nos demais países da América do Sul consultar o trabalho de ORO, Ari P., *Religião e Política nos Países do Cone Sul*. In ORO, Ari e STEIL Carlos Alberto, *Globalização e Religião*, Petrópolis, Vozes, 1997.

representar um marco de uma postura religiosa distinta do seu antecessor, como também faz parte de um jogo político da Igreja Católica em difundir sua religião e competir com as demandas religiosas locais. Ao construir igrejas e dar créditos aos trabalhos religiosos exercidos por leigos, esse pároco dá uma guinada profunda na letárgica comunidade católica, principalmente, no que diz respeito aos programas de ação comunitária desenvolvidos entre os 18 (dezoito) grupos de pastorais e as 33 (trinta e três) comunidades integrantes da paróquia.

Defensor da Teologia da Libertação, o padre Murilo possui um carinho especial pela Pastoral de Juventude do Meio Popular (PJMP), hoje referência nacional para as demais pastorais. Essa, motivada por questões políticas e sociais realiza círculos de debates, atividades culturais e promove diversos seminários e congressos em nível regional e nacional, a exemplo do II Congresso Nacional da PJMP que será realizado na cidade de Parnamirim em janeiro de 2004. Segundo Nathanael, membro da PJMP e um dos coordenadores desse evento,

esse congresso será um momento de debates e reflexões sobre os problemas atuais. Nesse congresso, esperamos que os jovens de outras igrejas participem e tragam suas opiniões, a fim de que as discussões sejam mais amplas e enriquecedoras. Será um evento de grande porte e que certamente terá boa repercussão na sociedade.

Com essas palavras, o entrevistado evidencia não só a importância da PJMP por realizar trabalhos que visam à transformação do social, mas também a possibilidade de abertura para o diálogo com outras religiões. Certamente, esse congresso vai representar um marco para a Igreja Católica em Parnamirim, uma vez que o engajamento desses jovens na esfera social é visto como uma ação cristã que leva a mudanças no plano pessoal e social. Em outras palavras, é dentro da perspectiva de uma Igreja autodenominada “Igreja do povo” que se coloca a possibilidade de conscientização dos problemas atuais e o reconhecimento do outro, enquanto sujeito de sua

própria história, tornando possível a convivência e/ou respeito com pertencas religiosas diferenciadas.

Em fase de preparação para esse evento, os jovens da PJMP, juntamente com outras pastorais e o apoio da Arquidiocese de Natal, têm mobilizado a população local no sentido de montar uma infra-estrutura capaz de acolher cinco mil jovens. Têm, também, realizado reuniões entre as diversas pastorais para discutir os temas a serem abordados pelos prováveis palestrantes de renome nacional. O folheto informativo sobre o congresso traz, além das orientações de como participar do evento, informações sobre a cidade e a Paróquia Nossa Senhora de Fátima, cujo pároco, Pe. Murilo, é o principal articulador. Para se ter uma idéia da dimensão desse evento, criou-se um *site* na internet com o objetivo de discutir as sugestões e divulgar o acontecimento. De acordo com o padre,

A PJMP ajuda os jovens a se conscientizarem da realidade em vivem e, portanto, luta por melhores condições de vida. Temos uma linha de trabalho com mulheres que sofrem violência doméstica, com as crianças e com o idoso. Como pode perceber, realizamos um trabalho não só em nível religioso como social e político. A nossa meta resume nas seguintes palavras: conquista da cidadania, luta e organização de um povo, evangelização e conscientização para a libertação.

Mais uma vez, fica claro, nos depoimentos do padre, a predominância do discurso de uma igreja progressista que visa retornar às “velhas chaves das CEBs”, como o melhor caminho para se viver uma nova religiosidade. Por isso, não se pode deixar de reconhecer que a idéia de se fazer uma igreja dinâmica e presente na comunidade católica tem contribuído para mudanças significativas no campo religioso dessa cidade que repercutem na esfera familiar. A exemplo do relato de Raquel, ex-católica e convertida na Assembléia,

Sempre fui uma católica praticante, mas vivi um período de afastamento e acabei indo para a Assembléia. Meu marido e minhas filhas seguiram o mesmo caminho . Hoje, estamos vivendo um dilema, pois a minha filha mais velha (15 anos) confessou que mesmo indo ao culto, nunca se sentiu evangélica e está pensando em participar dos grupos de jovens da Igreja Católica..

Na luta por uma maior integração entre os fiéis, procura-se articular os trabalhos pastorais aos moldes da CEBs com os aspectos espirituais e culturais presentes no catolicismo popular. Para exemplificar como os trabalhos desenvolvidos nessa paróquia têm adquirido amplas conotações, tomamos como exemplo dois acontecimentos importantes: a introdução do movimento das “Santas Missões Populares” e as mudanças ocorridas na “Festa da Padroeira”.

1.1. As Santas Missões Populares

Originário das CEBs (Comunidade Eclesiais de Base), o movimento das Santas Missões Populares (SMP) faz parte do “Projeto de Evangelização Rumo ao Novo Milênio”, inscrito nas “Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora” da CNBB ⁷. De acordo com o Pe. Luis Mosconi (1996), esse movimento inicia-se em 1990, no Pará, entre alguns agentes pastorais e lideranças das CEBs.

Definida enquanto uma “sacudida especial”, “grande mutirão em defesa da vida”, “tempo especial de ecumenismo” entre outras conceituações, as SMP visam “fortalecer, reinventar, fazer crescer em qualidade e quantidade a caminhada das CEBs”. Vivendo um período de reclusão no cenário político e religioso e, ao mesmo tempo, tendo de enfrentar as diversidades religiosas cada vez mais cristalizadas no meio social, essas comunidades passam pelo “grande desafio de como é ser CEBs hoje: no interior, nas vilas, nas cidades,

⁷ Mosconi, Luis. *Santas Missões Populares: uma experiência de evangelização voltada para massas*. São Paulo: Paulinas, 1996.

nas grandes periferias, em meio aos valores e contra valores da pós-modernidade” (Mosconi, 1996: 30).

É no contexto de retomada da Igreja Católica que o movimento das SMP vem dar um dinamismo às pastorais, no sentido de poder mobilizar as pessoas a participarem da caminhada em prol da divulgação e expansão da fé católica. Em sua metodologia de ação e como eixo dos trabalhos pastorais, esse movimento abrange cerca de dois anos, incluindo as etapas de preparação, realização e avaliação, denominadas como:

- “Tempo do anúncio e da seleção dos/as missionários/as locais,” com duração de três meses. Durante esse período, acontecem diversos encontros dos missionários para discutir os problemas sociais e espirituais e traçar metas para a próxima etapa;
- “Pré-Missão: tempo do acordar”, com duração mínima de seis meses. Período de preparação que envolve atividades como: convidar as pessoas a participarem dessa experiência, resgatar as origens da família, da comunidade e de tradições religiosas e culturais para, em seguida, analisar esses aspectos na realidade atual;
- “Grande Semana Missionária: tempo do saborear”. Traduz-se no ápice do movimento, com durabilidade de uma semana, levando os fiéis engajados a assumirem compromissos mais concretos;
- “Pós-Missão”, com duração aproximadamente de um ano. Segundo o Pe. Luis Mosconi (1996: 70), “é um tempo especial com finalidade de aprofundar, orientar, articular e encaminhar os apelos da Semana Missionária para o cotidiano da vida”. Envolve, portanto, um incessante trabalho dos missionários em nível comunitário, a fim de não deixar esmorecer os aspectos espirituais que reanimam a igreja.

Enfim, é com o lema “Missão é tempo de oração, de conversão, de mutirão em defesa da vida e da esperança do povo de Deus” que a Igreja Católica, particularmente a paróquia de Parnamirim, tem se esforçado para recuperar os fiéis e concorrer com os demais movimentos religiosos que eclodem em proporção geométrica. A retomada da Igreja Católica no cenário público evidencia, por um lado, sinais vivos de resistência de uma instituição sempre pronta a reagir aos possíveis contra-ataques e, por outro, o compromisso político-pastoral assumido na recuperação da caminhada “com o povo de Deus”. Em outras palavras, uma instituição que quer se tornar comunidade com o povo. Para isso, propõe a recuperação e reciclagem do modelo das CEBs. É partindo do princípio de que o povo de Parnamirim ainda é muito católico que o Pe. Murilo afirma:

os investimentos nos trabalhos pastorais e sociais não possuem nenhum caráter de “conversão” e sim de aprofundamento de compromisso na vivência da fé.

Para reforçar essa idéia, Selma, coordenadora das pastorais, complementa:

com as experiências das missões, percebemos que houve uma reorganização da paróquia. Hoje somos 33 comunidades divididas em pólos. Cada pólo tem uma pessoa representante cuja tarefa é fazer contato com representação no conselho pastoral, e aqui a gente orienta, tira dúvidas e eles devolvem tudo para sua comunidade. Tudo isso ajudou a perceber que não podia deixar a coisa solta.(...)Para atuar nas missões, criaram-se setores missionários que estudam o evangelho. O objetivo é juntar mulheres, homens e jovens para que a partir da sua experiência e da leitura do evangelho a gente possa conversar e compreender a realidade e a partir daí pensar ações para comunidade.

Essa influência da religião na vida cotidiana das pessoas objetiva não só manter e ampliar o poder da Igreja Católica como também favorecer o desenvolvimento das diversas comunidades no sentido do fortalecer um corpo de funcionários (agentes de pastorais e leigos), capaz de atuar junto às camadas populares. Não resta dúvida de que esse corpo de funcionário

expressa um conjunto de conhecimento racionalizado a respeito da realidade e das perspectivas de construção de novos valores espirituais e sociais. Contudo, é preciso considerar que as comunidades a que se dirigem também são portadoras de conhecimentos os quais lhes permitem interpretar e explicar a realidade a partir de suas experiências de vida.

1.2. A festa da padroeira

Assim como os mitos, os ritos também repousam sobre uma memória coletiva e simbólica e, reatualizando o passado e o presente, ganham significados e constroem identidades. É no âmago desse pensamento que a Festa da Padroeira, Nossa Senhora de Fátima, ganha forte conotação na gestão desse pároco. Oficialmente comemorada no dia 13 de outubro, passou, a partir de 2001, a ser comemorada no dia 13 de maio, com uma intensa preparação, envolvendo os setores socioeconômico, político e cultural da cidade. Ainda que tenha sido realizado um plebiscito sobre a mudança de data, já promulgada por lei (devido ao feriado municipal), o novo estilo de se comemorar essa festa encontra-se em fase de adaptação, principalmente entre os fiéis mais tradicionais. De acordo com Lourdes, senhora devota de Nossa Senhora de Fátima, que há muitos anos participa das novenas e festejos da festa:

a mudança de data causou um impacto na população, primeiro porque as pessoas estavam acostumadas a fazer os preparativos no mês de outubro e depois porque antes não havia tanta bebida e música alta como agora(...) Acho que esse novo padre está dando muita importância para o lado social e acaba esquecendo do lado espiritual.

Uma outra entrevistada, que não participa das atividades da paróquia, revela:

para mim nada mudou, pois continuo a fazer minhas novenas e assistir à missa no dia 13 outubro na intenção de Nossa Senhora. Agora, quando se trata das comemorações, acho que se tornou mais animada, atraindo muita gente.

Segundo o folheto elaborado pelos grupos responsáveis pelo evento, “os cinquenta anos da festa da padroeira de 2003 marcaram o encerramento do ano Jubilar de fundação da Paróquia com a Pós-Missão depois da beleza das Santas Missões Populares”. Pode-se constatar que, antes mesmo de a comunidade voltar ao ritmo de vida normal, outro evento de grande porte mostra como o dinamismo dessa paróquia tem conseguido mexer com as estruturas da sociedade local.

Com uma intensa programação religiosa e sociocultural, abrangendo os treze dias que antecedem a festa, essa paróquia tem mobilizado pessoas de vários setores⁸, com repercussões na mídia em nível estadual e local. “Padroeira atrai seis mil por noite” é uma das manchetes do jornal “Diário de Natal” que traz informações sobre o calendário de atividades, o ponto de vista do pároco sobre os aspectos religioso e cultural e um mapa ilustrando o roteiro da procissão. Um outro jornal local, “O Grande Natal”, com a manchete “Paróquia se reúne para avaliar sucesso da festa”, mostra, em entrevista realizada com o Pe. Murilo, o resultado positivo da festa: no aspecto religioso, o engajamento das pastorais e grupos de apoio no incessante processo evangelizador; no aspecto cultural, shows com bandas locais e regionais e atrativos especiais, como a presença do consagrado cantor e compositor, Geraldo Azevedo - de quem o pároco se confessa fã -; e, finalmente, no aspecto econômico, a obtenção de recursos destinados à ajuda de famílias carentes, construções de igrejas, cobertura do

⁸ É importante destacar que a programação religiosa é dividida em treze pólos que antecede os dias da festa. Com madrinhas e padrinhos e demais membros organizadores, os pólos concentram atividades sociais a exemplo da carreata, queima de fogos, e religiosa com missas celebradas também, por padres de outras paróquias, que dão apoio ao evento. Durante o período e realização das missões se estabelece um calendário com datas comemorativas por exemplo: o Dia dos Trabalhadores, operários, motoristas, Militares, da Vocação...

centro pastoral e, “caso os recursos sejam suficientes pretende-se restaurar a Matriz e construir um salão de recepções.”

Essa visão empreendedora vem demonstrar como a Igreja Católica ainda é capaz de mobilizar a sociedade local e fazer frente às demais instituições religiosas. A força dessa festa reside justamente no poder da igreja em recuperar a identidade católica de um povo que culturalmente traz consigo os elementos de uma religião, dominante e sincrética, fundados no processo de formação histórica do país. A cada ano, ela é reorganizada com o objetivo de provocar maiores envolvimento e participação dos fiéis na medida em que lhes permitem colocar em cena as marcas de um passado que se reatualiza no presente. Como um mecanismo social e rito de interação, a Festa da Padroeira reforça o sentimento religioso de pertença ao grupo e recupera o espírito alegre e festivo, através da junção sagrado/profano presente no catolicismo popular. Torna-se, portanto, um álibi na mão desse pároco que, recuperando elementos da cultura popular e objetivando mobilizar a população, faz dessa Festa uma ocasião privilegiada que permite uma retransmissão de valores e a reestruturação de uma identidade.

Remetendo às análises de Durkheim sobre as celebrações festivas como momento forte de efervescência coletiva, Hervieu-Léger (1992:195) salienta a passagem de uma “religião-memória” a uma *religiosidade festiva*. A “religião-memória” é aquela que se vive no cotidiano e inserida nas relações sociais e interindividuais. A religiosidade festiva expressa o extraordinário. Contudo, para a referida autora, a passagem da “religião-memória” à religiosidade festiva leva a uma “nova geografia religiosa” e altera comportamento. Para a autora,

A mola principal da participação não é mais a prescrição da instituição, nem o empenho militante em relação a esta, mas o desejo do indivíduo que procura, segundo combinações variáveis, bem-estar, realização pessoal, reativação de

emoções passadas, experiência gratificante de fusão comunitária e assim por diante.⁹

Nesse processo de revitalização da Igreja Católica, tanto o movimento das Santas Missões Populares – SMP, quanto a Festa da Padroeira têm sido utilizados como meios de recuperação e mobilização dos fiéis que andavam desmotivados e dispersos. Lembramos que durante esses eventos, o cenário urbano sofre uma mudança radical, antecedido pelos preparativos dos respectivos acontecimentos.

Em síntese, pode-se dizer que, efetivamente, nesta terceira fase, a igreja retoma o cenário social e religioso e os diversos grupos religiosos aderem às mudanças promovidas por ela. É unísono entre os católicos a confirmação de que, com o seu *“jeito dinâmico e carismático, o Pe. Murilo tem conquistado grande parte da população e provocado uma verdadeira reviravolta na vida da comunidade católica.”*

Recuperando o que foi visto na primeira fase, durante a administração do Pe. Aquino, constata-se nesta terceira fase, na figura do Pe. Murilo, o mesmo espírito dinâmico e empreendedor que deu vida e modificou os hábitos da comunidade católica. Em um primeiro momento, trata-se de adequar as estruturas eclesiais às condições socioculturais do local. No terceiro, a igreja promove mudanças e adaptações das tradições religiosas dentro das condições favoráveis que lhe permitem recuperar e assegurar o processo renovador e modernizante, iniciado pela igreja após o Vaticano II.

Assim, na medida em que se produzem as condições sociais favoráveis a tais acontecimentos, evidencia-se o discurso e a prática de uma igreja destinada a reproduzir bens religiosos já historicamente assegurados. Configura-se nesta fase aquilo que Berger denomina de *“regime de concorrência entre os diversos agentes religiosos”*, isto é, uma oferta diversificada de bens religiosos que se fazem possíveis pela multiplicidade de

⁹ HERVIEU-Léger, Danièle. Società e atteggiamenti religiosi in Francia. In: *La Religione degli europei*. Torino, Fondazione Giovanni Agnelli, 1992. p. 195. Ver também *La Religion pour Memoire*, 1993.

instituições, cada qual com finalidades diferentes e normas específicas. O que, de certa forma, resulta numa crescente identificação entre os adeptos e suas respectivas instituições. Nesse processo, as identidades religiosas vão sendo construídas e compreendidas como um princípio unificador e singularizador. Ser católico, protestante ou espírita comporta um sentimento de ser você mesmo através de um conjunto de práticas com valores e sentido capazes de conferir uma identidade.

2. Os evangélicos: protestantes, pentecostais e “neopentecostais”

Tendo em vista que a história do pentecostalismo na cidade de Parnamirim é marcada tanto pela chegada dos missionários representantes do “pentecostalismo clássico” (Igreja Evangélica Assembléia de Deus) quanto pelos missionários provenientes do “protestantismo de missão” (Igrejas Batistas e Presbiteriana) e que, após meados de 1970, a vertente “neopentecostal” prolifera consideravelmente, fizemos um pequeno parêntese para delimitar a constituição das igrejas protestantes, das pentecostais clássicas e das mais recentes denominadas neopentecostais. De acordo com Mendonça (1984), o termo evangelismo está relacionado aos primeiros adeptos do Luteranismo que chegaram ao Brasil no início do séc XIX. Em 1895, surgem os primeiros missionários metodistas americanos, a seguir outros presbiterianos e os batistas. A partir de 1910-20 é que se desenvolve o proselitismo de origem americana, sobretudo através dos missionários da Assembléia de Deus. Outra igreja de origem pentecostal é a Congregação Cristã do Brasil, influente entre os imigrantes de origem italiana e que se instalam de sobremaneira no estado de São Paulo.

Face às limitações inerentes a este trabalho e por existir uma vasta literatura sobre o protestantismo e o pentecostalismo no Brasil, enfocaremos apenas alguns aspectos de suas doutrinas e sua influência na formação

desse campo. Sem a pretensão de aprofundar as construções e a difusão dos diferentes tipos de identidades religiosas, entendemos que a criação das instituições religiosas, protestantes e pentecostais, e a efetivação de um discurso que reivindica o seu reconhecimento enquanto instâncias legítimas explicitam a demarcação de um grupo diferenciado com base numa identidade própria.

2.1 - Os protestantes

Em Parnamirim, registraram-se três grupos de protestantes não pentecostais: os batistas, os metodistas e os presbiterianos. Este último, com duas denominações religiosas, a Igreja Presbiteriana do Brasil (fundada em 1996) e a Igreja Presbiteriana Independente (fundada em 1994), de certa forma, ainda é recente na cidade e não possui grande expressividade. Contudo, exerce um trabalho de cunho religioso e educacional, mantendo uma pequena escola de primeiro grau, freqüentada, principalmente, por filhos dos adeptos da igreja. Da mesma forma, e sem grandes repercussões na cidade, encontram-se duas Igrejas Metodistas do Brasil, fundadas entre os anos 1986 e 1994.

Em contraposição à presença dos grupos presbiterianos e metodistas, os batistas mantêm-se como grupo forte e de tradição na cidade. A Primeira Igreja Batista de Parnamirim surgiu concomitante à implantação da Base Aérea, durante o período da Segunda Guerra Mundial. Constituindo-se enquanto uma igreja limite entre o protestantismo histórico e o pentecostal, os batistas definem-se como integrantes não-convertidos do catolicismo que vieram de outras igrejas protestantes, sobretudo a presbiteriana. De acordo com o documento “Cinqüenta anos de história”, a Primeira Igreja Batista em Parnamirim foi fundada em 1948 pelo pastor norte-americano Carlos Matheus. Contava, inicialmente, com apenas vinte membros, dentre os quais

o Sr. João Pedro da Costa (diácono) que, ainda hoje, continua “testemunhando em Cristo”. Durante os seus cinquenta anos, a igreja foi dirigida por vinte e dois pastores e construiu diversas congregações¹⁰, sendo quatro já consideradas Igrejas. Durante o período do pastor Gunther Carlos de Oliveira Maia, desenvolveram-se inúmeros trabalhos e projetos. Dentre eles, destaca-se o ministério da música, na época, com três corais e o grupo “Verbo”. Visando ao desenvolvimento dos seus trabalhos, sustentou a formação de dois seminaristas, o pastor Jonas Filho e Paulo Roberto Dantas. Atualmente, a Primeira Igreja Batista é dirigida pelo pastor Loidimar Cavalcante.

Logo no início de formação dos batistas, em Parnamirim, houve desacordos entre os pastores que resolveram criar uma outra igreja denominada Igreja Batista Regular. Esta, também seguindo o mesmo procedimento de divisão ocorrido anteriormente, resultou na criação de uma nova igreja denominada Comunidade Evangélica Bara. Segundo Danielle, atual membro da Comunidade Evangélica Bara,

O motivo da divisão foi que algumas pessoas mais antigas discordavam da posição do pastor Wilson que introduzia inovações tanto na forma de pregar a palavra como no comportamento entre os jovens. Por exemplo, a música passou a ser mais moderna e eletrizante. Os rapazes que tocavam na banda eram chamados de roqueiros, usam roupas da moda, tinham cabelos grandes e tudo isso chocou os mais antigos. Houve uma convenção para discutir o estatuto da igreja e aqueles que não concordavam tiveram que sair. Daí surgiu a Comunidade Evangélica Bara que, em hebraico, quer dizer: ‘surgido do nada’.

Com esse depoimento, podemos observar que a divisão entre as igrejas evangélicas geralmente ocorre por novos posicionamentos dos pastores tanto no que se refere à forma de conduzir o rebanho quanto em relação à questão doutrinária. É traduzida, muitas vezes, como choque entre valores

¹⁰ Conforme o documento, as congregações estão localizadas bairros e municípios vizinhos como: “Nova Descoberta, São José do Mipibú, Goianinha, Comum, Conjunto Cohabinal e Passagem de Areia”.

tradicionais e valores que se apresentam como novos. Por essa razão, há uma série de dissidências religiosas nas denominações. Essas, cada vez mais plurais e complexas, passam a competir não somente com o seu alvo predileto, a igreja católica, mas também entre as próprias igrejas evangélicas. Dentro dessa ótica, admitimos com Simmel (1983) que diferentes instituições religiosas, ao disputarem o mesmo espaço social, criam formas de associações e de concorrência entre si, levando os fiéis a participarem desse jogo de forças atrativas e repulsivas, que define o conflito como traço de união dentro da mesma luta.

Possuindo a sua base doutrinária na Batista Regular, a Comunidade Evangélica Bara difere de sua antecessora, em relação ao uso dos costumes e à aceitação dos “dons” do Espírito Santo. Para Danielle, a Comunidade Bara aceita os “dons” não dentro da linha das igrejas pentecostais, mas como um instrumento de compreensão da palavra divina. Além da reflexão bíblica, realizada através de seminários teológicos, essa igreja também desenvolve trabalhos religiosos e sociais junto às famílias carentes. Realiza congressos e eventos de grande porte como a Festa da Colheita, comemorada em dezembro, e reúne em torno de 1000 pessoas. Este ano o tema “Gratidão e Esperança” diz respeito à mudança de estabelecimento, pois como afirma nossa informante *“esse novo local (centro da cidade) foi realmente uma benção e, com certeza, ajudará a ampliar os nossos trabalhos”*.

Ainda que em uma dimensão moral e com perspectivas diferentes dos trabalhos realizados pelas pastorais católicas, observa-se entre as igrejas evangélicas uma preocupação crescente com as questões sociais. Tanto em suas vertentes históricas quanto pentecostais, constatamos diversos grupos de evangélicos que realizam trabalhos de cunho evangelizador e social. Como é o caso da Comunidade Evangélica Bara, com uma equipe de psicólogos, nutricionistas e educadores trabalhando com as famílias carentes e desenvolvendo projetos desde o aleitamento materno a programas com os

idosos. Observa-se que procedimentos como esses estimulam maiores envolvimento dos adeptos, exacerbando a concorrência no campo religioso.

Todavia, lembramos aqui que as disputas entre católicos e protestantes, explicitada no início deste capítulo, remonta aos primórdios da formação desse campo religioso. Depoimentos de moradores mais antigos registram conflitos entre católicos, protestantes e adeptos da Assembléia de Deus. De acordo com D. Elza,

havia um ônibus que transportava as professoras para a Escola da Base Santos Dumont e, durante o trajeto, sofri por diversas vezes agressões por parte das outras professoras que não aceitavam a minha religião, chegando ao ponto de ser até impedida por alguns de entrar na condução. Só após a conversa com alguns oficiais que coisa melhorou um pouco.

Em oposição às práticas religiosas católicas, consideradas supersticiosas, retrógradas, místicas, entre outros adjetivos, os protestantes impõem-se tanto por se considerarem uma religião “moderna”, quanto por adotar uma linha apologética e polêmica, muitas vezes, em consequência das hostilidades enfrentadas pela Igreja Católica durante o seu período de constituição. Segundo D. Heloísa, adepta da Igreja Batista Regular

logo no início, quando a Igreja Batista Regular começou a crescer aqui, sofri muitos ataques por partes dos católicos que não me consideravam uma verdadeira cristã. Levei nome até de impostora da fé, o que me fez sentir muita revolta.

Essa declaração permite que a entrevistada seja vista não apenas como alguém que define as fronteiras religiosas, mas também como um referencial de ataques entre os opositores.

Assim como os católicos, os batistas consolidam suas igrejas legitimamente subordinadas às classes dominantes, exercidas por agentes da pequena burguesia, como mecanismo de controle sobre a conduta social e um forte desempenho religioso das camadas populares. Mesmo quando

pobre, o pastor da Igreja Batista é um agente erudito e a sua atuação não só conduz a uma “ideologia culta” como apresenta o modelo a ser inculcado e seguido.

2.2 Os pentecostais e “neopentecostais”

Relacionando as especificidades das três fases mencionadas anteriormente, poderíamos dizer que a formação do pentecostalismo na cidade de Parnamirim segue, aproximadamente, a metáfora das três “ondas” institucionais analisadas por Freston¹¹. Mediante a análise do desenvolvimento histórico do pentecostalismo no Brasil, Freston (1994) demonstra “a necessidade de elaborar análises que levem em consideração eventuais defasagens existentes no seio da estrutura social global e as estruturas mentais”. Isso é de fundamental importância para compreendermos que as diferentes modalidades de pentecostalismos não só obedecem às suas próprias marcas teológicas, eclesiais, sociais e culturais como, também, afetam as diferentes formas de adesão¹².

¹¹ Conforme Freston (1994, p. 70), a história do pentecostalismo no Brasil pode ser compreendido segundo a metáfora das três ondas sucessivas. A primeira corresponde à década de 1910 com chegada, quase simultânea da Congregação Cristã (1910) e da Assembléia de Deus (1911), sendo esta a expressão pentecostal mais importante no Brasil. A segunda onda inicia-se na década de 1950-60, com a fragmentação do campo pentecostal. Surgem as Igrejas do Evangelho Quadrangular (1951), Igrejas Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). A terceira, começa no final da década de 1970 e ganha força no final de 80 tendo como expressão máxima a Igreja Universal do Reino de Deus.

¹² Em pesquisa sobre o Censo Institucional Evangélico (CIN) na região metropolitana do Rio de Janeiro, Fernandes (1994, p. 183) mostra que o fenômeno denominacional e as tensões que atravessam o movimento evangélico do Brasil, é fruto da Reforma do século XVI, que teve como consequência tanto a dessacralização da hierarquia eclesial, dividindo a comunidade em diferentes instituições, quanto na problematização do conceito de “Sacramento”, subdividindo o campo protestante diferentes estilos rituais, segundo as dicotomias “o visível e o invisível”; o exterior e o interior”; o sensível e o pensado”; o símbolo e o simbolizado”. Para o autor “*enquanto as denominações já se diferenciam segundo distintas articulações das possibilidades devocionais encontradas no espaço cultural protestante, elas mesmas são transversalmente atravessadas por distintos movimentos autônomos e “interdenominacionais”.*”

Fazendo referência às sucessivas “ondas” de criação institucional do pentecostalismo, Mariano (1998) mostra que “a segunda onda nada mais é do que um desdobramento institucional do pentecostalismo clássico (primeira onda)”, posto que a Igreja Internacional do Evangelho Quadrangular, que para Freston marca o início da segunda onda, possui o mesmo contexto teológico dos iniciadores da Assembléia de Deus e da Congregação Cristã - não representam uma ruptura com o “pentecostalismo clássico”. De forma geral, estudiosos do pentecostalismo brasileiro evidenciam que, em suas primeiras décadas, o pentecostalismo apresentou uniformidade em sua doutrina, sendo possível conceituá-lo, portanto, de “pentecostalismo clássico”. Contudo, em meados da década de 1970, essa uniformidade foi rompida, desdobrando-se em diversas modalidades de pentecostalismos, alguns bastante diferentes de sua origem, sendo freqüentemente denominados de “pentecostalismo autônomo” ou “neopentecostalismo”. Trazendo consigo todo um sistema de valores que serve de suporte às aspirações daqueles que buscam mudanças no plano material e espiritual, o desenvolvimento das Igrejas Pentecostais contribuiu para significativas mudanças no comportamento social e religioso. De acordo com documentos históricos,

no começo da década de 40, o povoado de Parnamirim vivia a influência dos norte-americanos da Igreja Evangélica Assembléia de Deus, que chegaram em razão da Segunda Guerra Mundial. Mesmo não falando o português, eles divulgaram a sua religião – o protestantismo. Na mesma época chegou o comerciante Otávio Gomes de Castro (...) que em companhia de sua esposa fundou em 1939 a Igreja Evangélica Assembléia de Deus, que teve como primeiros adeptos os operários que trabalhavam nas construções militares.

Essa citação vem corroborar as primeiras análises sobre o pentecostalismo em que diversos pesquisadores¹³ apontam-no como recurso

¹³ Cf. Camargo, (1968); Souza (1969); D'Épinay (1970) e Cezar (1973)

de ajustamento social entre os indivíduos pertencentes aos segmentos mais pobres e marginalizados. Ao constatarmos que, durante os períodos relativos ao desenvolvimento da cidade, emergiu uma população heterogênea, porém com uma acentuada presença dos segmentos mais pobres, não é difícil imaginar que as igrejas pentecostais, ali instaladas, rapidamente se tornaram espaços não só de socialização, como também de realizações das aspirações de ordem espiritual e material. De acordo com as declarações do Sr. Geraldo, comerciante e membro da Assembléia de Deus há vinte anos, a sua participação nos cultos ajudou-o a fazer boas amizades e a fortalecer a sua fé. Conhecendo pessoas com quem passou a se identificar, ele pôde criar uma rede de relações sociais que o ajudou a ascender socialmente. Como ele mesmo afirma: *eu estava desempregado e com problemas na família e, se não fossem os irmãos da igreja, hoje não seria o que sou.*

Analisando as Igrejas Pentecostais e suas estratégias de sobrevivência, Mariz (1990) mostra que, apesar das diferentes explicações dadas a respeito da relação entre conversão religiosa e melhora nas condições materiais de vida, não se pode deixar de reconhecer o papel representativo dessas Igrejas entre as populações mais carentes. A nossa pesquisa confirma que é exatamente nos distintos momentos em que se concentra uma população de baixos recursos que o campo pentecostal foi se solidificando. Assim, organizados segundo as diversas denominações, os evangélicos dessa cidade foram gradativamente demarcando os seus campos de ação e definindo sua identidade. Nesse sentido, é lícito supor que, a partir da configuração de um campo religioso favorável à disseminação do pentecostalismo, emerge uma identidade diferenciada que não se reduz apenas a um auto-reconhecimento dos adeptos, mas também à criação de um discurso institucional que ganha espaço e condições para se generalizar.

Dentre as primeiras igrejas pertencentes ao pentecostalismo clássico, a exemplo da Assembléia de Deus, Congregação Cristã e Igreja de Cristo no Brasil, é possível identificar traços comuns que reforçam a coesão desse

grupo no sentido da responsabilidade pessoal perante “sua” igreja e do engajamento na comunidade à qual pertence. Como vimos anteriormente, fatores como a presença marcante dos templos pentecostais, a reclamação de um clero mais participativo, o esvaziamento da igreja católica, por grande parte de fiéis que não se sentiam motivados, e a difusão da Bíblia vão impulsionar o desenvolvimento do processo de conversões verificado na vida familiar. O que pode ser observado no relato de Cristina, ex-católica, mãe de quatro filhos que se converteram à Igreja Assembléia de Deus e com um marido que se diz ateu. Segundo ela:

Minha mãe é católica fervorosa, mas como não sabia ler, nunca se importou com a palavra da Bíblia, então me criei neste tipo de catolicismo que rezava as novenas e terço sem muita compreensão. Casei-me na igreja católica, mas meu marido nunca foi de freqüentar igreja alguma. Batizei meus filhos na católica, chegaram até fazer primeira comunhão, mas quando foi tomando conhecimento do que era religião, eles se afastaram. O mais velho começou a freqüentar os cultos da Igreja Assembléia de Deus e lá começou participar de grupos de jovens, namorar e freqüentar cursos de leitura da Bíblia. Aos poucos foi trazendo a palavra do evangelho para dentro de casa, e acabou convertendo os outros irmãos. Meu marido quase enlouqueceu, pois não suporta os crentes. É uma briga infernal e, quando defendo os meninos ele diz que também já estou convertida. Para não piorar a situação, a gente só fala de religião quando ele não está em casa. Ganhei uma Bíblia do mais velho e na medida que posso faço minhas leituras. Fui algumas vezes ao culto, mas ele não pode nem pensar. Pois acredito que se souber, sai de casa.

Nesse relato, constatamos uma situação de intolerância religiosa por parte do pai que, mesmo sem praticar religião alguma, não aceita a conversão dos filhos. Este afirma ser os crentes “*peessoas perigosas e que utilizam a religião como pretexto para encobrir as más ações*”. Por isso acredita que seus filhos não precisam andar com a Bíblia na mão para serem reconhecidos como pessoas íntegras. De acordo com o pai,

mesmo não defendendo a Igreja Católica, eu preferia que meus filhos continuassem por lá, pois as pessoas não precisam ser falsas, não são

obrigadas a mudar o comportamento e muito menos tornar-se um escravo da religião”.

Esse tipo de visão afasta-o dos filhos e reprime sua mulher diante da possibilidade de também se converter.

Desenvolvendo um trabalho permanente de evangelização através de visitas às casas de famílias e de divulgação da Bíblia, “Livro da sabedoria Divina”, que, portanto, deve ser lido e obedecido, os evangélicos contrastam com o alheamento dos católicos face às atividades desenvolvidas pela estrutura eclesiástica. Ressalte-se aqui que, durante muito tempo, a leitura da Bíblia era uso exclusivo dos padres, ficando os fiéis e leigos na posição de “ouvintes”. É precisamente nesse aspecto que os evangélicos demarcam sua posição. Como defensores do uso da Bíblia e possuindo uma certa autonomia em sua interpretação, tornam-se responsáveis pela propagação da sua religião em todas as camadas sociais. Identificando-se enquanto um “povo eleito” por Deus, os evangélicos da Assembléia dedicam-se a todo um trabalho de conversão realizado junto às populações periféricas da cidade, concentrando-se, sobretudo, entre as populações mais carentes. Diferentes dos católicos e dos batistas, geralmente portam a Bíblia e, através dos salmos, procuram converter aqueles que para eles “ainda não encontraram o caminho da salvação”.

Um outro aspecto perseguido pelos pentecostais é a ênfase dada à salvação como um meio de “curar-se” das amarras do passado. A consciência do pecado, o arrependimento e a promessa da regeneração assinalam o rompimento do passado com o presente, este sempre visto como uma experiência de paz e felicidade. Sendo a conversão uma escolha pessoal e um caminho por onde o indivíduo deve seguir não obstante as adversidades surgidas, os evangélicos, mesmo sendo marginalizados entre aqueles que não se converteram, demonstram a conversão como possibilidade da vitória. Porém, vale salientar que o processo de conversão não é tão simples como se pensa, uma vez que exige do indivíduo não só a aceitação de normas

impostas pela doutrina da igreja, como também uma ruptura com o passado. Daí serem vistos como alguém que possui uma certa disciplina ou *modus vivendi* que serve como critério diferenciador entre aqueles que não compartilham dessa modalidade. Nesse contexto, a identidade pentecostal parece afirmar-se em referenciais concretos da prática religiosa cotidiana, em que os preceitos doutrinários são privilegiados em detrimento dos prazeres da vida. De acordo com Aparecida, membro da Assembléia de Deus há doze anos,

viver conforme manda o evangelho é a melhor coisa que tem. A gente se livra dos pecados e dos vícios que só fazem a gente sofrer. Desde que entrei na Assembléia, deixei de fazer muitas coisas que nunca pensei que poderia deixar; como por exemplo pintar meus cabelos, viver em festas, coisas que não faz mais nenhum sentido para mim. Sou feliz na minha igreja e vejo que não preciso dessas coisas para viver bem.

Como se pode observar, a pertença a um determinado grupo religioso exige mudanças comportamentais e representa a concretização de um ‘novo estilo de vida’. Ao se apresentar como portadora de novos valores, a entrevistada coloca-se como alguém que, ao fazer a opção por uma vivência religiosa capaz de suprir as “coisas” que lhe pareciam importantes, conta com um reforço de sua “normalidade” no nível da comunidade religiosa à qual pertence. Assim, ao desfazer os vínculos com o passado, o converso desenvolve outros laços de amizade e passa a ser identificado como alguém possuidor das mesmas referências ideológicas e, portanto, dos mesmos tipos de comportamentos.

Entretanto, pesquisas recentes sobre pentecostalismo mostram-nos que, nas duas últimas décadas, com a formação da vertente neopentecostal, isso mudou. De acordo com Mariano, (1998:23) o modo como os neopentecostais combatem o mundo difere do pentecostalismo precedente. Isso ocorre tanto na observância dos preceitos de santidade quanto na sua luta contra o mundo que não se processa via fuga, mas através da expansão das ações

religiosas “no mundo”. Para os adeptos da Igreja Universal do Reino de Deus, ser cristão constitui o meio primordial para, liberto do diabo, obter prosperidade financeira, saúde e triunfo nos empreendimentos terrenos. Ou seja,

o crente neopentecostal, às expensas da tradicional postura sectária, ascética e contracultural do pentecostalismo, tem estabelecido sólidos compromissos com o mundo, seus valores, interesses e até com seus prazeres. (Mariano, 1998: 21)

A tônica dada à prosperidade tem sido um “chamariz” não só para aqueles que se converteram, como também para aqueles que ainda não se converteram, mas que acreditam na determinação da fé dos convertidos. De acordo com D. Socorro, a sua conversão à Igreja Universal do Reino de Deus permitiu que se sentisse “mais gente” - alguém que, mesmo sendo diferente dos demais membros da família, passou a ser reconhecida pela sua fé. Em suas palavras afirma:

quando era católica só ia para igreja no final do ano e também freqüentava muitos terreiros. Durante esse tempo não me sentia ninguém. Hoje sou uma evangélica e tenho um compromisso com a fé. Depois que entrei para Universal, consegui muitas graças. Os meus filhos e meu marido, que ainda não se converteram, vivem me pedindo para orar, porque eles sabem o poder da minha oração.

Fundada em 1990, a Igreja Universal do Reino de Deus, em Parnamirim, possui atualmente três templos. Congrega aproximadamente 1.000 fiéis, geralmente pessoas pobres, com baixo grau de instrução escolar e que já percorreram outras religiões. Suas celebrações enfatizam o combate às religiões afro-brasileiras, que tomam de empréstimo uma série de analogias rituais, como o exorcismo e o transe. Fazendo um contraponto com a sociedade francesa, Birman (2001) analisa o *sincretismo* e a *tolerância* religiosa brasileira, praticados nos rituais da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Mostra como os “modos de bricolagem”, utilizados pelos

adeptos dessa igreja, têm contribuído para a “desestabilização de certos vínculos religiosos historicamente cristalizados na sociedade brasileira”. Evidenciando o “trabalho sincrético” realizado por ex-integrantes dos cultos de possessão, a autora chama atenção para o “exercício da mediação” entre o mundo visível e o invisível e o reconhecimento desse exercício entre parentes e amigos, salvaguardando, assim, o prestígio religioso existente no interior de suas famílias e na relação com o próximo. Para a autora,

As atividades da IURD visam ao indivíduo, sobretudo como alguém que se realiza mediante *intervenção* nas relações com os outros. O senso de autonomia e de responsabilidade que tal Igreja busca inculcar perante o destino religioso e social dos indivíduos tem como alvo o indivíduo como aquele que promove elos entre os seus e a esfera divina e entre si e o mundo. (Birman, 2001:67)

Dessa forma, o exorcismo praticado pelos pastores e adeptos não só surge como um mecanismo voltado para criar e fortalecer relações entre as pessoas, como também está relacionado à teologia da prosperidade.

Nas palavras da nossa entrevistada, D. Socorro,

a Igreja Universal consegue converter muitas pessoas porque os pastores não só ajudam na determinação da fé e como também ajudam enfrentar os desafios. Mesmo quando a gente não tem o dinheiro para colocar nos envelopes, o pastor recomenda fazer um sacrifício, durante a semana, para que a gente possa receber a graça. Mas, não é só dinheiro que ajuda, o poder da oração, feita com determinação, também ajuda. Na oração a gente clama por Jesus que tem o poder de expulsar todos os demônios e resolver todos os problemas.

Uma outra prática evidenciada nos rituais da Universal é a realização de “correntes” de orações utilizadas para diversas finalidades – riqueza, saúde, amor, emprego, etc. Realizadas semanalmente, as “correntes” ativam o sistema de troca e permitem que os fiéis participem assiduamente dos cultos. Geralmente são simbolizadas por diversos objetos que passam a possuir um valor sagrado. Segundo Birman (2001:76-77), os rituais de exorcismo e as correntes “elaboram um novo lugar para o sujeito religioso. Este faz das

‘graças’ e da ‘prosperidade’ um ‘direito’ que vai ser realizado porque foi ele quem ‘deu o primeiro passo’, quem fez o ‘desafio’ e por isso pode exigir sua integração num circuito de trocas”. É nesse contexto que D. Socorro relata sua experiência realizada através das “correntes”.

quando a gente está com a vida amarrada, problemas de saúde, de dinheiro, problema na família, é só fazer a corrente das sextas-feiras, que a gente alcança a graça, por mais difícil que seja. Já fiz a corrente da varinha e agora vou começar a fazer a do barquinho.

Tanto a corrente da “varinha” como a do “barquinho” são representadas por um objeto, símbolo da força de vontade e da “determinação da fé”. Assim o fiel materializa seus desejos e só se desfaz desse objeto após realizá-lo. É também uma forma de manter o fiel sempre envolvido nas atividades religiosas da igreja. Explicando a corrente do “varinha” a entrevistada declara:

eu tinha um desejo muito grande de colocar piso na minha casa, mas nunca dava certo. Cheguei até a comprar a cerâmica, mas na hora de assentar faltava dinheiro, ou acontecia alguma coisa. Fiz a corrente da varinha. Na sexta-feira, os pastores distribuíram as varinhas de madeira e disseram: ‘determine sua fé que a graça virá’, e assim eu fiz, levei a varinha para casa e coloquei debaixo da caixa de cerâmica, e peguei a orar. Orava todos os dias por mais de quarenta minutos. Só sei dizer que não com três semanas alcancei a graça. Consegui um pedreiro que fez um preço bom e tudo deu certo.

Como podemos observar, a utilização de símbolos (“varinha e barquinho”), não é fortuita. Ela representa não só a estratégia utilizada pelos pastores em manter os fiéis cada vez mais sintonizados com os valores professados pela instituição, como também expressa o ponto de ligação entre os desejos e a sua realização. Certamente, a análise sobre símbolos se tornaria mais complexa se recorrêssemos aos estudos antropológicos, evidenciados, sobretudo, nos trabalhos de Turner. Voltando, no entanto, aos limites de nosso trabalho, é possível afirmar que a religião nada mais é do

que um sistema articulado de símbolos que surgem como signos e têm sua origem não em si mesmos, mas, principalmente, na aceitação dos mesmos. Sendo compartilhados socialmente, permitem aos fiéis entrarem em contato entre si, em nome de um objetivo pessoal e coletivo.

Utilizando-se de uma série de símbolos e priorizando os estados de transe, a “guerra espiritual” da Universal tem como alvo predileto as religiões afro-brasileiras e também os adeptos da Igreja Assembléia de Deus. Sendo essa a mais antiga e de grande expressão na cidade, tanto em relação aos trabalhos de evangelização, quanto pelo número de congregações existentes em quase todos os bairros, a fronteira mais visível encontra-se com a Igreja Universal do Reino de Deus que já possui três igrejas na cidade, com aproximadamente mil adeptos cada uma. Para o Sr Nunes, católico e observador assíduo dos cultos evangélicos, *pode-se dizer que hoje a disputa religiosa não se dá mais entre protestantes e católicos, mas entre os próprios evangélicos da Assembléia e os da Universal.*

Se levarmos em consideração as analogias existentes entre a Renovação Carismática Católica e as práticas do pentecostalismo presentes na IURD, poderíamos dizer que, no momento em que a Igreja Católica de Parnamirim não incentiva a RCC, abre possibilidades de saída dos fiéis para a Igreja Universal e não mais para a Assembléia, como outrora acontecia. Segundo D. Mariza,

depois que o Pe. Murilo chegou, o grupo da Renovação Carismática ficou muito fraco. Como gosto de celebração alegre e participativa, então comecei a freqüentar a Igreja Universal, pois além de ser perto da minha casa, os louvores em voz alta ajudam a firmar a fé.

Ainda que os adeptos da RCC sejam classificados como um grupo pertencente à classe média e que tem como ponto máximo o culto de Nossa Senhora, não podemos nos esquecer das mudanças ocorridas na RCC nos últimos anos e os efeitos terapêuticos causados pelos aspectos emocionais

em ambos os grupos. Tanto na Carismática quanto na Universal, os fiéis em voz alta fazem os seus louvores, choram, acenam, prestam depoimentos e vivem intensamente as euforias da celebração. Enfim, o êxtase coletivo, a ênfase na espiritualidade, a busca da “cura” e da “libertação” tornam-se pontos de referência para aqueles que buscam nas religiões soluções imediatas para os problemas da vida.

De forma bastante esquemática, poderíamos dizer que a religião emocional reforça o imediatismo da ação divina e sua eficácia, oferecendo uma certa plasticidade doutrinal e litúrgica. Lembramos aqui, o clássico estudo de Durkheim sobre *As Formas Elementares da Vida Religiosa* quando sublinha

o fiel que comungou com o seu deus não é apenas homem que vê verdades novas que o incrédulo ignora: é homem que 'pode' mais. Ele sente em si força maior para suportar as dificuldades da existência e para vencê-las. Está como que elevado acima das misérias humanas, porque está elevado acima de sua condição de homem; acredita-se salvo do mal, aliás, sob qualquer forma que se conceba o mal. O primeiro artigo de qualquer fé é a crença na salvação pela fé. (Durkheim, 1989: 493)

De um modo geral, podemos dizer que os católicos, protestantes e pentecostais constituem grupos de maior expressão na cidade de Parnamirim. As religiões mediúnicas, representadas pelos Centros Espíritas e religiões afro-brasileiras, geralmente são estigmatizadas, tanto pelos protestantes como católicos e principalmente pelos pentecostais, bem como consideradas um “conjunto de maus espíritos”, “entidades atrasadas”, “precursores do mal”. Muitas vezes, chega-se a não admiti-las como religião. Observações como estas nos fazem afirmar que as conversões em Parnamirim ocorrem: entre os católicos, que freqüentam os terreiros e convertem-se em uma das igrejas pentecostais; entre os batistas que mudam de igreja conforme a saída do pastor e insatisfação no grupo. Quase sempre a passagem de uma religião para outra é de ordem pessoal e, muitas vezes,

marcada por acontecimentos extraordinários: cura milagrosa, um chamado de Jesus, descoberta de poderes mediúnicos, problemas que parecem insolúveis, etc.

É nesse campo plural e de concorrência que as construções das identidades religiosas vão sendo elaboradas e apropriadas como sinais diacríticos que conferem uma marca de distinção frente aos demais grupos. A construção de identidade implica necessariamente uma referência à alteridade, reconhecida em uma relação exclusiva consigo mesmo e com o outro. É, pois, nessa relação identitária que os católicos e evangélicos da cidade de Parnamirim se constituem enquanto grupos de maior expressão e representatividade.

Ainda que as experiências religiosas sejam dotadas de existência própria, quer no nível do indivíduo quer do social, não se pode negar que é na vida cotidiana, no nível do senso-comum, que o indivíduo percebe e apreende o mundo como dotado de sentido. Retomando o direcionamento dado por Berger e Luckmann quanto à sociedade como uma realidade objetiva e subjetiva, é possível compreender que a interiorização da vida social se dá através de sua representação e interpretação, não havendo outra forma possível de ser apreendida. Em outras palavras, as objetividades não podem ser tomadas em sua representação, devendo necessariamente passar pela subjetividade (representações, idéias, referências culturais, etc). Dessa forma, a identidade pode ser entendida como uma representação “da localização em um certo mundo, representação esta construída na relação com ele, e que só pode ser compreendida quando com esse mundo representado”.

É possível, então, retomar a idéia de flexibilidade das identidades religiosas com base em uma matriz de identidades possíveis, entendendo-as como representações distintas das interações sociais que podem ser elaboradas sobre referenciais disponíveis, socialmente produzidos e delimitados pelo imaginário social. Enquanto alguns se mostram mais

disponíveis, na própria experiência cotidiana, outros se fundamentam na construção imaginária de uma identidade social que serve como elemento diferenciador do grupo. Assim, a identidade religiosa parece-nos ser apreendida a partir do conteúdo das práticas descritas e das estratégias desenvolvidas nos projetos a serem realizados, bem como de um saber que exige mudança de lugar nos contextos das atividades cotidianas.

De acordo com Giddens, a identidade se constrói igualmente a partir de um “saber quase teórico próprio a todo ator social”. Cada membro competente de um sistema social é, segundo Giddens, um teórico-prático do social que utiliza, normalmente, sem dificuldade e de maneira rotineira, os conhecimentos e as teorias próximas do “estoque de conhecimento”. Para o autor, trata-se de um saber de natureza prática, válido e exercido no curso da interação social. Isso o difere do conhecimento teórico que permite ao autor explicar por que as coisas são como são, ou por que se produzem de maneira tal, tratando-se, pois, de um saber discursivo. Assim, na medida em que se colocam os modos sobre os quais se constroem identidades, percebemos que as vivências e experiências religiosas se tornam fundamentais para entender como os sujeitos organizam suas emoções, expressam um estilo de vida e constroem a identidade na relação cotidiana.

Finalizando este capítulo, poderíamos dizer que as três fases de avanços e recuos da Igreja Católica, relacionadas à expansão das igrejas evangélicas e dos demais grupos religiosos, imprimem uma dinâmica ao campo religioso, conferindo ao fiel uma maior autonomia em relação às suas escolhas religiosas e, conseqüentemente, às mudanças nas relações familiares. Acreditamos que essa análise serve de subsídio para a argumentação a ser feita posteriormente, quando mostrarmos como as diferentes identidades religiosas, vivenciadas no âmbito familiar, são capazes de produzir tanto relações tensas e conflituosas quanto de tolerância e diálogo, fazendo da esfera familiar um referencial de afirmação de novas identidades.

CAPÍTULO III

A Esfera Familiar

1. Família: uma entidade sócio-histórica

Estudar o pluralismo religioso contemporâneo no universo familiar remete-nos à necessidade de se pensar o lugar do indivíduo na sociedade moderna, onde os ideais de liberdade e igualdade marcaram as transformações ocorridas na família, redefinindo não só as relações de classe, mas também as relações de gêneros, configuradas na tradicional dicotomia entre papéis públicos e privados¹.

Ao explicar as fronteiras entre esferas públicas e privadas, Sennett (1988) mostra que no século XVIII a noção de espaço público como esfera de sociabilidade é oposta ao domínio privado da família², lugar onde as pessoas deveriam ser naturais e transparentes. A valorização da “noção de intimidade” e a preocupação com a “preservação do eu” surgem como algo precioso que a vida competitiva das grandes cidades ameaça desintegrar. Nesse contexto, a família nuclear passa a ser idealizada como refúgio do homem contra o domínio público, transformando-se em lugar de transparência das relações sociais, adquirindo a dimensão do padrão moral,

¹ Sem a pretensão de discorrer sobre as diversas teorias da família, particularmente as antropológicas, recuperamos aqui alguns elementos essenciais que nos ajudam a situar as mudanças ocorridas na instituição familiar. Todavia, é oportuno salientar que, entre as teorias sociológicas clássicas elaboradas nos fins do século XIX e início do século XX, destacam-se a obra de Tocqueville (1981) *L'Ancien Regime et la Révolution*; Engels F. (1975) *Origem da família da propriedade privada e do Estado*; Durkheim, E. (1975) “La famille conjugale cours de 1982”.

² A clássica separação entre esferas pública e privada tem origens no pensamento grego, em que “a capacidade humana de organização política não apenas difere, mas é diretamente oposta a essa associação natural cujo centro é construído pela casa (*oikia*) e pela família.” (Arendt, 1975:33).

a partir do qual o mundo exterior será julgado. Como afirma Sennett vontade de controlar e de moldar a ordem pública gradualmente foi se desgastando e as

peças passaram a enfatizar a proteção contra ela. A família constitui-se em um desses escudos. Durante o século XIX, a família revela-se cada vez menos o centro de uma região particular, não-pública, e cada vez mais um refúgio idealizado, um mundo exclusivo, com um valor moral mais elevado do que o domínio público (Sennett,1988:227).

Essa visão intimista produz pessoas interessadas em suas próprias vidas e emoções, dando ênfase às “questões interiores”, onde o que importa é o que se sente³.

Nessa mesma trilha, Simmel (1971, p.272), definindo historicamente a concepção de individualidade, chama atenção para a passagem de uma concepção burguesa de individualidade - delineada durante o século XVIII, em que os indivíduos libertos do despotismo, dos direitos da nobreza e da dominação da Igreja mostram-se iguais e livres - para uma outra concepção de individualidade marcada pela singularidade individual do século XIX. Denominada de “individualismo qualitativo”, essa passagem contrapõe a primeira - “individualismo quantitativo” - que, representado pelo indivíduo abstrato e universal, é indiferente às particularidades que singularizam cada um. Ou seja, “enquanto no primeiro a ênfase de valor é no que os homens têm em comum, no segundo é naquilo que os separa”. Esses dois tipos de individualidades geraram conflitos no cenário urbano, conferidos pela nova

³ O desenvolvimento histórico desta nova concepção social da família, foi analisado através de diversos enfoques. Phillip Ariès (1981) demonstra a *construção* da criança e da *infância* modernas no seio desta nova familiaridade³. Nobeit Elias,(1993) analisa o contraste entre a *casa* nobre e a *família* burguesa no contexto da “sociedade de corte” francesa e Foucault e Donzelot desvendam os mecanismos de justificação e implantação médicas do novo conjunto de instituições que se deverão ocupar da promoção dos sujeitos individualizados (Donzelot, 1977; Foucault, 1988).

divisão do trabalho, na qual “cada pessoa assume ou deveria assumir uma posição que ela e ninguém mais pode preencher. Uma posição que deve ser procurada até ser encontrada”.

Pioneiro da exploração da família nuclear burguesa, o historiador Philippe Ariès (1981;1988) mostra que o mundo privado das relações familiares se constituiu a partir de três processos. O primeiro refere-se à velha sociedade tradicional, quando “a duração da infância era reduzida a seu período mais frágil”, isto é, a socialização da criança não era assegurada e nem controlada pela família. Na mais tenra idade, a criança afastava-se de seus pais e, graças à convivência com os adultos, aprendia as coisas que devia saber fazer. Contudo, nos primeiros anos de vida, havia um sentimento carinhoso e a criança não chegava a sair do anonimato. O segundo processo, que ocorre a partir do século XVIII, corresponde ao momento em que a escola substituiu a aprendizagem como meio de educação; e o terceiro, desenvolvido entre o século XIX e XX, assinala o processo de privatização da família como um lugar de refúgio, um lugar de sentimentos e de afetividade entre os seus membros. Basicamente, sua análise segue duas linhas distintas, embora entrecruzadas: uma é o surgimento e progresso da domesticidade; e a outra, o desenvolvimento da escola. Esses dois aspectos estão intrinsecamente relacionados com a educação das crianças e dos jovens.

Preocupado em elaborar uma análise iconográfica do “*Ancien Régime*”, Ariès apresenta uma rica descrição do surgimento da família nuclear burguesa composta por uma complexa combinação de autoridade e amor parental, configurado pelo triângulo pai, mãe e filhos⁴. Em suma, na aristocracia dos séculos XVI e XVII não havia separação rigorosa entre o

⁴ Através da iconografia, Ariès (1988) demonstra a ênfase do indivíduo no grupo familiar: no século XIV, a esposa aparece trabalhando ao lado do marido, já no século XVI, surge a figura das crianças, com o intuito de focalizar o lar. Ou seja, estava havendo uma mudança na arquitetura doméstica, que valorizava os aspectos interiores dos indivíduos.

público e o privado e as famílias não se isolavam. Sua função restringia-se apenas “à transmissão da vida” enquanto prática de um ofício, à ajuda mútua e à proteção da honra e da vida em caso de crise. Com a ascensão da burguesia, a privatização da instituição familiar e a passagem das funções socializadoras para o âmbito mais restrito do “lar”, houve a constituição da chamada “família moderna”. Como afirma em suas análises, até o século XVII, pouco se sabia sobre a família conjugal, pois essa se encontrava sob o controle da comunidade local. Foi a partir do séc XII e séc XIII que a consciência sobre a particularidade e condição da criança se impôs através da emergência de um processo educativo de formação tanto moral quanto intelectual. Paradoxalmente, é nessa lógica de separação do mundo das crianças do mundo dos adultos, com a escolarização da criança, que ela adquire uma nova importância e passa a ser, ao mesmo tempo, objeto de preocupação e de marcas de afeição.

Tal enfoque aproxima-se da linha teórica de Durkheim⁵ que, atribuindo ao Estado um papel importante não só nas estruturas das relações familiares, mas na família conjugal, anuncia o paradoxo da família moderna, na medida em ela se torna, cada vez mais, “privada” e “pública”. A família moderna, portanto, obedece a um duplo movimento: uma privatização em razão da atenção colocada na qualidade das relações interpessoais, e uma socialização do grupo face à intervenção do Estado, que controla e regula as relações entre os membros. Assim, para os dois autores, à medida que a família se torna cada vez mais pública, por intermédio do Estado e da escola, ela se privatiza e se situa na transmissão de um patrimônio ou de um nome, configurando-se em lugar de socialização das crianças.

⁵ Os estudos sobre a sociologia da família de Émile Durkheim remetem-se ao curso professado na Universidade de Bordeaux- Fr, em 1888, intitulado, “Introduction à la sociologie de la famille”. Maiores informações consultar: É Durkheim, “La famille conjugale”, cours de 1892, *Revue philosophie* em 1921, reproduit In É. Durkheim, *Textes III*, Minuit, Paris, 1975.

Apesar de inicialmente se preocupar com o surgimento da infância como categoria social, Ariès mostrou como a “família moderna” marcou novos tipos de relacionamentos. Ao descrever as formas de intimidade entre pais e filhos, o autor indica que as análises da família devem preocupar-se não apenas com a dimensão institucional, mas, sobretudo, com as qualidades emocionais das relações familiares, remetendo, nesse sentido, a uma teoria psicológica da família. É nessa direção que encontramos as colocações de Pôster (1979) ao evidenciar que, na família burguesa, o padrão emocional define-se pela autoridade restrita aos pais, profundo amor parental pelos filhos e outros elementos emocionais que, relacionados aos aspectos sociais da vida cotidiana, formam a estrutura psíquica familiar. Para esse autor, as interações entre o padrão de autoridade e amor, instituído pelos adultos na criação dos filhos, e sua relação com a sociedade são a chave para que se possam compreender as diferentes estruturas de hierarquias de idade e sexo. Assim sendo, os estudos sobre família devem abarcar não só as diversidades das definições sociais, como também a singularidade dos vínculos afetivos construídos na relação entre adultos e crianças, os quais nos permitem a compreensão dos aspectos emocionais.

Em uma outra perspectiva, encontramos a teoria parsoniana que, priorizando o processo de socialização, particularmente no que diz respeito à questão dos valores e dos papéis para manutenção da ordem social, mostra as instituições familiares como universais e necessárias, permanentes e imutáveis. Ao vincular a família aos processos de modernização e industrialização, Talcott Parsons (1955) admite que somente duas estruturas lhe são essenciais: a hierarquia de gerações e a diferenciação dos agentes socializados em figuras “instrumentais” e “expressivas” - ao homem cabe a função de direção dos negócios e à mulher, a função de assegurar a integração afetiva da família, contribuindo, dessa forma, para a correspondência entre felicidade privada e integração na sociedade. Inscrita em uma visão linear, a teoria parsoniana ganhou sustentação empírica nos

trabalhos de William Goode (1969). Esse autor observa a emergência do padrão de família conjugal onde quer que “as forças sociais da industrialização e urbanização” tenham se manifestado. Para ele, a industrialização teria oferecido ao indivíduo oportunidade de se libertar do controle do grupo. O salário, o livre mercado de emprego, moradia e escolhas amorosas permitiam a realização das aspirações individuais. Correspondendo a um momento de expansão do sistema industrial e da família conjugal, ainda estável nos EUA, esse modelo familiar, como categoria sociológica, perdurou até os anos 1960. Tornou-se hegemônico e padrão entre as classes médias dos grandes centros urbanos.⁶ Todavia, face às transformações socioeconômicas e políticas, desencadeadas a partir de meados do século XX e refletidas diretamente na estrutura familiar - redução do número de casamentos, aumento das separações, diminuição do número de nascimento, inserção da mulher no mercado de trabalho - essa teoria foi criticada e cedeu lugar a outros tipos de reflexões.

André Michel (1978), criticando a normatividade da teoria parsoniana, ressalta que a comunicação entre os cônjuges, a satisfação da mulher e a realização dos objetivos conjugais são os meios mais elevados para se conceber a família na atualidade. Mesmo se contrapondo ao espaço público, a esfera privada da família deve ser preservada e definida como espaço privilegiado das relações de felicidade íntima. Assim, a família constitui não apenas o suporte essencial da estabilidade afetiva, mas também o lugar que permite resistir à decadência. Cada vez mais, a autonomia dos sujeitos vem acentuando a qualidade das relações interpessoais e afetivas e contribuindo, de certa forma, para atenuar as relações de dependência entre homens e mulheres, pais e filhos. (Singly, 1993). Com efeito, o individualismo

⁶ Ressalte-se, porém, que essa abordagem foi criticada notadamente pelos trabalhos de Laslett (1974) e do grupo de Cambridge, no estudo das comunidades inglesas, de fins do século XIV ao século XVIII. Preocupado em relativizar a importância da forma de família no desenvolvimento das sociedades humana, demonstrou a generalidade da família nuclear na Europa pré-industrial.

característico das sociedades modernas, marcado pela separação entre vida pública, como mundo da produção e do trabalho onde predominam as relações impessoais, e privada, como espaço das relações pessoais e afetivas, transformou a família num espaço privado em oposição ao mundo público. Entretanto, essa dicotomia se dilui quando se pensa nos papéis sociais atribuídos às relações de gênero. De acordo com Vaitsman (1994: 18),

à medida que as relações que estruturam a família conjugal moderna – a divisão sexual do trabalho, a dicotomia entre papéis instrumentais e expressivos segundo o gênero – tornam-se rarefeitas ou transformam-se, este tipo de família abre passagem para outro tipo de família,

ou seja, ao romper com a dicotomia entre público e privado, atribuída segundo o gênero, as mulheres “desafiariam os pilares da hierarquia sexual na sociedade moderna”, gerando conflitos entre os valores igualitários e as práticas hierárquicas presentes na estrutura da família conjugal moderna.

Diversas são as pesquisas que abordam a passagem do modelo tradicional de família hierárquica e assimétrica para um modelo familiar com relações mais igualitárias, principalmente no que diz respeito aos papéis femininos e masculinos (Bruchini,1986,1990; Salém,1980; Goldani,1993; Heilborn,1993). Todavia, apesar de reconhecer a grande contribuição dada pela literatura sobre as relações de gênero na esfera familiar, tal categoria foge aos nossos objetivos, levando-nos, portanto, a sinalizar, na medida do possível, algumas contribuições pertinentes.

De forma geral, cabe lembrar que os primeiros estudos sobre família no Brasil surgiram nos anos de 1940-50,⁷ que contou a colaboração de Antonio Cândido, Donald Pierson e Levy Cruz. Descrevem os tipos, o tamanho das famílias e as relações entre os sexos e as gerações. Entre os pioneiros, cumpre ressaltar as repercussões das obras de Gilberto Freyre e Antonio

⁷ Informações obtidas na Coleção Textos, Série 2, n 7. *Família em São Paulo: vivências na diferença*. São Paulo: CERU/Humanitas, 1997..

Candido. O primeiro, com o seu clássico modelo de família patriarcal, descrito em “Casa Grande e Senzala”, grande patriarca, sua mulher e seus filhos legítimos, que não necessariamente conviviam de forma contraditória e conflitiva com a periferia desse núcleo, também parte integrante da família patriarcal - amantes, filhos ilegítimos, escravos, amigos, clientes, etc.. O segundo, em seu estudo “The Brazilian Family” (1951), contribuiu de forma significativa para a construção de um amplo quadro de referências sobre as características de nossa tradição patriarcal e seu impacto sobre o processo de constituição da família brasileira. Sua análise mostra como a estreita relação entre a autoridade patriarcal e a estrutura da família patriarcal influenciou não apenas a forma de organização social, mas um sistema de representações em torno do qual os brasileiros, ainda hoje, estruturam as suas interações sociais e interpretam o significado de suas relações sociais. Situada no coração da emergente civilização brasileira, a família patriarcal, com suas características e contradições, continua a influenciar comportamentos e a demarcar condutas para além de sua existência histórica específica.

Estudos mais específicos só surgirão a partir da criação de estudos sobre a família na ANPOCS (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais). Em 1980, Fukui faz um balanço sobre o conhecimento gerado até aquela data. Conclui que a bibliografia sobre a família, pode ser classificada em dois temas: “famílias brasileiras na sociedade agrária do passado” e “famílias brasileiras na sociedade presente”. Esse recorte leva a autora a dialogar com diversos autores, tendo como parâmetro o estudo de “Casa Grande e Senzala” de Gilberto Freyre, a fim de mostrar a superação da tese defendida pelo autor de que o desenvolvimento urbano acarretaria uma redução da importância da família na sociedade.

Para Bruschini (1986), esses primeiros estudos eram mais descritivos, enquanto os trabalhos desenvolvidos nos finais de 1970, embora

continuassem a privilegiar a análise das determinações infra-estruturais na produção e reprodução dos grupos familiares, ampliaram as preocupações teóricas, principalmente através dos estudos sobre a condição feminina. De acordo com a referida autora, o interesse das correntes marxistas, a preocupação voltada para as estratégias de sobrevivência das camadas populares e a reprodução do trabalhador permitiram que os estudos sobre família no Brasil ganhassem espaço na academia, principalmente a partir dos anos 1970. Um exemplo é o balanço feito por Almeida (1986). Nesse balanço, a autora mostra como, ao lado da análise da natureza das relações de produção no campo e do papel da produção familiar agrícola na sociedade capitalista, os estudos informam sobre os padrões culturais dessas famílias e a situação de crise vivenciada no contexto do desenvolvimento urbano e industrial da sociedade brasileira. Portanto, só a partir de 1980, com a crítica feita ao equívoco da teoria evolucionista (Engels), as análises de Durham (1983) indicarão que o estudo da família deve ampliar suas perspectivas, tanto no campo das práticas sociais e na sua condição de classe, quanto no plano das representações e formações de valores⁸.

Em linhas gerais, pode-se dizer que, dialogando com outras esferas da vida social – educação, religião, política –, a maioria das pesquisas realizadas até a década de 1980 caracterizam-se tanto por estudar a vida familiar em suas diferentes classes sociais (famílias faveladas, de classe média, camponesa, operária), quanto por tratá-las como instituição individualizada, enquanto instâncias produtoras e reprodutoras de valores. Todavia, não se pode negar que do ponto de vista sociológico pouco se tem investigado sobre as diferentes práticas e comportamentos religiosos no cotidiano familiar. Formulada por diferentes áreas do conhecimento (epistemologia, filosofia, antropologia, psicologia, etc.) só recentemente a temática da subjetividade

⁸ O tema "Família e Valores" foi objeto de estudo de Ivete Ribeiro e Ana Clara Ribeiro (1993), realizados pelo Centro João XXIII de Investigação e Ação Social, a partir de 1983.

tornou-se objeto de análises em diferentes contextos⁹. Sem pretendermos qualquer tipo de aprofundamento analítico com a dimensão da subjetividade, lembramos aqui dos trabalhos de Gilberto Velho (1985, 1986); Sérvulo Figueira (1985); Nicolaci-da-Costa (1985) e M. Isabel Mendes de Almeida (1987, 1996) que, articulando ciências sociais e psicanálise, têm refletido o processo de subjetivação em famílias pertencentes à camada média brasileira.

Caracterizando as camadas médias brasileiras portadoras das ideologias individualistas, diferenciadas em função da maior ou menor ênfase dada aos domínios do *público* e do *privado*, Velho (1985:169-177) evidencia como os “códigos psicológicos” – aqueles que enfatizam o “indivíduo” – convivem, em estado de tensão, com outros códigos bastante diferentes – aqueles cuja ênfase recai no trabalho, no sucesso profissional, etc. Nessa mesma direção, Figueira (1985) utiliza as noções de “mapa” e “desmapeamento” para analisar a coexistência entre elementos modernos e arcaicos presentes nas famílias pertencentes às camadas médias. Para o referido autor, o desmapeamento “não é a perda ou a simples ausência de mapas para a orientação, mas sim a existência de mapas diferentes e contraditórios inscritos em níveis relativamente dissociados do sujeito” (1987:22-23). Em outras palavras, o “desmapeamento” sinaliza a convivência de diferentes visões de mundo dentro de um mesmo segmento social. Os ideais de família hierárquica e família igualitária coexistem no cotidiano das

⁹ No campo das ciências sociais a questão da subjetividade pode ser lida, especialmente, nas obras clássicas de Alexis de Tocqueville (1977) *A democracia na América*; Max Weber (1982) *Política como vocação*, in *Ensaio de sociologia* e Georg Simmel (1989) *Philosophie de la modernité*. Estudos mais recentes como o de Nobert Elias (1993) *El proceso de la civilización*; Philippe Ariès (1988) *História social da criança e da família*; M. Foucault (1979) *História da sexualidade I – A vontade de saber*; Jurandir Freire Costa (1999) *Ordem médica e norma familiar* e Antony Giddens (1993) *A transformação da intimidade*, fornecem valiosas contribuições para a compreensão da temática da subjetividade na sociedade contemporânea.

relações familiares, gerando muitas vezes uma tensão entre estes dois ideais nem sempre nítidos. Como assinala o autor, o “arcaico” continua presente, de modo invisível, mais ou menos inconsciente, mas certamente eficaz na sua oposição estrutural ao “moderno”, o núcleo daquilo que desejaríamos ser.

Conforme vimos, é no clima de liberação sexual que acompanhou os movimentos sociais dos anos 1960-70, notadamente o movimento feminista, que a “família tradicional” foi sendo rapidamente contestada, principalmente pelas novas gerações, que a percebiam como autoritária e, conseqüentemente, um obstáculo para a realização do indivíduo. Estudos sobre novos comportamentos familiares - inserção do trabalho feminino em quase todas as esferas sociais, prolongamento da vida, inovações biológicas direcionadas a novos métodos de procriação, estrutura psicológica da personalidade¹⁰- têm suscitado interrogações sobre as mudanças na esfera familiar, sem, contudo, deixar de reconhecer o seu caráter permanente.

Apesar do jargão “crise da família”, em voga nos anos 1960, sintoma do enfraquecimento da autoridade dos pais e engajamento das mães no mercado de trabalho, não se pode mais pensar no modelo de família burguesa nascida no século XIX - um casamento estável, uma mãe voltada para o lar, ocupada com a educação das crianças e despreocupada das questões econômicas, delegadas à autoridade paterna. Hoje, a instituição familiar, movida segundo o gosto e escolhas de seus parceiros, apresenta-se variável e com contornos múltiplos. O surgimento de novas formas de família - monoparental, recomposta, homossexual -, assim como o prolongamento da esperança de vida, possibilitando a coexistência entre três

¹⁰ Singly F.de., *Sociologie de la famille contemporaine*, Nathan, Paris, 1993.; Roussel L. *La famille incertaine*, Odile Jacob, Paris, 1989; Berger P. et Kellner H. “Le mariage et la construction sociale de la réalité”. In *Dialogue*, n. 102, 1988; Michel A. *Sociologie de la famille et du mariage*. PUF, Paris, 1978, entre outros.

ou quatro gerações, tem possibilitado novas formas nas relações de parentesco (Attias-Donfut, Segalen, 2002: 8).

Nesse panorama, resumidamente, podemos dizer que a relação religião e família retrata bem esse tipo de mudanças. Até a década de 1960, as famílias (geralmente católicas) introduziam os filhos nos rituais religiosos (batismo, crisma, primeira comunhão, etc). A partir de 1970, quando se constataram mudanças comportamentais no interior da família, os filhos passaram a questionar esse sistema simbólico, tratando-o como arcaico e repressivo, cabendo-lhes a decisão de ingressar ou não em algum tipo de religião. A possibilidade de escolha e autonomia abrem espaço para o conflito entre os diferentes tipos de valores: tradicionais/modernos, religiosos/não-religiosos.

O problema estaria, então, em como compatibilizar as individualidades e reciprocidades familiares em meio a condutas comportamentais tão diferenciadas. Nesse âmbito, o caráter relacional familiar passa a ser condicionado por trajetórias individuais que redefinem as relações de autoridade e interferem nos vínculos de afetividade e de solidariedade. Esses, mais que um valor transmitido durante sucessivas gerações, representam um dever imposto a todos.

A experiência entre religião de origem e a que surge como nova põe a família em uma situação ambígua entre dois princípios de orientação opostos: de um lado, o modelo de religiosidade “tradicional”, ainda vivo, como ponto de apoio não apenas preservando uma imagem socialmente aceitável, mas também possibilitando o exercício de algum poder; por outro, uma linha de ruptura colocando a família em uma situação de “crise”. Afetadas pelo consumo de bens simbólicos provenientes do pluralismo religioso, cada vez mais competitivo e atraente, as famílias contemporâneas convivem com ambigüidades religiosas presentes em um processo constante de “afiliação” e “desafiliação”; ponto de apoio e linha de ruptura; objeto de proteção e lugar

de reclusão e, por fim, lugar de afirmação ou negação de identidades. Lógicas contraditórias caracterizam as experiências coletivas e individuais e, por conseguinte, os sentimentos de ambigüidade. Tais mudanças poriam a família em uma posição de

aparar as asperezas de uma convivência ambígua, manifesta no descompasso entre aquilo que resiste à inovação e o excesso de inovações ao qual ainda não correspondeu a sua realização plena e concreta (Ribeiro&Ribeiro, 1987: 142).

Nesse sentido, podemos dizer que as identidades individuais e/ou religiosas, construídas no seio familiar, se pautam tanto pelo princípio do pertencimento quanto pelo jogo das afinidades e afiliações subjetivas. Isso porque na esfera familiar se desenvolve uma sociabilidade intensiva capaz de internalizar uma imagem idealizada da felicidade e que, de certa forma, alimenta “o espírito de família”.

2. Relações familiares e universo religioso: mudanças e permanências

O conjunto de trabalhos que refletem sobre a temática “religião e família”, particularmente no universo pentecostal, demonstra como o espaço familiar vem sofrendo alterações substanciais a partir do processo de conversão e adesão religiosa. Priorizando as relações de gênero, no contexto das igrejas pentecostais, tais pesquisas oferecem contribuições não apenas por considerar as variedades das instituições religiosa e familiar em sua historicidade, mas por colocarem questões pertinentes às experiências pessoais, estratégias e comportamentos individuais que influenciam nas estruturas das relações sociais. Tarducci, (1994,a; 1994,b), enfatizando o vínculo mulher-igreja, chama atenção para as estratégias pentecostais no processo de evangelização das mulheres e para a capacidade desse vínculo

de produzir uma moderação dos efeitos perversos do patriarcalismo. Por sua vez, os trabalhos de Mariz e Machado (1994) mostram a mão dupla percorrida pelas mulheres pentecostais. Por um lado, ganham autonomia em relação aos seus maridos e à sua família, porém se vêem responsáveis tanto pela salvação espiritual quanto pela prosperidade da mesma.

Apesar das divergências entre os trabalhos que acentuam a assimetria entre homens e mulheres no universo religioso (Aubré, 1998; Burdick, 1993), as atuais pesquisas têm possibilitado discutir a categoria de gênero como uma dimensão relacional e interativa dentro da dinâmica familiar. Corroborando a idéia de que as mudanças ocorridas na esfera religiosa e na familiar implicam o reordenamento da vivência religiosa, somos levados a pensar que a exacerbação das aspirações individuais convive com normas e comportamentos gerados no modelo de família tradicional. É nessa trilha que Couto (2001:28), recusando a utilização das dicotomias “tradicional/moderno” e “público/privado”, aborda as transformações ocorridas na vida cotidiana das famílias de baixa renda, a partir da “interface entre o moderno e o tradicional, em que as aspirações de mudanças e novas expectativas de vida permeiam o universo prático e simbólico dos sujeitos”.

Com efeito, a superação dessa dicotomia e/ou o esvaziamento da noção de tradição, como modelo explicativo para as novas vivências religiosas e familiares, não impede que possamos reconhecer o caráter “renovado” e reinterpretado dessas práticas. Rituais que assinalam compromissos com determinados sistemas de crenças, conversões religiosas, condutas e valores morais ajudam-nos a compreender a permeabilidade e durabilidade dos elementos tradicionais presentes em um *habitus* religioso e familiar perceptível em diferentes manifestações. Para tanto, urge a necessidade de considerar a pluralidade religiosa no seio da família a partir da flexibilização e/ou acomodação das relações de afetividade, concretizadas no incessante processo de negociações e acordos estabelecidos entre seus membros.

Assim, a partir da tipologia das situações consideradas inicialmente, procuramos analisar as falas dos entrevistados com base em dois aspectos: o primeiro refere-se às interações familiares a partir de situações de diálogo e/ou tolerâncias, como também situações de não diálogo; o segundo remete-se ao projeto espiritual compreendido como tipo ideal que alude a um perfil identitário de família e/ou uma utopia religiosa. Para tanto, abordaremos algumas das características, atributos e ideais expressos nas trajetórias dos indivíduos.

3. O diálogo como forma dialógica

Ao nos referirmos à situação de diálogo, estamos considerando as reflexões de Martin Buber (1982) para quem o diálogo é uma exigência existencial que não se esgota somente na “relação eu-tu”, mas é um caminho pelo qual as interações ganham novos significados. Para Buber (1982: 8), é preciso perceber e aceitar o outro “na sua totalidade, na sua unidade e sua unicidade”. Em outras palavras, o diálogo só se realiza em clima de reciprocidade, quando o indivíduo experiencia a relação “do lado do outro, sem contudo abdicar à especificidade própria”. Daí conceber o diálogo como sendo um encontro entre dois sujeitos, que se contemplam mutuamente, não se reduzindo a meros objetos, mas percebendo o outro em sua alteridade e totalidade. Nessa perspectiva, o autor afirma:

Conheço três espécies de diálogo: o autêntico – não importa se falado ou silencioso – onde cada um dos participantes tem de fato em mente o outro ou os outros na sua presença e no seu modo de ser e a eles se volta com a intenção de estabelecer entre eles e si próprio uma reciprocidade viva; o diálogo técnico, que é movido unicamente pela necessidade de um entendimento objetivo; e o monólogo disfarçado de diálogo, onde dois ou mais homens, reunidos num local, falam, cada um consigo mesmo, por caminhos tortuosos estranhamente entrelaçados e crêem ter escapado, contudo, ao tormento de ter que contar

apenas com os próprios recursos. Como eu disse, a primeira espécie de diálogo tornou-se rara; onde ela surge, por mais 'não espiritual' que seja sua forma, traz o testemunho da perpetuação da substância orgânica do espírito humano. A segunda espécie faz parte dos seus bens essenciais e inalienáveis da 'existência moderna', embora o diálogo verdadeiro ainda aqui se esconda em toda espécie de rincões e surja ocasionalmente (...). E a terceira...(Buber, 1982: 53-54)

O imprescindível nessa citação é o fato de que para haver o diálogo necessita-se da reciprocidade. Com ela as semelhanças e diferenças existentes em cada indivíduo podem se confrontar e propiciar enriquecimento mútuo. Ao fazer a distinção entre o *genuíno diálogo* que não necessita de som ou gestos e o *monólogo disfarçado em diálogo*, em que nem sempre o falar com o outro constitui uma conversação, o referido autor chama atenção para o diálogo como processo dialógico que não se constitui apenas através do relacionamento dos homens entre si, mas pelo comportamento e pela atitude "um-para-com-o-outro" cujo elemento mais importante é a reciprocidade da ação interior. Por isso, afirma que a forma de vida dialógica não implica a perda de individualidade, mas a "distinção entre a coletividade e a comunidade", posto que "a coletividade se fundamenta numa atrofia organizada da existência pessoal; a comunidade, no aumento e na confirmação desta existência, no interior da reciprocidade."(Buber 1982: 9). O que conta é a posição do indivíduo diante de sua própria responsabilidade.

Ainda para esse autor, a *palavra* é o princípio ontológico do homem como ser dialogal, e a característica da dialogicidade da palavra é o *entre (Zwischen)*, o inter-humano. É por meio da palavra que o homem estabelece um diálogo. Buber apresenta a palavra como sendo dialógica e possuidora da eficácia de atualizar o ser do homem no mundo. É no encontro dialógico que a alteridade surge como algo marcante na atitude *Eu/Tu*, na qual o EU está na presença como pessoa e o TU como o outro¹¹. É no encontro entre o Eu e

¹¹ Ao referir-se sobre a relação dos sujeitos por meio da palavra, Buber faz uma reflexão minuciosa sobre as "palavras-princípios EU-TU e EU-ISSO", evidenciando que, a palavra-princípio EU-TU, só pode ser proferida pelo ser em sua totalidade. Contrariamente, a

Tu que uma pessoa se confronta com a outra, confirmando-a reciprocamente. Para Buber, é na comunidade, como a mais autêntica forma de organização social, que a relação Eu-Tu pode ser entendida e praticada como responsabilidade e diálogo.

Nessa linha de pensamento, Paulo Freire (1983: 93), trabalhando o campo educacional, mostra o diálogo como prática da liberdade, realizada no “encontro dos homens, mediatizados pelo mundo, para *pronunciá-lo*, não se esgotando, portanto, na relação eu-tu”. Refletindo sobre suas próprias ações - processo de *conscientização* -, os homens adquirem novos conhecimentos e abrem possibilidades de mudanças enquanto sujeitos históricos. Sendo, pois, o diálogo uma exigência existencial, ele jamais poderá reduzir-se a “um ato de depositar idéias de um sujeito no outro, nem tampouco tornar-se simples troca de idéias a serem consumidas pelos permutantes”, mas deve ser visto como criação, transformação e libertação, uma vez que nesse encontro “não há ignorantes absolutos, nem sábios absolutos: há homens que, em comunhão, buscam saber mais” (idem, p. 95). Em outras palavras, é necessário que haja, antes de tudo, uma análise crítica e reflexiva sobre a realidade, sobre suas contradições a fim de que haja o reconhecimento do *outro* enquanto sujeito portador de conhecimentos.

Trazendo essa postura para o campo do pluralismo religioso, o teólogo Raimon Panikkar (1988: 119- 125) insiste na necessidade de um diálogo *inter-religioso* a partir de uma prática dialógica, que pressupõe necessariamente o diálogo *intra-religioso*, ou seja, “antes de dialogar com outros temos que dialogar conosco”, em uma atitude de reflexão crítica de nós mesmos em relação às nossas crenças, sem, no entanto, ser necessário romper com nossas próprias convicções religiosas.

palavra-princípio EU-ISSO, nunca será proferida pelo ser em sua totalidade. Apesar de ser uma discussão bastante interessante, não cabe aos propósitos de nosso trabalho. Maiores informações encontram-se nas obras: BUBER, M. *EU e TU*, 2. ed. São Paulo: Moraes, 1974; BUBER, M. *Do diálogo e do dialógico*. São Paulo: Perspectiva, 1982.

Esse desafio de superação de um eu egocêntrico e dominador na construção de si em relação com o outro ajuda-nos a pensar as relações intrafamiliares como um empreendimento coletivo e individual em que as diferentes identidades religiosas se tornam condição *sine qua non* para abertura e reconhecimento da alteridade, na medida em que oferecem possibilidades para se pensar diferentes realidades. Em contrapartida, a situação de não diálogo implicaria uma imposição de atos castradores e dominadores, que, sobrepondo as singularidades individuais, romperiam com qualquer tipo de interação.

4. O diálogo inter-religioso: desafios e impasses

4.1. Ecumenismo: perspectivas teológicas

Ao introduzir a idéia de que as diferenças culturais e, conseqüentemente, religiosas podem se compenetrar, influir umas nas outras e praticar um diálogo no plano da ação e da convivência, diversos teólogos cristãos¹² reconhecem que o modelo de pluralismo religioso atual convoca as tradições religiosas a reverem suas posições e a se colocarem flexíveis para os “sistemas abertos de conhecimento¹³. No cerne desse pensamento, encontra-se o debate inter-religioso como eixo fundamental do ecumenismo¹⁴.

¹² A exemplo de Raimon Panikkar (1988), Jacques Dupuis (1999), Michel Amaladoss (1993), entre outros que evidenciam a necessidade de se avançar em direção a um verdadeiro diálogo inter-religioso.

¹³ Fazemos referência aqui às colocações de Berger quando afirma que a modernidade ao desfavorecer a manutenção de monopólios, produz um mercado aberto para visões de mundo, religiosas ou seculares. Ou seja, “a situação moderna leva a sistemas abertos de ‘conhecimentos’, em competição e comunicação entre si, e não a estruturas fechadas, onde um ‘conhecimento’ ‘separatista de grande âmbito possa ser cultivado”. Berger, Peter, *Um rumor de anjos*, Petrópolis, Vozes, 1973: 35.

¹⁴ Conforme Barros (1996: 37) o termo ecumenismo vem do grego “Oikou-mene”. Oikos é o espaço habitado (Oikia é a casa de família), oikumene se refere “ao mundo”. Atualmente o sentido mais comum da palavra é de ordem religiosa e diz respeito à unidade na fé cristã.

Esboçando uma visão panorâmica sobre a “Teologia das religiões”, Teixeira (1995: 36) lembra que, mesmo antes de se constituir uma questão teológica, a idéia do diálogo originou-se, no campo missionário, com o êxodo cristão. Contudo, com a Reforma, a concepção otimista do homem, analisada por alguns autores do século XV e XVI, não foi percorrida pela teologia que retomou o caminho dos conflitos e da polêmica. Ratificando a posição de Rahner, Teixeira ressalta que a teologia pós-tridentina “ não concede possibilidade de salvação para quem vive fora do cristianismo e, por conseqüência, não está em condições de explicitar a própria fé.”(idem, p. 32). É somente no contexto do Iluminismo, com o processo histórico de racionalização das religiões, que a “teologia liberal”, preconizada pela ética protestante, inicia a

primeira tentativa de harmonização da religião cristã com a consciência cultural do seu tempo, levando a um duplo resultado: um amplo acolhimento do espírito da época e uma interpretação do cristianismo como expressão da religiosidade do homem”(Idem, p. 33).

Convém lembrar, porém, que o desenvolvimento das teologias racionais, verificado, sobretudo, na civilização ocidental, encontra fundamento na teoria weberiana, segundo a qual o pensamento humano tornou-se progressivamente racionalizado, tanto em um sentido formal, com relação a seu caráter sistemático, quanto substancialmente, com a eliminação dos elementos míticos. De acordo com Weber (1994:30)

o desenvolvimento completo de uma racionalização metafísica e de uma ética religiosa exige um grupo sacerdotal independente e profissionalmente educado, permanentemente ocupado com o culto e com os problemas práticos existentes na cura de almas.

O seu estudo sobre a ética protestante ilustra bem como as concepções teológicas influenciaram de maneira significativa a sociedade e as ações dos

homens, permitindo que o protestantismo ascético representasse o maior desenvolvimento no processo histórico de racionalização da cultura ocidental.

Assim, a institucionalização das religiões exigirá mudanças não só na própria organização interna dos movimentos religiosos, como também em relação à sociedade global. É nesse processo de mudanças e adaptação ao mundo moderno que, tardiamente, a Igreja Católica se posiciona em termos de abertura e reconhecimento dos elementos socioculturais que fundamentam as diversas religiões. O Concílio Vaticano II (1962-65), em seu documento sobre liberdade religiosa, convoca a Igreja Católica a refletir e ultrapassar a concepção absolutista do cristianismo de que “fora da igreja não há salvação”, para adotar uma atitude de respeito em relação a outras tradições religiosas.¹⁵ De acordo com documentos contidos na Revista Eclesial de Base – REB (1964, p. 402), as normas do diálogo ecumênico e as diretrizes pastorais do Vaticano II exigiam dos bispos mais propensos ao diálogo da unidade cristã uma revisão de atitude perante os diversos movimentos religiosos e as comunidades cristãs não-católicas.¹⁶ Novos tipos de relacionamentos entre Igreja Católica, Igrejas Ortodoxas orientais e Igrejas Protestantes de várias denominações iniciarão a caminhada para o diálogo inter-religioso, que nos últimos vinte anos tem ocupado um lugar central no debate teológico. Enfim, esforçando-se para não cair no

¹⁵ Geffré, Claude, A fé na era do pluralismo religioso. In *Diálogo de Pássaro*, 1993, p. 61-73. Sobre as mudanças de perspectivas da Igreja Católica, consultar: Constituição dogmática sobre a Igreja *Lumen gentium*; Declaração *Nostra aetate*, Decreto *Ad gentes*; Constituição Pastoral *Gaudium et spes*; Cf. DUPUIS, Jacques. O debate cristológico no contexto do pluralismo religioso. In Teixeira, F. *Diálogo de pássaros*, p. 75 – 88, bem como Dupuis, Jacques, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso* (1999).

¹⁶ Um dos principais documentos sobre a consciência ecumênica do episcopado brasileiro encontra-se na *Encíclica Ecclesiam Suam* Cf. REB, 1964, p. 402.

reducionismo, católicos, protestantes e ortodoxos buscam reconhecer que os caminhos, embora diversos, levam a um mesmo destino¹⁷.

No Brasil, essa tentativa de diálogo só foi possível graças ao avanço das igrejas “neopentecostais”, ocorrido particularmente a partir da década de 1980, quando a CNBB (Conferência Nacional de Bispos do Brasil) iniciou os debates sobre “desafios das seitas”, no sentido de providenciar levantamentos estatísticos sobre a presença de religiões não-católicas e promover eventos que pudessem refletir a atual situação. O CONIC, Conselho Nacional de Igrejas Cristãs¹⁸, do qual a CNBB faz parte, e outras instituições ecumênicas, fora das esferas eclesiásticas, como ISER (Instituto de Estudos da Religião) e CEDI / Koinomia, empenharam-se na promoção do programa “Diversidade religiosa do Brasil”, cujo objetivo era avaliar o significado e as razões do aparecimento e crescimento de “novos movimentos religiosos”, bem como levantar discussões sobre as possibilidades de classificação dos elementos do campo religioso. (Landim, 1989; Giumbelli, 2001; Hortal, 1994). Sabe-se, no entanto, que essa linha de atuação não se deu de forma homogênea, principalmente no meio eclesiástico católico. O episcopado brasileiro dividiu-se entre aqueles que achavam que o ecumenismo poderia contribuir para reforçar a idéia de que “todas as religiões são boas”, facilitando a busca de experiências religiosas alternativas, e os que reconhecem as diversidades religiosas como um elemento enriquecedor e unificador das diferentes culturas. O tom polêmico e as divergências de atitudes resultam em fiéis divididos e em uma prática do diálogo

¹⁷ Sobre ecumenismo e diálogo inter-religioso no interior das igrejas cristãs: de Dupuis, Jacques (1999) *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*; Panikkar, Raimundo (1988) *Il dialogo intra-religioso*; Amaladoss, Michel (1991), *El pluralismo de las religiones y el significado de Cristo*.

¹⁸ Com sede em Brasília-DF, o CONIC, atualmente congrega sete Igrejas Cristãs: Igreja Católica Romana; Igreja Católica Ortodoxa Siriana; Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil; Igreja Metodista; Igreja Presbiteriana Unida; Igreja Episcopal Anglicana; Igreja Cristã Reformada.

inter-religioso cada vez mais polêmica e difícil de ser enfrentada no mundo pluralista¹⁹.

Portanto, é preciso reconhecer que, na prática, o ecumenismo não é uma tarefa fácil, uma vez que, resguardando a singularidade do cristianismo, enfrenta o desafio de aceitar e reconhecer a legitimidade e a variedade de formas culturais e simbólicas contidas nos diferentes campos da esfera religiosa. Semelhante aos diversos movimentos sociais surgidos na sociedade civil, o movimento ecumênico almeja incorporar uma diversidade de tradições e de instituições particulares a fim de poder explorar e/ou incluir as diferenças encontradas. Assim, “a busca ecumênica da unidade há de se tornar socialmente relevante na medida em que seja ela mesma capaz de explorar a profundidade das diferenças que se encontram no seu interior”. (Fernandes, 1993: 63)

Preocupado em compreender a relação do cristianismo com as outras religiões, o teólogo Panikkar (1988) desenvolve três perspectivas diferentes: a *exclusivista*, que reafirma a identidade católica de que “fora da igreja não há salvação”; a *inclusivista*, que incide na tecla do caráter absoluto do cristianismo, definindo-se como uma posição essencialmente cristocêntrica²⁰; e a pluralista que, propondo mudanças tanto na postura exclusivista quanto inclusivista, reivindica o reconhecimento de outras religiões não-cristãs como instâncias legítimas e autônomas de salvação.²¹ Defensores da postura pluralista reivindicam a superação do modelo cristocêntrico e adotam uma perspectiva teocêntrica, na qual Cristo deixa de ser o centro, para dar lugar

¹⁹ Sobre o ecumenismo e suas relações entre protestantismo e catolicismo, consultar Mendonça, Antonio Gouveia. “O não-ecumenismo no Brasil” In *Tempo e Presença*, n. 271 (setembro/outubro), 23-25.

²⁰ Sobre o debate cristológico no contexto do pluralismo religioso consultar DUPUIS, Jacques. In; Teixeira, Faustino L. Couto *Diálogo de pássaros; nos caminhos do diálogo inter-religioso* São Paulo, Paulinas, 1993, p.p. 76-77.

²¹ Sobre a posição teológica pluralista consultar Dupuis, Jacques Geffré, Claude A fé no pluralismo religioso. In Teixeira Faustino, (Org) *Diálogo de pássaros; nos caminhos do diálogo inter-religioso*. Op. Cit, 1993: 66.

ao mistério de Deus. Essa posição suscita a polêmica sobre a normatividade da cristologia, entretanto, constitui um caminho imprescindível para o verdadeiro diálogo inter-religioso²².

Apesar de a abordagem pluralista ter suscitado questionamentos, particularmente no campo católico, sobre os riscos de estar “sacrificando a questão da verdade”, Panikkar defende a idéia de um “ecumenismo ecumênico”, como uma tentativa de “realizar uma fecundação mútua e permitir uma crítica corretiva entre as tradições religiosas do mundo, sem diluir a contribuição única de cada uma”, e capaz de superar o caráter restrito da visão ecumênica tradicional sem se confundir com um “indiscriminado sincretismo”.²³ Por isso, ao refletirmos sobre as possibilidades de diálogo ou não-diálogo entre diferentes posturas religiosas, faz-se mister levar em conta a peculiaridade do sincretismo que caracterizou o campo religioso brasileiro como um campo de recomposição das definições identitárias. Daí o significado de sincretismo não possuir mais a mesma conotação negativa encontrada na reflexão católica, mas indicar “uma tendência a utilizar relações apreendidas no mundo do outro para ressemantizar o seu próprio universo”²⁴.

Retomando os posicionamentos apresentados por Panikkar, o antropólogo Carlos Steil evidencia os aspectos positivos e negativos presentes em cada atitude, não havendo, portanto, a necessidade de optar por uma ou por outra. Ao abordar a questão do diálogo inter-religioso sob o prisma compartilhado por muitos especialistas de que a “religião é uma língua”, o referido autor ratifica a religião como sistema de linguagem, por apresentar-se “como uma totalidade aberta à comunicação com outras totalidades e

²² Sobre a superação do modelo cristocêntrico para o teocêntrico, Teixeira (1995), em *Teologia da religiões: uma visão panorâmica*, oferece algumas reflexões sobre o debate inter-religioso.

²³ Panikkar, R. *Il diálogo intrareligioso*. Assisi, Cittadella Editrice, 1988, p. 60- 64.

²⁴ Sanchis, Pierre, para não dizer que não falei de sincretismo. In *Comunicações do ISER*, (45); 7, 1994.

sujeita a múltiplas influências externas” (1993: 30). Portanto, é preciso compreender o que há de específico em cada uma sem nos deixar levar pelo etnocentrismo ou valorar alguns aspectos em detrimento de outros, uma vez que “os conteúdos religiosos refletem experiências humanas que ganham sentidos a partir dos contextos culturais em que aparecem” (idem: 31).

Com base em dados estatísticos, Sanchis (2001: 12) mostra como, do ponto de vista cultural, a identidade religiosa brasileira tem se tornado cada vez mais múltipla. Outrora hegemônica, a religião católica se reformula e “se diversifica entre grupos católicos e o arcabouço institucional de sua igreja”. Segundo o autor, tal diversidade tende a agravar-se quando se desloca para o campo da subjetividade, em que as diferentes “maneiras de aderir a consensos institucionalmente criados, de conceber seu pertencimento a estes coletivos, de partilhar estas visões de mundo e de fazer sua a orientação destes *ethos*” resultam em vários níveis de diversidade que se reduplicam e se cruzam.

Reconhecendo que essa diversidade religiosa articuladamente institucional e subjetiva não seja tão nova no Brasil, Sanchis (2001: 25) analisa as diferentes modalidades de sincretismo, particularmente no campo do catolicismo, chamando atenção para a “presença de uma predisposição estrutural à porosidade - mas não confusão - das identidades”. Entre os inúmeros depoimentos coletados durante as nossas entrevistas, essa disposição para adesão de práticas religiosas diferenciadas dentro do próprio campo católico pode ser constatada na fala de Paulo, membro da pastoral operária, que veio do interior do Rio Grande do Norte e, durante sua infância e adolescência, conviveu pacificamente numa família composta por católicos, umbandistas e evangélicos.

sem nunca ter ouvido falar na palavra sincretismo ou mesmo ecumenismo, desde pequeno convivi com outras religiões sem nenhum problema. Morava na região de Macau onde tem um município chamado Ilha de Santana e lá a umbanda é muito presente. Minha avó que era católica também

freqüentava os terreiros de macumba. E eu me criei nisso e, tranqüilamente, ia para a igreja católica como para os terreiros. Nesta época já trabalhava na igreja como sacristão, e, nem por isso havia repressão ou medo. A minha mãe, que, uma vez por outra, me questionava (...) Depois de algum tempo, ela virou evangélica da Assembléia de Deus. Hoje sou secretário da pastoral operária, convicto da minha religião e convivo muito bem com as outras religiões. Acredito que a prática é a base de tudo e ela não se dá uma hora para outra. É preciso tempo e coragem para reconhecer as nossas origens e aceitar as diferentes religiões.

Esse posicionamento vem constatar como a “porosidade das identidades” reflete a pluralidade cultural e as experiências religiosas que os sujeitos são capazes de vivenciar. Lembramos aqui que o relacionamento entre catolicismo e cultos afro-brasileiros, particularmente no meio popular, faz parte da nossa história, e a coexistência dessas identidades nem sempre é vista como um problema, uma vez que, sendo gerada no próprio meio social, ela é interiorizada pelo indivíduo como um processo natural. Recuperando as colocações de Berger&Luckmann (1973, p.177), para quem “a identidade é objetivamente definida como localização em um certo mundo e só pode ser subjetivamente apropriada juntamente com este mundo”, explicitamos através dessa entrevista, como os processos de construção de identidades e fluidez do campo católico brasileiro estão imbricados nas trajetórias individuais, sendo possível conciliar práticas religiosas diversas, a exemplo dos cultos afros e rituais católicos.

Juntamente e/ou paradoxalmente a essa fluidez e diversidade do nosso campo religioso, encontra-se a afirmação de uma identidade única e exclusiva que demarca o campo de atuação e a adesão religiosa. Como é o caso da mãe que rompe com as práticas anteriores para se definir evangélica. Entretanto, é interessante observar que muitos fiéis que rompem com a “cultura católica”, achando que fizeram um corte com o passado, não percebem os liames e os pontos de contatos que sustentam a nova identidade religiosa. Arraigada por um *habitus* que tende a marcar as trajetórias dos indivíduos, a passagem da religião católica para o pentecostalismo não é tão

simples como se apresenta, pois como nos lembra Sanchis (1994: 49), dentro do próprio pentecostalismo, encontram-se “as linhas de forças do campo religioso brasileiro tradicional, onde a multiplicidade, alteração e/ou alternância de identidades manifesta-se de modo privilegiado pela possessão e o transe”.

Nas palavras de Sanchis (2001: 29), diríamos que é nesse embate entre a persistência do tradicional *habitus* flexibilizador que se pode levar a certa forma de sincretismo sem suprimir as diferenças; e as conseqüências das sucessivas racionalidades ‘modernas’ em que encontramos a “solidez” do campo religioso brasileiro. É seguindo essa trilha dos contrastes e semelhanças, da flexibilização e rigidez presentes nas diferentes práticas religiosas que buscamos localizar as possibilidades de diálogo no âmbito familiar, uma vez que

é o cotidiano de coexistência dos fiéis, com o entrecruzar das trajetórias de cada um dos membros da casa, que permite não só a convivência, mas a complementaridade das funções sagradas e de proteção mágica, cada um juntando com os outros as forças sobrenaturais de que dispõe, apesar de trânsitos, ‘conversões’, ‘abandonos’ e passagens ao (teoricamente) inimigo. (Sanchis, 2001: 31)

Esse trecho pode nos fazer refletir sobre os impasses do diálogo como um processo que demarca as diferenças e assegura a unidade na diversidade.

4. 2. Agentes de Pastorais: militantes e praticantes

É através desse desafio imposto por uma sociedade complexa e plural, que a proposta ecumênica, colocada pelas instituições cristãs, permite que muitos fiéis engajados nos trabalhos pastorais se sintam responsáveis pela difusão dessa prática. Observamos que a tentativa de trazer o discurso

ecumênico para o ambiente familiar é traduzida na fala de Rosa, professora universitária aposentada, proprietária de um colégio de ensino fundamental e médio, ex-vereadora do Partido dos Trabalhadores e coordenadora do Centro de Estudos Bíblicos - CEBI.

Na nossa família todos foram criados na religião católica. Porém, na prática, só eu e minha irmã, que se converteu na igreja de Cristo, temos realmente um compromisso com a religião. Apesar dos outros irmãos resguardarem sua religiosidade, nós duas, de forma diferente, estamos, na medida do possível, mostrando a importância de uma vivência religiosa. Faço parte do CEBI, onde atualmente sou coordenadora. É um grupo ecumênico e por isso estou aberta para compreender e aceitar outras práticas religiosas. Como é o caso do relacionamento que estabeleço com minha irmã, que tornou-se evangélica. Trabalhamos juntas e nosso relacionamento familiar e profissional se dá com muito respeito. Apesar das diferenças religiosas, procuramos conversar de maneira civilizada e assim resolver alguns atritos que surgem no dia-a-dia, por exemplo, a exposição de objetos sagrados e de devoção – imagens, velas etc- que para ela é símbolo de idolatria. Mas, depois de certas colocações ela passa a respeitar. Da mesma forma que respeito o trabalho que ela realiza na sua igreja, acredito que a recíproca deve ser verdadeira. Acredito que é na família que podemos exercer a prática ecumênica e reconhecer que as diversas posições diante da religião são possíveis de superar através da compreensão e de abertura para o diálogo.

Trazendo o discurso ecumênico para a vida familiar, podemos dizer que a postura dessa entrevistada encontra-se em situação privilegiada por duas razões. Primeiro, por sua posição financeira e intelectual em relação aos irmãos. Filha mais velha do segundo casamento do pai, ela destacou-se nos estudos, na vida política e financeira. Sua fala demonstra segurança, destreza e autoridade em relação aos irmãos. Ser professora universitária, proprietária de um colégio, participar diretamente da vida política da cidade e pertencer a um grupo de estudos religiosos conferem-lhe um certo *status* e poder que exerce frente aos demais membros da família. A forma como conduz determinadas reações de hostilidade (como o caso da irmã que questiona a presença de objetos religiosos em sua residência) demonstra

como o saber adquirido em diversos setores (religioso, político e econômico) se apresenta como um elemento de poder que repercute *nas e pelas* relações sociais. De acordo com Foucault (1989)²⁵, as *relações de poder e saber* penetram-se tanto nas instituições, através de técnicas de sujeição, quanto na vida concreta dos indivíduos, expressa na vida cotidiana e em todas as relações que ele mantém com os outros e consigo mesmo. E segundo, por sua irmã, com quem mantém um forte relacionamento, pertencer à Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil para Cristo. Filiada no Conselho Mundial de Igrejas (CMI), em 1968²⁶, esta instituição religiosa foi a primeira a relacionar-se com entidades ecumênicas.²⁷ Esse elemento deve ser levado em consideração principalmente em relação ao poder da instituição e sua influência no comportamento dos fiéis.

Todavia, levando em consideração que o discurso institucional é adaptado a diferentes realidades que se colocam para um público bastante heterogêneo, a prática ecumênica surge, muitas vezes, como um impasse gerado dentro da própria comunidade religiosa e de difícil aceitação entre os fiéis. Daí poder afirmar que a abertura para o diálogo exige esforços não só por parte da instituição, como também por parte dos fiéis, os quais sem dar muita atenção às questões doutrinárias tendem a seguir suas próprias orientações religiosas. Portanto, se a sua maneira de se relacionar com as fronteiras religiosas é mostrar-se sem fronteiras, ou seja, *aceito e compreendo*

²⁵ Foucault, M. *Microfísica do Poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

²⁶ Conforme o teólogo Marcelo Barros (1995:107), em 22 de agosto de 1948, iniciava-se em Amsterdã a primeira Assembléia do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), formada por 150 Igrejas membros, entre Igrejas evangélicas e Igrejas ortodoxas. O CMI sustenta vários projetos contra o racismo, pela promoção dos direitos humanos, pela igualdade entre os sexos e diálogo intercultural. Ressalta-se que, até hoje, a Igreja Católica Romana não participa oficialmente do CMI. Delega representantes para as assembléias através de projetos como SODEPAX (Comissão para a sociedade, desenvolvimento e paz), um programa contra o racismo, pela justiça, paz e defesa dos direitos humanos.

²⁷ Sobre a proposta ecumênica do Conselho Mundial de Igrejas –CMI, consultar REILY, Ducan A, *História Documental do Protestantismo no Brasil*, ASTE, 1984, A nível de América Latina, PLOU, Dafne S. *Caminhos de Unidade Itinerário del diálogo ecumênico em América Latina 1916 – 1991*, CLAI/HELA, 1994.

toda e qualquer religião, porque a filosofia do CEBI, do qual faço parte, é ecumênica, ou seja, está aberta ao diálogo, é porque ela se manifesta através de valores morais e éticos construídos na sua relação com os outros.

Vale salientar que, objetivando responder aos desafios atuais de avançar na história sem abrir mão de sua tradição, a Igreja Católica reformula seu tom hegemônico para estar à escuta, respeitar experiências e progredir no diálogo ecumênico. Ao assumir o discurso ecumênico enquanto instrumento de reconhecimento do outro como portador das diferenças, o diálogo surge como condição *sine qua non* no reconhecimento de suas atividades religiosa e profissional. Nesse sentido, o discurso ecumênico surge não só como uma resposta às necessidades práticas, mas como uma (acomodação) intermediária nas relações de cooperação.

A abertura para o diálogo expressa nas falas de alguns interlocutores, representados aqui por alguns agentes pastorais, atesta a complexidade do debate sobre liberdades religiosas, como um ponto crucial na superação do “eu” em prol de um “outro” visto como “prática da alteridade”, princípio básico do ecumenismo cristão, onde se busca a unidade na diversidade. Todavia, como podemos constatar, a universalidade do cristianismo como religião histórica não oculta as tensões e cisões entre religiões cristãs, em que protestantes e católicos reivindicam a posse da verdade absoluta como necessidade de afirmar a sua própria identidade. Por isso é comum encontrarmos os protestantes atacando os católicos por praticarem idolatria, negligenciarem o uso da Bíblia, serem supersticiosos ou aceitarem o dogma da virgindade de Maria. Em contrapartida, é comum também encontrarmos os católicos criticando os protestantes por serem proselitistas e fazerem uma leitura imediatista da Bíblia em que vigoram as tendências do *pietismo* e puritanismo²⁸. Desse modo, surge a necessidade de sublinhar tanto os efeitos

²⁸ Sobre as relações entre católicos e protestantes no Brasil, ver a obra de Medonça, Antônio G. *“O Celeste Povir*, São Paulo, Paulus, 1984.

do diálogo como elemento neutralizador de conflitos, quanto os efeitos causados pela ilusão do diálogo enquanto discurso equalizador das diferenças. Como nos indica a fala de um rapaz membro do CEBI (Centro de Estudos Bíblicos) e da Pastoral Operária (PO) de Parnamirim:

participo do CEBI no qual dou assessoria nas escolas formadas por esse grupo. Em nossas discussões o tema do ecumenismo está sendo substituído por diálogo inter-religioso. Acredito que a palavra ecumenismo seja ampla e até mesmo distante e quando a gente fala em diálogo entre as religiões, tudo fica mais fácil ou se aproxima de um linguajar mais próximo da nossa realidade. Porém, sei que da teoria para a prática há uma distância enorme. Quando se coloca o discurso ecumênico no dia-a-dia, ele toma uma outra dimensão e tudo fica muito difícil e complicado. Vivenciamos um caso de um amigo, dentro do próprio grupo, que não aceita que sua filha namore um rapaz que pertence a igreja dos Mórmons. Penso que a caminhada é longa e há muitas coisas a serem feitas para se entender a particularidade de cada religião e de como viver, dentro de sua própria casa, as diferenças religiosas. O problema é que cada um reivindica a sua verdade e acha que o seu caminho é o mais correto.

Apesar de a proposta ecumênica ser uma discussão atual que atinge os setores de diversos grupos religiosos, esse discurso ainda se pauta sobre as reflexões teóricas trabalhadas em nível institucional. Como ficou claro na fala do nosso entrevistado, existe uma distância entre teoria e prática, possível de se registrar em situações cotidianas e corriqueiras. Como, por exemplo, o caso de um pai católico praticante que não aceita o fato de sua filha ter relacionamento com um rapaz da Igreja Mórmon ou “Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias”. Considerando que os diversos grupos religiosos surgidos durante a Reforma variavam de *igrejas reformadas a grupos independentes*, Troelstch chama atenção para a tipologia igreja-seita, em que as primeiras aparecem como “instituição que foi como resultado da obra de Redenção, dotada de graça e salvação; pode receber as missas, e ajustar-se ao mundo..(..)” e as segundas caracterizam-se por serem “uma sociedade voluntária, composta de crentes cristãos, rigorosos e explícitos,

unidos entre si pelo fato de todos terem experimentado o novo nascimento”. A Igreja tende à universalidade, acolhe todas as pessoas e realiza a sua função integradora e de coesão da ordem social, enquanto que a seita adota um comportamento intransigente para com o “mundo”, rejeitando comportamentos e instituições da sociedade à qual pertence, pois os julga corruptos.

Como um grupo que se inicia com características nitidamente sectárias, os Mórmons são vistos como seitas e, portanto, difícil de serem aceitos por outras comunidades religiosas cristãs. O que ratifica a posição de que as diversidades religiosas muitas vezes se radicalizam, distanciando-se cada vez mais da realização de um verdadeiro diálogo religioso, que exige das pessoas a emancipação das idéias pré-concebidas sobre qualquer tipo de crença e valores.

Não resta dúvida de que a questão da verdade absoluta é uma característica inerente a todas as religiões e defendida pela maioria dos fiéis. Contudo, o problema maior dessa concepção é o fato de ela servir para fundamentar relações interpessoais, vinculadas diretamente à salvação e às normas de comportamento individual. Advertimos que muitos líderes e agentes pastorais têm dificuldade de reconhecer a existência de outros grupos dentro da mesma instituição religiosa, e também de pensar a religião em termos mais abrangentes, ficando no nível das relações personalistas e moralizantes. Essa atitude vai de encontro à essência do ecumenismo e, por conseguinte, dificulta o reconhecimento e a aceitação das diversidades. É o que se constata na fala desse mesmo entrevistado:

Como membro da Pastoral Operária, tenho verificado que há muita divisão dentro da própria Igreja Católica. É muito fácil dialogar com pessoas que pensam como você. A prática da pastoral operária está ligada ao mundo do trabalho, então é possível ter, num mesmo espaço, trabalhadores, operários, gente que trabalha nas fábricas e que nem sempre são católicos, mas que estão ali para falarem dos mesmos problemas. Mas... quando se

trata de conversar ou mesmo fazer um trabalho em conjunto com outros grupos, da própria igreja católica, aí a coisa fica muito difícil. Grupos como o da Mãe Peregrina, Apostolado da Oração e da Renovação Carismática são mais fechados e não têm uma proposta voltada para o social, por isso não conseguem reunir pessoas de outras religiões. Possuem uma prática individualista que não se encaixa nos nossos propósitos. Por isso, vejo que as contradições existentes dentro dos próprios grupos católicos, às vezes, são mais difíceis de administrar que com os grupos externos.(...) É preciso perceber que não é a igreja católica que está chamando, mas o espírito comunitário. São muitas coisas que têm que ser mudadas e isto leva tempo. Por isso penso que o ecumenismo está longe de ser realizado.

De acordo com as normas ecumênicas da CNBB, bem como das Diretrizes Gerais da Ação Pastoral, a preocupação com diálogo inter-religioso é uma meta que deve ser seguida neste novo milênio. Entretanto, na prática, observa-se que um dos grandes obstáculos, para a realização dessa proposta, encontra-se nas divergências estabelecidas dentro da própria instituição religiosa. Como afirma o nosso entrevistado, a atitude individualista e *exclusivista* provoca um distanciamento dos grupos dentro da própria comunidade de fé. Trazendo esse debate para o nosso campo, lembramos que, no contexto atual em que estão inseridos os grupos pastorais da Paróquia Nossa Senhora de Fátima, em Parnamirim, os ideais ecumênicos e a luta em prol de trabalho mais unificador fazem parte das mudanças ocorridas nessa paróquia nos últimos três anos.

Como foi visto anteriormente, a administração do novo pároco tem modificado comportamentos que ajudam o despertar de uma prática religiosa mais participativa. A grande esperança de acender a chama do catolicismo em Parnamirim está expressa nas diversas falas coletadas entre as pessoas que fazem parte do novo projeto pastoral liderado pelo Pe. Murilo. De acordo com Selma, outra entrevistada que há vinte anos está envolvida com os trabalhos pastorais dessa paróquia,

O Pe. Murilo tem mexido muito com a nossa comunidade. Primeiro constatou que a gente não fazia paróquia e sim o que existia eram grupos isolados.

Não havia um trabalho visando ao todo. Daí o seu esforço em transformar a igreja católica de Parnamirim, em uma paróquia, no sentido do termo. O seu objetivo é fazer com que a paróquia viva a experiência de ter Assembléias Pastorais, onde grupos, movimentos e serviços sejam unificados, partilhando não só aquilo que fazemos do ponto de vista individual e de grupo, mas o que concretamente todos os grupos podem fazer pela paróquia como um todo. Essa atitude tem mexido muito com os grupos pastorais, até porque existem, dentro dos diversos grupos, pontos de vista divergentes. A exemplo da Renovação Carismática que possui uma orientação que não é local, nem regional, mas nacional e até mesmo internacional. Eles têm um roteiro muito próprio e aí fica difícil trabalhar.

Como relatamos anteriormente, em sua administração, o Pe. Murilo busca conciliar traços da linha progressista, que marcou a Teologia da Libertação, a propósito do engajamento na luta pelo social, com práticas religiosas tradicionais de cunho mais conservador. Contudo, apesar de seus esforços, não podemos esquecer que se, por um lado, o comprometimento da Igreja com os movimentos populares (associações, sindicatos, partidos políticos etc.) não possui a força que marcou os anos setenta e oitenta, por outro, a inserção de outros movimentos religiosos, a exemplo da Renovação Carismática, exerce uma maior atração no povo e distancia-se cada vez mais da proposta veiculada pela Igreja da Libertação. Acrescentem-se a isso as históricas divergências entre o catolicismo oficial, o tradicional e o popular que marcaram as divisões internas da igreja. Por isso é que, ao promover eventos que resgatam aspectos da cultura popular, a exemplo da Festa da Padroeira, o Movimento das Santas Missões Populares e outros grupos religiosos acabam divergindo entre eles e criando um certo mal estar.

Diversas “falas” fazem referência à dificuldade de promover eventos que mobilizam grande parte da comunidade.

Apesar de o Pe. Murilo ter representado mudanças positivas na comunidade católica, muitas vezes, os grupos das pastorais entram em choque com os grupos conservadores que sempre aceitaram a maneira administrativa do Pe. Alcides. A exemplo da festa da padroeira, onde o lado profano (bebidas alcoólicas, show musicais, barracas, etc) não é aceito por

todos, gerando intrigas. Por isso, fica difícil trabalhar e até mesmo pensar numa proposta conciliadora, pois existem pessoas radicais que não admitem mudanças e até mesmo são influenciadas pelos discursos dos crentes pentecostais, que acham que as bebidas e os shows musicais são coisa do demônio.

Percebemos, nessa fala, algumas incidências que caracterizam tanto o seu engajamento no grupo que luta pelo social, quanto a distância que ele representa em relação aos grupos que priorizam o lado espiritual e individual. Mais uma vez, a dificuldade em superar as diferenças e os conflitos que permeiam as relações internas e externas da igreja aponta para a questão da incongruência entre teoria e prática. Por isso, ao se posicionar sobre a prática ecumênica, a nossa entrevistada acredita que, no momento, só é possível encontrá-la nos documentos oficiais. Relatando suas experiências em trabalhos comunitários e pastorais ela afirma:

Para mim, o verdadeiro ecumenismo só se realiza na teoria. Digo isso porque, nos trabalhos que tentamos fazer, a distribuição das tarefas se dá com base nas diferenças: essa é a tarefa do pastor x, essa é a nossa. Não há um momento em que se discute porque isto acontece, um momento que a gente possa refletir sobre estas diferenças, no sentido de compreender a ação do outro. Na prática isto é muito difícil. Já conseguimos conversar com os pastores, mas cada um na sua. Sinceramente, não sei até que ponto a gente pode considerar isso um ecumenismo. Termina cada um falando sua verdade, o seu ponto de vista e fazendo ouvidos de mercador. Isto é ecumênico? Para mim, ecumênico é aquele que soma e fortalece no trabalho do outro. Os católicos até que participam de algumas celebrações, mas na hora dos evangélicos irem para reuniões ou celebrações da igreja católica, geralmente nunca vão. Muitos eventos nossos como a celebração dos excluídos, no dia primeiro de maio, em que convidamos alguns pastores mas... lá não pisaram. Somente o pastor Jorge, de Natal, que é mais flexível e tem participado dos debates sobre ecumenismo.

Não se trata aqui, no entanto, de uma ausência de perspectiva para com o ecumenismo ou mesmo de uma falta de abertura para o outro, mas de reconhecer que, sem uma disposição para o diálogo e firmeza nos compromissos comunitários, as pessoas acabam abdicando dos elementos

fundamentais de sua própria religião. Por isso é que, apesar do diálogo inter-religioso ser um tema central no contexto do pluralismo, é algo que está longe de ser realizado, uma vez que exige amadurecimento e humildade para aprender com o outro. Atitude que deve ultrapassar as divisões ideológicas dos diversos grupos religiosos, sejam eles conservadores ou progressistas, representantes do catolicismo tradicional ou engajados na prática da Teologia da Libertação. Portanto, para situarmos o diálogo inter-religioso no âmbito institucional ou familiar, é preciso inseri-lo nas diversas linhas de ação entrecruzadas através de alianças e oposições capazes de construir novas formas de interação.

Como aponta Buber (1982: 53-54), há três espécies de diálogo: o autêntico, onde cada um tem em mente a presença do outro e a ele se volta com a intenção de se estabelecer uma reciprocidade; o diálogo técnico, movido unicamente pela necessidade de um entendimento objetivo; e o monólogo disfarçado em diálogo, cada um fala consigo mesmo contando apenas com seus próprios recursos. Nesse sentido as especificidades individuais tornam-se pragmáticas, contextuais, produzindo muitas vezes situações conflituosas que, paradoxalmente, produzem uma abertura para o diálogo.

5. O diálogo nas famílias de Parnamirim

5.1. Tolerâncias e intolerâncias religiosas.

A tolerância é um tema que reaparece na atualidade com um sentido diferente daquele visto no passado: o de “suportar”. Em sentido negativo, a tolerância servia para designar as atitudes permissivas por parte das

autoridades diante de atitudes sociais tidas como impróprias ou erradas.²⁹Hoje, a tolerância pode ser considerada uma virtude, algo positivo, no sentido de atribuir-lhe um valor ético tanto em relação ao respeito às diferenças quanto a uma prática solidária para resolver problemas colocados por essas diferenças. Assim, pode surgir como a simples aceitação das diferenças entre aquele que tolera e o tolerado, ou como a disponibilidade do primeiro para integrar ou assimilar o segundo³⁰. Porém, não se trata aqui de fazer um estudo sobre a tolerância, mas mostrar como a tolerância, vista como um valor ético, contribui para uma convivência pacífica entre diferentes práticas religiosas, na medida em que o ato de tolerar implica o clima de estabelecimento de limites e de princípios a serem respeitados. Em contrapartida, a intolerância radicaliza as ações e impossibilita toda e qualquer tipo de abertura para com o outro.

As famílias a cuja situação de diálogo e tolerância nos reportamos são aquelas que privilegiam a conversa direta e sem subterfúgios, aproveitam os momentos de encontros familiares para colocarem suas aspirações e sentimentos religiosos. Vejamos os relatos de uma professora universitária aposentada, coordenadora da pastoral da criança e do adolescente, cuja vivência religiosa em família se apresenta bastante diversificada - o pai, espírita kardecista, o marido que se tornou católico após oito anos de casamento e os filhos convertidos ao protestantismo. Em seus depoimentos,

²⁹ Ressalta-se aqui que, durante o século XVI, a palavra tolerância começou a ser empregada para significar a permissão, particularmente dada pelo governo, da prática de culto religioso. Portanto, não tratava das relações entre cristãos e não-cristãos, mas servia como valor político, fundador de uma ordem jurídica que estabelecia os limites da convivência civil entre católicos e protestante; refletia assim, não as preocupações, mas realidades sociais e políticas e tinha por objetivo o estabelecimento da *pax civilis* (CHRISTIN, apud BARRETO, 2003:21-45)

³⁰ Michel Walzer(1999) analisando cinco "regimes de tolerância"- dos impérios multinacionais às sociedades de imigração - mostra como o poder, a classe e o gênero interagem com a religião, raça e etnia nos diferentes regimes e discute como a tolerância funciona - ou deveria funcionar - em sociedades multiculturais como os Estados Unidos.

atestamos a importância do diálogo como ponto de equilíbrio nas relações familiares.

Quando casei, meu marido não praticava nenhuma religião, hoje é católico praticante. Meus filhos fizeram primeira comunhão, crisma e estudaram em colégio de padres. Dei toda a formação católica, mas chega um tempo em que não se pode mais controlar os filhos. Então, eles fizeram opção para a Igreja Batista Regular. Confesso que no início a gente sente aquele impacto, mas... no fim das contas acaba aceitando. Meu pai, espírita kardecista, compreende e aceita muito bem, pois, para ele, numa cidade como Parnamirim, onde as Igrejas Protestantes sempre estiveram presentes, é natural que os seus netos seguissem uma religião, que atendesse os seus interesses. Quanto ao meu marido, este nunca se incomodou com a atitude dos filhos. Para ele é preferível ter uma religião do que estar por aí perdido. Respeitamos as diferenças religiosas. Hoje o mais velho é pastor, participa do grupo musical da Igreja, é muito querido por todos.

Como podemos ver, o relacionamento familiar entre católicos, evangélicos e espíritas dessa família inscreve-se dentro de um processo de adaptação e flexibilização das posições sociais conferida pelos seus membros. Considerando as circunstâncias atuais, que favorecem aos jovens maior liberdade e autonomia em relação às suas escolhas, podemos dizer que as mudanças nas relações afetivas entre gerações são provenientes das mudanças sociais que afetam o ciclo da vida. Como fica evidente na fala de Salém (1980), “cada ciclo familiar exige ajustamento por parte de ambas as gerações, envolvendo, portanto, o grupo como todo”. Nesse sentido, tanto o reconhecimento do avô de que a identidade religiosa de seus netos é parte do contexto em que estão inseridos, quanto a imparcialidade do pai diante das escolhas dos filhos apontam para as mudanças nas relações de parentesco, principalmente no que diz respeito à autoridade paternal. Essa, sendo por muito tempo sinônimo de poder e dominação, pode ser vista na atualidade através de outras formas de respeitabilidade que envolvem relações de direitos e deveres recíprocos.

Ao entrevistarmos um dos filhos, o mais velho - pastor da Igreja Congregacional, no momento afastado das atividades religiosas por estar cursando pós-graduação em música sacra -, confirmamos, através de seu depoimento, a possibilidade de dialogar quando se tem respeito pelo outro:

Nos momentos em que conversamos sobre religião procuramos ser éticos e evitamos criar atritos com certos assuntos que causam polêmica. Como vivemos dentro de uma mesma religião cristã, fica mais fácil colocar os nossos pontos de vista, ainda que eles sejam contestados. Porém, a partir do momento em que respeitamos uns aos outros todas as questões podem ser compreendidas.

Tendo por princípio os valores morais e éticos difundidos pelas religiões cristãs, constatamos, na fala desse entrevistado, uma tentativa de responder às diferenças religiosas, pelo princípio da reciprocidade e do respeito mútuo, a partir das regras e do lugar que cada um ocupa na estrutura familiar. Lugar esse que se organiza não apenas pelas posições sociais que lhes são atribuídas, como também pelo significado das representações religiosas norteadoras do universo simbólico em que os membros estão inseridos. Dentro desta percepção - regras de obediência e de respeito definem-se como direitos -, é possível demarcarem suas diferenças e reafirmarem suas identidades religiosas em um contexto familiar onde se busca equilíbrio e harmonia. O que podemos observar na fala do avô, um dos pioneiros do kardecismo na cidade de Parnamirim.

O lema aqui em casa é o respeito ao próximo. Não me incomodo em assistir algumas celebrações importantes na igreja evangélica, da qual o meu neto faz parte. O negócio é servir a Deus, porque protestantes, padres, espíritas todos estão aí para mostrarem que religião não falta. Tem para todo mundo..., agora nós é que nos salvamos pelos nossos atos. O espiritismo diz: fora da caridade não há salvação. Então, eu sempre digo (principalmente para os evangélicos) que o importante não é só a fé, mas a fé e a caridade. Os dois têm que andar juntos. Se você tiver somente a fé e não tiver benefício, que é a caridade, nada foi feito. E, se tiver só benefício e não tiver fé, também não vale nada. Assim reconheço o trabalho religioso de todos e procuramos viver em paz.

Não há dúvida de que a influência das idéias de Allan Kardec na formação religiosa do avô, com base nos princípios norteadores de caridade e amor ao próximo como busca de salvação, fornecem elementos de superação para as possíveis adversidades religiosas, contribuindo, de certa forma, para uma convivência pacífica na família. Sua trajetória, voltada para um tipo de educação em que os valores morais da caridade aparecem como princípio máximo de todas as religiões, permite que sua presença se assemelhe à figura de um mestre que, sendo “conhecedor das espiritualidades”, dá lição de moral e educação religiosa. Com Weber, lembramos que a caridade é um dos elementos essenciais das religiões moralizadas que surgem mediante uma sistematização ética responsável pela criação de um *habitus* religioso. Esse *habitus* religioso, socializado no interior de quase todas as religiões mundiais, adquire conotação positiva como doação da graça divina e exercício para o bem. Ou seja, as obras sociais de “amor ao próximo” “podem dar seus frutos mediante uma direção metódica racional de toda a vida e não em virtude de ações isoladas entre si”, onde o que importa é a transformação da pessoa para fins do seu auto-aperfeiçoamento. (Weber, 1996: 423).

Ainda privilegiando o diálogo como eixo fundamental nas relações familiares, trazemos os relatos de um pai de família, católico praticante, que convive com filhos de opções religiosas diferentes - um, pela Igreja Evangélica de Cristo e o outro, pela não importância da religião em sua vida. Esses relatos podem ser avaliados de formas diversas:

Apesar de ter nascido em uma família católica, afirmo que só tornei um verdadeiro católico, após dez anos de casado, quando passei por alguns momentos de dificuldades que afetaram a vida profissional e familiar. Com a ajuda da minha esposa, hoje posso dizer sou um verdadeiro católico, pois me converti dentro da própria religião. Creio que as dificuldades enfrentadas ofereceram a oportunidade de conhecer e viver os ensinamentos do Cristo. Por isso, compreendo e respeito às atitudes do filho que se diz ateu ou que vive o seu período de descrença e do outro que fez sua escolha para a Igreja Evangélica de Cristo. Quando conversamos sobre nossas opções religiosas, levamos em consideração a situação em que foram feitas as escolhas de cada um. É preciso lembrar que em casa a religião nunca foi imposta e que, em Parnamirim, o catolicismo era muito

fraco e não havia incentivo para os jovens, o que justifica tanto o desinteresse de um, quanto a opção do outro pela igreja evangélica.

Podemos considerar esse relato como um exemplo de busca de integração familiar, a partir do momento em que não se exige dos filhos a mesma atitude que o levou a reencontrar a religião de origem. As rupturas e continuidades na vida religiosa são entendidas como elementos fundamentais e parte de um mesmo processo de construção de identidades. Nessa situação, visualiza-se um clima favorável à compreensão entre opiniões divergentes, em que o respeito e a confiança são a base para um bom relacionamento. O reconhecimento ou o não reconhecimento da religião como necessária para a vida são compartilhados no cotidiano familiar e permite, portanto, a abertura à alteridade do outro e de si mesmo. Parafraseando Buber (1982: 146), diríamos que o principal pressuposto para o surgimento de uma conversa é que cada um veja seu parceiro como um homem em sua totalidade, cujo “conhecimento íntimo” está no fato de que ele é “o outro”. Ainda que seja preciso contrapor suas opiniões, não se trata, de forma alguma, de um afrouxamento de convicções, mas de uma aceitação da maneira pela qual se desenvolve a convicção.

5.2. Conflito familiar: abertura e/ou ruptura do diálogo

O fato de a família ser um espaço privilegiado para o diálogo não significa a inexistência de conflitos nesta esfera. Os discursos sobre igualdade já não conseguem mais explicar a heterogeneidade dos comportamentos individuais, que constantemente se modificam na medida em que as novas formas de identidades religiosas vão sendo redefinidas. Surge, com isso, a necessidade de construir alternativas que atendam às diferentes situações. Durante as narrativas, observamos que, apesar de os

sujeitos priorizarem a conversa como eixo estruturador das relações familiares, as tensões e conflitos foram gradativamente sendo revelados, e até mesmo valorizados, como um ponto de partida para o diálogo. Percebidas em suas diferentes formas de manifestação, seja através de posturas autoritárias, intolerantes e dominadoras até as formas mais sutis de silenciamento, as situações conflituosas não somente erguem barreiras para o diálogo, como também trazem dinamicidade e transformações nas relações familiares. Ressalte-se que o convívio entre diferentes posturas religiosas não oculta os aspectos autoritários implícitos tanto na figura dos pais quanto nas religiões dominantes. Ao narrar alguns pontos de atritos estabelecidos entre diferentes formas de concepção da religião católica e protestante, a entrevistada lembra que

Certo dia, ainda empolgados com a nova religião (evangélica), os meus filhos vieram discutir algumas passagens da Bíblia. Então logo peguei a minha Bíblia católica, pois para mim é a melhor que tem, e disse: vamos discutir em pé de igualdade e não como estivessem trazendo novidades! Afinal sempre liamos a Bíblia. E por que isso agora? Conversamos muito sobre as diferentes formas de interpretar a Bíblia. A partir daí, eles se tocaram e passaram a respeitar mais as outras posições religiosas. Hoje, discutimos trechos da Bíblia, principalmente as cartas de São Paulo e trocamos de material. Mas... não se pode negar que as divergências sempre existem, por exemplo, o papel de Maria na religião católica, que difere da percepção dos evangélicos. Penso que o importante é que procuramos respeitar as diferenças religiosas e viver em harmonia. Este ano, ajudei a organizar a cantada do Natal na igreja deles. Foi uma celebração muito bonita.

Não há dúvida de que a Bíblia utilizada pela entrevistada representa tanto a afirmação da autoridade da Bíblia Católica, expressa na sua fala como “a melhor que tem”, quanto a autoridade que exerce enquanto mãe e alguém capaz de discutir as mensagens evangélicas. Situações que se distanciam - as versões sobre o papel de Nossa Senhora - e situações que se aproximam - a organização da cantata do Natal e as reflexões sobre textos bíblicos (a exemplo das Cartas de São Paulo) - evidenciam pontos diacríticos entre as religiões cristãs, como no caso em questão - católica e protestante - em que a existência de fronteiras e afinidades não se encontram propriamente no conteúdo, mas na forma como se pratica a religião. Lembramos aqui que, do ponto de vista simmeliano, a separação entre “forma” e “conteúdo” é parte de uma mesma realidade e resultado da interação entre os mais diversos interesses. Sejam materiais ou simbólicos, conscientes ou inconscientes, permanentes ou temporários, os interesses são pontos que ligam os grupos humanos (Simmel, 1983).

A relativa autonomia e liberdade dos filhos, ancorada na pertença a uma religião cristã, afirmada em sua própria fala: *ainda bem que fizeram sua escolha para a Igreja Batista*, traduz as estratégias de conciliação, realizadas através de leituras bíblicas e apoio nas atividades religiosas dos filhos. Na verdade, a escolha das Cartas de São Paulo, escritos que apresentam todos os homens como iguais, sem distinção de raça ou credo, surge como um alibi e ponto de sustentação das divergências, porque abre perspectiva de reflexões sobre a essência do cristianismo. Ao falar da solidariedade da comunhão Cristã, que apaga as distinções do passado, São Paulo ressalta que “não há judeus nem grego; não há servo nem livre; não há macho nem fêmea; porque todos vós sois um só em Jesus Cristo”. (*Epístola de São Paulo*

aos *Gálatas*, 3;28) Com isso, justifica os princípios da filosofia cristã, ainda hoje a mais poderosa compilação de ensinamentos morais e normas de conduta a influenciar o cotidiano da maioria dos povos.

Sendo a mãe a interlocutora privilegiada dos filhos, ela sinaliza o papel que a mulher ocupa tanto em relação à sua prole quanto à vida social. É oportuno salientar que a conquista de sua autonomia e o reconhecimento da função que exerce, não apenas em relação à vida profissional, mas também à vida religiosa, passa pela prática de projetos pessoais distintos da família e por uma abertura maior em direção ao exterior, graças a sua participação em atividades associativas e culturais que, de certa forma, lhe amplia os horizontes e abre possibilidades de participação em outros eventos religiosos, a exemplo da “Cantada do Natal realizada na Igreja do filho”.

Valendo-se de recursos de afetividade expressos por estratégias de conciliação, a figura da mãe contribui de modo decisivo na preservação da unidade familiar, revelando a forma velada do poder materno. É refletindo o contexto das relações entre o gênero e amor que Giddens (1993: 53) mostra como

o controle das mulheres sobre a criação dos filhos aumentou à medida que as famílias ficavam menores e as crianças passaram a ser identificadas como vulneráveis e necessitando de um treinamento emocional a longo prazo. Como declarou Mary Ryan, o centro da família deslocou-se da autoridade patriarcal para a afeição maternal.

No depoimento do filho, vemos que a sua escolha religiosa faz parte de um processo que já vinha sendo construído no próprio interior da família. A música, vista como ponto de partida para sua conversão, serve apenas como um pretexto para escamotear o rompimento com a religião de origem, uma vez que se presumia que tal atitude acarretaria constrangimentos no meio familiar. Paradoxalmente, o desinteresse por qualquer religião também possibilita escolhas e adesões religiosas.

Confesso que apesar da formação religiosa católica recebida na família e no colégio, na verdade não queria saber de religião alguma. Na realidade o ponto de partida para minha conversão na Igreja Batista, foi a identificação com a música. Enquanto que a igreja católica, aqui em Parnamirim, não incentivava os jovens, a Igreja Batista, com o pastor Wilson conseguia através dos grupos musicais de louvor, congregar muitos jovens. Foi então que logo me identifiquei e passei a conhecer melhor o sentido da religião. Confesso que no início tive dificuldades na família. Meus pais e alguns tios demonstravam uma certa resistência...talvez uma certa antipatia em relação aos evangélicos. Alegavam falta de maturidade, achavam que era uma chuva, passageira'. Mas, com o tempo notei que o relacionamento com eles foi amadurecendo. Havia mais respeito, não só pela questão da fé como também pelo reconhecimento do meu trabalho na comunidade religiosa, principalmente depois que me tornei pastor.

Como percebemos nessa fala, a religião ocupa um lugar central na trajetória dessa família. Diante da situação de não se ter uma religião e a necessária obediência a valores morais essenciais para a convivência humana, a sua conversão ao protestantismo representou mais que um encontro consigo mesmo, mas a sua inserção na vida cristã e familiar. Os trabalhos sociais desenvolvidos na sua comunidade, o *status* conferido à posição de pastor e a “maneira ética” de conduzir as reuniões familiares são elementos que contribuem para o reconhecimento e aceitação de sua nova identidade religiosa.

Nesse processo de reconhecimento, a construção da identidade religiosa passa pela reconstrução das relações familiares que, sob o prisma da diversidade, marcam as diferentes necessidades individuais. É, pois, na afirmação dessa diferença, compreendida como diversidade, que as práticas religiosas e os papéis desenvolvidos por cada um adquirem múltiplas significações que vão desde o rompimento com o modelo familiar que lhe fora projetado, até a construção de novos projetos familiares, os quais criam possibilidades e alternativas facilitadoras do convívio familiar. Como, por exemplo, a ênfase dada à leitura da Bíblia, vista, ao mesmo tempo, como ponto nodal e elemento propiciador do diálogo.

Nessa situação, podemos afirmar que o diálogo propicia processos de negociações configurados não apenas no momento em que se constata a adesão dos filhos a uma outra religião - e estes se silenciam em alguns aspectos, como "sinal de respeito"-, mas também quando fazem suas opções religiosas e, sem temor, rompem com a religião de origem. Em outras palavras, ainda que de forma consensual, o conflito se faz presente pelo impacto causado no momento do rompimento. Inicialmente surpresa com a conversão do filho, a mãe recusa admitir o fato com expressões: *isto é uma brincadeira (...) chuva passageira*, surgidas como escudo que ajuda a amortecer as possíveis reações, amenizando as relações intrafamiliares vividas durante o processo de adaptação à nova situação. Posterior e paradoxalmente, os demais membros da família passam a aceitar e reconhecer a conversão não apenas como um elemento demarcador, ou linha divisória, mas também como algo que complementa e enriquece a tradição religiosa familiar, haja vista o reconhecimento da sua posição social (pastor) e a confiança adquirida, principalmente, em relação aos trabalhos desenvolvidos em sua comunidade religiosa.

Dentro dessa ótica, buscamos compreender, nas análises de Bourdieu (1993), como as forças da fusão e, em particular, as disposições éticas que levam a identificar os interesses particulares dos indivíduos aos interesses coletivos da família devem contar com as forças de fissuras, isto é, com interesses de diferentes membros do grupo propensos em aceitar a visão comum e capazes de impor o seu ponto de vista individual.

Não há dúvidas de que a confiança adquirida no âmbito familiar possibilitou aos conversos reafirmarem sua identidade religiosa e conquistarem um espaço de abertura e troca de experiências. Cabe, aqui, remetermo-nos às análises sobre o processo de confiança pessoal expressas nas reflexões de Giddens (1991: 117). O autor, corroborando com as idéias de Erickson, admite que "a confiança nas pessoas é erigida sobre a mutualidade de respostas e envolvimento: a fé na integridade de um outro é

uma fonte primordial de um sentimento de integridade e autenticidade do eu." Giddens entende que as relações de confiança pessoal estão intimamente relacionadas à situação na qual a construção do eu se torna um projeto reflexivo, ou seja:

quando grandes áreas da vida de uma pessoa não são mais compostas por padrões e hábitos preexistentes, o indivíduo é continuamente obrigado a negociar opções de estilo de vida. Além disso – e isto é crucial – tais escolhas não são apenas aspectos "externos" ou marginais das atitudes do indivíduo, mas definem quem o indivíduo "é". Em outras palavras, as escolhas de estilo de vida constituem a narrativa reflexiva do eu (Giddens, 1993: 87).

Nas sociedades contemporâneas em que se exacerba o individualismo, "a família" toma para si a função de consolidar o "eu" dos adultos e das crianças. O indivíduo precisa do olhar das pessoas que lhe atribuem importância e sentido. Conseqüentemente, a família muda para produzir indivíduos autônomos e relacionados entre si (Singly, 1993). Dito de outra forma, a família constrói-se como um espaço privado onde a qualidade das relações entre seus membros alimenta o "espírito família". Assim, os "novos" comportamentos religiosos, manifestados do ponto de vista das escolhas, traduzem a dinâmica familiar na qual os indivíduos, na condição de produtos e produtores, reinterpretem seus próprios valores. Nesse caso, podemos dizer que a relativa liberdade religiosa dos filhos em relação aos demais membros da família permite que esses se sintam mais próximos de seus pais e valorizem, cada vez mais, a unidade familiar.

Ao entrevistarmos uma professora de filosofia, batizada tanto na igreja católica quanto na igreja evangélica, cuja família, hoje, se apresenta constituída por católicos, protestantes históricos e pentecostais, constatamos a seguinte situação:

Minha raiz religiosa é rica no sentido de que eu não consegui ver grandes separações no cristianismo. Porém, confesso que durante algum tempo prevaleceu a católica, onde batizei, fiz primeira comunhão, porque eu quis, crismei e casei.. Os meus filhos, até certo tempo, também seguiam esta mesma postura. Vindo do Rio para Natal, recebi um convite para visitar a Igreja Batista Beriana. Fui, gostei e as crianças adoraram. Mas, sem grandes envolvimento. Tudo tem seu momento. A partir daí começamos (eu e minhas filhas, (pois o meu marido é muito convicto em sua religião) a participar dos cultos da Igreja Batista.

O que essa narrativa nos coloca é que a aceitação do convite para participar do culto na Igreja Batista Beriana não apenas a ajudou a resgatar o ambiente familiar, no qual fora criada, como também desencadeou um processo de identificação com a religião que se encontrava latente. Como ela mesma descreve, o seu sentimento religioso é algo que se construiu a partir de uma visão ampla do cristianismo e, portanto, deve ser vivido dentro de uma perspectiva cósmica e sem fronteiras entre instituições. Entretanto, no momento em que se depara com as diferentes formas de conceber o sagrado, dentro da mesma vertente religiosa, essa visão torna-se cada vez mais insustentável e contraditória, revelando situações conflituosas vividas no seio da família.

Até aí tudo bem, seguíamos a mesma trilha na qual fui criada. Acredito que tudo começou quando minha filha mais velha começou a namorar Erick, seu atual marido, que a levou a converter-se à Igreja Evangélica Vitória Cristã. Ele foi o marco da transformação religiosa da família. Com o seu proselitismo, foi puxando os outros filhos que também aderiram a sua igreja. Só que eles (os filhos e genro) ainda não conseguiram nos levar (eu e meu marido). Por insistência fui à igreja deles, mas... não me convence. Não posso negar que a partir daí começaram os conflitos na minha casa, principalmente depois que fui acometida pelo câncer de mama, e muito fragilizada passei a frequentar a Igreja Batista.

No caso em questão, as fronteiras que se erguem não remetem ao catolicismo, religiões orientais ou mesmo de origem africanas, mas se inscrevem no interior de um mesmo campo evangélico, onde a distinção entre

diferentes denominações é resultado dos estilos e experiências diversas com que os fiéis exercem suas práticas religiosas. Lembramos aqui que essa divisão entre diferentes denominações pentecostais é resultado de rupturas do tradicional protestantismo europeu, que chegou ao Brasil a partir das vertentes norte-americanas, a exemplo da Igreja Batista, surgida no Brasil no início do século XX, e as denominações pentecostais que eclodiram a partir das últimas três décadas, comumente chamadas de pentecostalismo autônomo ou neo-pentecostais. Estas, sob a tríade “Dons da cura, exorcismo e prosperidade” buscam soluções imediatas para os problemas cotidianos.

Em contrapartida, as Igrejas Batistas brasileiras, pentecostalizadas, mesmo valorizando a pregação e louvores musicais, priorizam as reflexões bíblicas e mostram-se pouco interessados nos cultos da cura e da libertação, na forma como são celebrados pelos adeptos das igrejas pentecostais. Porém, se os fiéis da Igreja Batista não utilizam tais recursos, não quer dizer que “a cura” não esteja presente em suas pregações e rituais. O que os distanciam é o fato de que, para os batistas, “as orações dos irmãos têm o poder de curar sem que, necessariamente, esse poder seja personificado em alguém do grupo e em uma qualidade especial que seja reconhecida e ritualizada como “um Dom”³¹.

Aludindo ao câncer contraído e ao processo de cura, atribuído tanto às intervenções da medicina quanto às bênçãos recebidas na comunidade religiosa da qual faz parte, a entrevistada parece convicta de sua opção e não se deixa dominar pelos demais membros da família. Ressalte-se que, independente das divergências na forma de se conceber o sagrado, a questão da cura como salvação ou promessa de salvação é um dos elementos presentes em quase todas as tradições religiosas, mesmo naquelas que não se referem explicitamente a nenhum Deus pessoal, como é o caso do

³¹ Sobre diferenciação e aproximação entre práticas e rituais religiosos nas diversas denominações evangélicas, consultar Fernandes, Rubens César (et al.), *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*, Rio de Janeiro, 1998.

hinduísmo e do budismo, para as quais a salvação ou a libertação do sofrimento se alcança por uma ascese física e mental.

É nesse sentido que as práticas religiosas, propugnadas nas igrejas pentecostais mais recentes, tornam-se, muitas vezes, um entrave para a criação de um diálogo inter-religioso. Distanciando-se da doutrina religiosa que o precedeu, o “neopentecostalismo” enfatiza a “cura divina” através de “exorcismos” e de outras práticas não aceitas pelas “pentecostais clássicas” que, apesar de também evidenciarem a cura, diferem da forma praticada por esses últimos, desembocando, assim, em um confronto de ambas as partes.

Embora o gênero seja visto como aquele que impulsionou o processo de conversão dos filhos, desencadeando situações conflituosas, deve-se levar em conta as predisposições existentes para a conversão. Na verdade, o conflito instaura-se quando se quebram as regras próprias de um sistema hierárquico implícito nas relações familiares. O fato de o pai ser identificado como alguém que esteja fora das discussões não significa dizer que não tenha autoridade na estrutura hierárquica das relações familiares. O silêncio ou posição de neutralidade quando afirma que “religião não se discute” marca o exercício de sua autoridade corporificada na relação de obediência que garante o seu papel de guardião da respeitabilidade familiar. Cumpre, entretanto, ressaltar que, se o conflito gira em torno da mãe, é porque, apesar de manifestar ambigüidade em relação à sua formação religiosa, oscilando entre Igreja Católica e Protestante, ela assume um papel decisivo na luta para o equilíbrio da família ao se definir como alguém que expressa as necessidades de uma relação mais próxima e expressiva com os filhos. Não faz objeção em ir à missa com o marido e, com “respeito”, procura manter um diálogo sobre a doutrina cristã como *fundamento moral ético que dá sentido aos comportamentos humanos*.

Sua bagagem teórica, principalmente no que diz respeito aos conhecimentos filosóficos, propicia reflexões que priorizam a essência do

cristianismo como forma imprescindível de manifestação de amor ao próximo, o que deveria ser colocado em prática por todos, uma vez que a família tem por princípio a formação religiosa cristã. Daí utilizar-se de um discurso ambivalente, permeado por enfrentamentos “formais”, como discutir as diferentes opções religiosas em uma perspectiva filosófica que, de certa forma, serve para escamotear as ambigüidades e, por conseguinte, amortecer as relações conflituosas. Percebeu-se, durante a conversa, que as estratégias de conciliação praticadas por todos os membros da família convergem para um mesmo objetivo: manter a coesão familiar e laços de afetividade. No entanto, essa coesão nunca é perfeita ou harmoniosa, uma vez que as tensões entre mãe, filhas e genro estabelecem relações de forças que ameaçam romper com o equilíbrio familiar. Nesse caso, fazem-se necessários acordos e concessões com objetivo de regular os conflitos e evitar risco de rupturas.

Um fato que nos chamou a atenção, nessa entrevista, foi que durante a discussão ambas enalteciam os preceitos cristãos de caridade, solidariedade, espiritualidade, buscando justificar as liberdades religiosas através da metáfora do grande banquete, *onde cada um se serve daquilo que melhor lhe convier e que vai lhe fazer bem*. Contudo, na prática, esse exemplo me pareceu paradoxal. Sendo convidada para almoçar com a família, pude perceber situações de conflitos, através do silêncio do pai que, neutralizando o conflito entre mãe e filhas, mantém a postura de que *religião não se discute* e da angústia da mãe de não ser compreendida pelas filhas e pelo genro.

Vista como uma adepta em potencial, não só por se encontrar em situação de fragilidade, como também pela abertura que favorece para se discutirem os princípios fundamentais da religião cristã, a entrevistada sente-se responsável pela unidade familiar. Convém lembrar que, por mais que as mulheres tenham conquistado um espaço na sociedade atual, trabalhando fora de casa e adquirindo maiores conhecimentos no campo

intelectual, o cuidado com o lar e com os filhos ainda continua sendo visto como uma atitude intrinsecamente feminina. O peso da tradição - o universo feminino responsável pela unidade familiar -, parece continuar arraigado na memória de grande parte das mulheres, principalmente daquelas pertencentes aos segmentos sociais mais favorecidos, com uma situação economicamente estável, como é o caso dessa entrevistada.

Oscilando entre estratégias de conservação e de subversão aos valores socialmente reproduzidos, diríamos, com Bourdieu (1980), que tais mulheres reproduzem o “capital social” contido nos “*habitus*” inculcados através da educação familiar e que permanece até hoje. Segundo Bourdieu, o *habitus* configurado pelas disposições adquiridas inicialmente no grupo familiar é marcado pela posição de classe. Nesse sentido, haveria um *habitus* de condutas morais pautadas pelo tipo de educação religiosa expressa nas estratégias de enfrentamento de novas situações, tanto em relação à sua posição no interior da família, quanto em relação às suas atividades exercidas no âmbito social. Para o referido autor, passado, presente e futuro se recortam e se interpenetram mutuamente no *habitus*. Esse, sendo um mecanismo estruturante, age por um princípio gerador de estratégias que permite aos agentes se confrontarem com as mais diversas situações.

É ainda nesse clima de conflitos e controvérsias entre religiões cristãs que os relatos de uma jovem de formação religiosa católica, convertida inicialmente à Igreja Evangélica Bara e atualmente na Igreja Evangélica Congregacional, apontam para situações conflituosas entre o pai, que se denomina espírita, e a mãe católica não-praticante.

A partir do primeiro momento que me tornei evangélica, surge o problema em casa. Meu pai, que se diz espírita kardecista, mas... com um pé na umbanda, não aceitou de forma alguma e dizia: prefiro uma filha rapariga do que crente”. A briga foi grande, pois, quando fui me batizar na Igreja Batista, ele disse: muda também o nome que lhe deil Era um verdadeiro inferno na minha casa. Tentava explicar para ele que eu não ia mudar,

mas...era tudo em vão. Com relação à mamãe o problema foi diferente, ela que não freqüentava a Igreja Católica, após a minha decisão passou a freqüentar assiduamente, como se fosse para me confrontar. Insiste que eu a leve para a missa, procissões e tudo mais. Compreendo sua atitude e muitas vezes a acompanho. Agora a convivência com meus irmãos é bem mais fácil, mesmo porque a maioria também se converteu às igrejas evangélicas. Posso afirmar que hoje não existem grandes problemas, pois com o passar do tempo tudo vai se acomodando e passa a ter uma convivência mais pacífica.

Mesmo conscientes de que os filhos cresceram e de que são responsáveis por suas escolhas e atitudes, os pais têm dificuldades em admitir a existência de outros projetos individuais que vão de encontro aos valores socializados em família. Entretanto, observa-se que o apoio familiar surge não apenas como fonte de segurança, mas como um elemento de responsabilidade para com o outro. As situações conflituosas, visualizadas tanto em forma de violência - reação do pai, que agride com palavras -, quanto na atitude da mãe que, como forma de protesto, passa a freqüentar assiduamente a Igreja Católica, desestabilizam as relações familiares, exigindo da parte da entrevistada tolerância para lidar com a nova situação. Sua compreensão, diante da atitude dos pais, é vista como uma estratégia que ajuda a flexibilizar as relações e a evitar possíveis rupturas familiares. Todavia, apesar dos potenciais conflitos, a entrevistada demonstra estar em uma situação bastante confortável, uma vez que os seus irmãos também fizeram opções pela igreja evangélica. No entanto, esse dado não deve obscurecer o fato de que, entre os evangélicos, existem diferenças de condutas religiosas que dificultam o diálogo, caracterizando-se, com isso, uma situação de não diálogo. No decorrer da entrevista, a entrevistada foi enfática ao afirmar:

Somos quatro irmãos e hoje a maioria é crente. Agora, quando o assunto é religião aí dá briga. Mesmo porque todos trazem a sua verdade. Entre nós evangélicos existe muita divergência. A minha irmã que é da Assembléia não me vê como uma crente, no sentido mesmo da palavra. Ela é mais

tradicional e não admite certos comportamentos, como a minha maneira de vestir, divertir e outras coisas mais. Eu critico o meu irmão que é da Universal, pois para mim é uma igreja mercenária, prioriza a questão do dinheiro e acho isto um erro gravíssimo! Por isso, a gente procura não falar sobre religião e, portanto, acho difícil haver um diálogo inter-religioso em qualquer situação, seja na família ou na sua comunidade religiosa.

Estudiosos do pentecostalismo³² têm demonstrado as mutações da doutrina pentecostal ao longo dos anos, principalmente em meados da década de 1970. Nessa época, o campo pentecostal latino-americano e, particularmente o campo brasileiro, diversifica-se em uma infinidade de pentecostalismo e “neopentecostalismos” que diferem não apenas no comportamento ético-social, como também no campo doutrinário. Paradoxalmente, tais diferenças não só demarcam campos distintos, como também fortalecem o espírito de comunhão daqueles que seguem uma mesma vertente religiosa. Ainda que suas práticas e condutas sejam confrontadas, os evangélicos demonstram um certo grau de satisfação quando os demais membros da família passam pelo processo de conversão. A guerra espiritual, a teologia da prosperidade e a eliminação dos sinais de santidade, ainda que distantes do “pentecostalismo clássico”, não impedem que as igrejas pentecostais e “neopentecostais” se fortaleçam enquanto grupo de expressão e de confronto com as demais religiões.

Ao sintetizar os elementos do protestantismo (cristocentricidade, biblicismo, união da fé com a ética) como uma forma de espiritualidade característica das religiões ‘populares’ (emoção, ritos de possessão, participação coletiva), Lalive D’Epinay (1970)³³ ressalta que a ênfase dada em um ou em outro aspecto só pode ser observada mediante a análise da diversidade social, cultural e institucional em que o pentecostalismo se desenvolve. Isso, de certa forma, já foi verificado por Freston (1994), ao

³² Prandi, Reginaldo e Pierucci A. Flavio. (1996); Mariz (1990); Oro, Ari (1997); Frigerio, Alejandro (1994)

³³ D’Epinay, Cristian Lalive, (1970) *O refugio das massas*. Estudo sociológico do Protestantismo Chileno. São Paulo, Paz e Terra.

analisar historicamente a variação teológica das “três ondas” de pentecostalismo trazidas para o Brasil.

Ainda que as diferenças teológicas e doutrinárias marquem as divisões entre as igrejas protestantes, pentecostais e neopentecostais, a leitura da Bíblia ainda é o instrumento mais eficaz e regulador de comportamentos, principalmente entre os convertidos. Esses freqüentemente utilizam as parábolas como um apoio para o processo de conversão do próximo. É o que nos mostra a entrevista com um pai de família, ex-católico, que há doze anos se converteu à Igreja Evangélica Assembléia de Deus e que, durante todo esse período, se utiliza dos textos bíblicos para converter sua esposa e seus quatro filhos.

Vivia no caminho errado, (bebidas e mulheres) e sabia que não podia continuar assim e foi na Igreja Assembléia de Deus onde encontrei a melhor doutrina para me levar ao caminho verdadeiro. A minha esposa ainda não quer aceitar Jesus, mas a palavra de Deus diz :“não por força nem por violência, por amor do meu espírito”, então estou orando por ela. Minhas filhas também ainda não se converteram, e não posso levar à força para a igreja. Apesar de algumas vezes freqüentar o culto, por insistência minha, posso dizer que não possui religião, são ímpios porque não lêem a Bíblia, não vão para a igreja e, portanto, não conhecem as escrituras sagradas.

Aqui o discurso do pai se coloca de forma autoritária, no sentido de ser aquele quem dita as regras da casa. Entretanto, por mais que todos da família respeitem a sua decisão é impossível ceder aos seus desejos. Visualiza-se, portanto, o declínio do poder patriarcal nas relações familiares, expresso pela resistência à conversão, tanto por parte dos filhos quanto pela posição da sua mulher. Ainda que ele tente dominar a situação, pregando insistentemente o evangelho, visto aqui como proselitismo característico dos convertidos ao pentecostalismo, é ela, a mãe, que, buscando compreender os sentimentos pessoais, exerce o domínio sobre as inclinações dos filhos. Como a sua esposa afirma:

depois que ele decidiu ser crente, não admite que os filhos e netos sigam outra religião. Sempre peço para que tenha paciência. Para atenderem a insistência do pai, às vezes elas vão ao culto, mas ele não vê que elas ainda estão buscando a sua verdadeira religião. É difícil para todos nós, pois ele é muito rígido e quer que a gente siga os seus passos. Isso é impossível, elas vivem uma outra realidade, um outro momento. Trabalham e têm sua vida, não podem ficar satisfazendo os caprichos do pai. Ele também quer que eu siga seus passos, mas eu não vou ser crente só porque ele quer. Digo que não sou mais católica porque não frequento a igreja, mas fui católica durante muito tempo. Hoje, depois que ele decidiu ser crente, não admite que ninguém desta casa frequente a igreja católica e isso me aborrece, porque para mim toda religião é um caminho para Deus.

Lançando mão de um discurso mais flexível, a mãe tenta equilibrar as situações de conflitos. No processo incessante de convencimento por parte do pai, filhas e esposa utilizam-se de estratégias para se esquivarem de sua imposição. Para satisfazê-lo, as filhas vão ao culto e a mulher deixa de ir à igreja católica, assumindo uma posição de neutralidade. Embora o discurso do pai seja respeitado, podemos dizer que a recusa à conversão ilustra bem a descontinuidade do modelo familiar tradicional, no qual a figura do pai era imposta de forma dominadora. Situação essa que nos remete aos conceitos de "socialização primária e secundária", elaborados por Berger e Luckmann (1973), ao de "desmapeamento"³⁴, proposto por Figueira (1985) e ao de "descontinuidade socializatória", analisado por Nicolaci-da-Costa (1985). Ao relacionar o processo socializador à dialética da vida social produzida em três momentos,³⁵ Berger e Luckmann (1973) chamam atenção para o fato de que as mudanças no plano da subjetividade não ocorrem no mesmo ritmo daquelas observadas no plano objetivo. Recuperando essa idéia, Nicolaci-da-

³⁴ Tais conceitos foram comentados e desenvolvidos por Velho (1985); Almeida (1987); e Costa (1987), entre outros.

³⁵ Berger e Luckmann (1973, p. 30) definem o "processo de exteriorização", por padrões de comportamentos, valores e regras criados socialmente; "processo de objetivação", através do momento em que regras e valores, ao adquirirem aparência real e objetiva, são confrontados com os indivíduos que os produziram; e "processo de internalização" quando os papéis sociais são internalizados como parte da identidade individual em que "a facticidade objetiva do mundo social se torna, igualmente, uma facticidade subjetiva".

Costa (1985) trabalha o conceito de “descontinuidade socializatória” como um modelo integrado, possível de ser aplicado aos estudos da família contemporânea. Típica das sociedades complexas e plurais, a descontinuidade, gerada no processo de socialização, apresenta-se em diferentes graus de visibilidade sociológica, principalmente no nível do sujeito, quando confrontado por sistemas simbólicos conflitantes.³⁶ Assim, as novas adesões religiosas estariam constantemente sendo revisitadas pelos antigos valores socializados em família. Dessa forma, a coexistência de diferentes condutas religiosas proporcionaria não só sentimentos de “descontinuidades” entre a “velha” e a “nova” religião, como também propiciaria momentos de “interação” e afirmação na construção de novas identidades.

É nesse sentido que o conceito de “desmapeamento”, proposto por Figueira, indica uma outra possibilidade de reflexão, principalmente no que se refere à convivência do sujeito em níveis diferentes, de dois ou mais conjuntos de valores (ou mapas), já que o *desmapeamento* “não é a perda ou a simples ausência de mapas para a orientação, mas sim a existência de mapas diferentes e contraditórios inscritos em níveis relativamente dissociados do sujeito” (1985: 22). Em outras palavras, o “desmapeamento” sinaliza a convivência de diferentes visões de mundo dentro de um mesmo segmento social. Os ideais de família hierárquica e família igualitária coexistem no cotidiano das relações familiares, gerando, muitas vezes, uma tensão entre esses dois ideais, nem sempre nítidos. A autonomia e a individualidade dos ideais igualitários convivem com a dependência social e afetiva de seus membros³⁷.

³⁶ Ver Nicolaci-da-Costa, (1985:153).

³⁷ Segundo Figueira, esta tensão é bastante visualizada em famílias de classe média que, tendo participado das mudanças aceleradas dos papéis sociais, se movem numa teia de relações marcadas por ambigüidades onde valores tradicionais e modernos convivem mutuamente.

A possibilidade de escolha e autonomia abre espaço para o conflito entre os diferentes tipos de valores (tradicionais/ modernos; religiosos/não-religiosos). Nesse sentido, o problema estaria em como compatibilizar individualidades e reciprocidades familiares em meio a condutas comportamentais diferenciadas. Sendo a esfera social marcada por diferenças, o caráter relacional familiar é condicionado por trajetórias individuais. Essas redefinem as relações de autoridade e interferem nos vínculos de afetividade e de solidariedade que, mais que um valor transmitido durante sucessivas gerações, representa um dever imposto a todos.

É no momento em que se constata uma “descontinuidade” gerada no processo de socialização que os sujeitos são confrontados por sistemas simbólicos conflitantes. A fala de uma das filhas de Sebastião expressa bem a difícil convivência com os valores tradicionais arraigados na nossa formação.

Papai é uma pessoa maravilhosa e nos damos muito bem. Todos nós sabemos que a sua decisão de ser evangélico mudou a sua vida e a nossa também. Só que, por outro lado, ele ficou radical, tornando-se aqueles crentes fanáticos, que não sossega enquanto não converter o outro. Com paciência e respeito ouvimos seus conselhos, os salmos, mas... a coisa não é bem como ele quer. Temos as nossas preferências e sabemos o que é melhor para nós. Temos que ter liberdade para saber escolher e, além do mais, é preciso respeitar as nossas decisões.

A contínua elaboração e reelaboração dos novos elementos introduzidos no universo familiar, a exemplo das liberdades de escolhas e da abertura para se conversar determinados assuntos como sexo, religião e profissão, contribuem para novas formas de relacionamento familiar. Os comportamentos manifestados, tanto do ponto de vista de suas escolhas religiosas quanto das estratégias que visam conciliar novos modos de vida sem, entretanto, romper totalmente com os modelos e as concepções familiares, indicam o grau de tolerância entre aqueles que assumem posturas mais flexíveis diante de posturas radicais. Lembramos, aqui, que a

capacidade de adaptação dos indivíduos a determinada situação permite-lhes não ser simplesmente produtos, mas também atores de sua socialização e de sua história, onde tanto os pais quanto os filhos participam dessa empreitada. Não é de se estranhar que a insistência do pai em converter os demais membros da família surge como uma busca de auto-afirmação, e também serve para construir a sua própria história. Paradoxalmente, impor a sua visão, lutar pela sua verdade, ser o “apaziguador” e o mentor dos “conflitos” colocam-no em uma situação privilegiada e “cômoda” diante das diversidades e da não-linearidade de sua trajetória. A necessidade de falar sobre um passado “pecaminoso” serve para justificar as atitudes do presente, vistas por ele como virtuosas e “exemplares”. O fato de ter sido um “ex-alcoólatra”, “vivia no caminho errado” e agora encontrou o “caminho da salvação”, permite ser visto como alguém que passou por uma “transformação radical”, conversão e início de uma nova vida. Em outras palavras, o “eu” passado é diferente do “eu” atual que se afirma em todas as suas prerrogativas. Por isso é que, durante a entrevista, o ponto de destaque estava não somente no que lhe aconteceu em um outro tempo, mas sobretudo no outro em que ele se transformou.

Ao analisar os discursos dos pentecostais que se recuperam do alcoolismo, Mariz (1994) mostra como esse processo de superação está ligado à idéia de “libertação/cura”, uma vez que para os ex-alcoólatras e convertidos o alcoolismo se encontra no limite entre doença e pecado. A “idéia de ‘libertação’ pressupõe que os sujeitos são fracos; não escolhem o mal, mas são dominados por ele”. Em relação à cura, esta sempre se apresenta como milagrosa e é vista como sinal de uma intervenção divina. Portanto, aqueles que “aceitam o Evangelho” não apenas se libertam da doença, mas também do pecado. Embora as pesquisas de Mariz (1994: 210) indiquem que “a opção pela igreja pentecostal, como instrumento de recuperação do alcoolismo, é antes uma opção familiar do que individual”, no

caso do Sr. Sebastião, a conversão não se deu através dos familiares, mas motivada por membros da igreja, ratificando, com isso, suas análises de que a libertação e cura é uma escolha individual, motivada tanto pela família quanto pelos membros da igreja. Vimos que, ainda que a mulher e as filhas não se tenham convertido, elas compreendem e reconhecem a importância dessa igreja na recuperação do alcoolismo.

Mesmo admitindo que o problema do alcoolismo do Sr Sebastião tenha sido resolvido através da conversão, levando a família a reconhecer o poder da religião na reorganização da vida cotidiana, isso não implica necessariamente que todos devam se converter. Entretanto, é freqüente entre os conversos necessitarem do apoio familiar, não só no sentido de poder partilhar as “graças recebidas”, como também encontrar nos familiares uma afirmação para a nova identidade. Como nos lembra Mariz (1994: 210),

a luta contra o álcool do dependente não será apenas uma luta sua, individual, interior contra seu vício, mas será a luta de toda a congregação e, na maioria dos casos, também de sua família.

Por isso é que a fala de Sr Sebastião, impregnada de salmos e frases como “temos que juntar nossas forças” ou “é preciso estar juntos no mesmo barco” não só demonstram a “promessa bíblica de que aquele que crê em Deus será salvo juntamente com todos os de sua casa”, como também, paradoxalmente, impede-lhe de conviver pacificamente com as adversidades.

Ao analisar as relações familiares como constituintes de um campo dinâmico, Bourdieu (1993) salienta que as disputas internas pela apropriação do capital religioso hegemônico trazem alterações na estrutura familiar. Constituída por classes de idade, classes sexuais e classes sociais, a família forma uma hierarquia na qual seus membros se situam a partir da luta pelo monopólio da representação legítima do mundo social. É nessa

perspectiva que as relações estabelecidas entre os membros passam a ser vistas com base nas diferenças hierárquicas e nas pessoais, permitindo que as aspirações de autonomia sejam colocadas em prática, tanto pela mãe que, apesar de reclusa, não cede aos desejos do marido, quanto pela postura das filhas, firmes também em suas decisões.

Outros depoimentos registram como a idéia de cura e libertação, enfatizada pelos adeptos do pentecostalismo, está associada à noção de pecado, visto por eles como obra do demônio ou de “espíritos malignos”. Um exemplo é o caso de Júlia, uma jovem de 19 anos, que, grávida de seu namorado, com o qual a mãe não simpatizava, resolveu fazer um aborto e acabou morrendo. Segundo informações de Telma, amiga mais próxima,

Júlia tinha um caso com um rapaz que não queria saber de nada. Quando percebeu que estava grávida, quase enlouqueceu. Dizia que não tinha condições para ter o filho. Seus pais eram separados e sua mãe não gostava do rapaz. Além disso, sendo evangélica (Assembléia de Deus), sua mãe jamais aceitaria a gravidez. Telma informou ainda que “já havia entre elas (mãe e filha) muitos desentendimentos, porque a mãe fazia de tudo para que Júlia se convertesse à sua igreja”.

Ao tentarmos ouvir a mãe de Júlia, esta não quis falar sobre o assunto. Apenas insistia nos salmos que remetiam à questão do pecado e da vingança. Para ela, o aborto praticado pela filha serviu de pretexto para a sua morte, vista como “uma vingança e um castigo” face ao “pecado” cometido. Apesar de o sentimento de culpa não ser comum entre os pentecostais, observou-se, em suas palavras, que a sua culpa era não ter obrigado a filha a seguir a sua religião. O fato de Julia ter morrido, sem “aceitar Jesus”, causava-lhe revolta e arrependimento. O peso da culpa exprimia impotência diante da impossibilidade de reparar a atitude da filha ou de protegê-la contra as “forças malignas” que pareciam desestruturar as relações familiares. Em seus depoimentos, a mãe afirmava:

desde que Julia arranhou esse rapaz nunca mais foi a mesma, acredito que, se ela tivesse escutado o meu apelo para seguir uma religião, isso jamais aconteceria, pois, mesmo sofrendo com a gravidez indesejada, estaria fortalecida pela fé e não seria tentada pelo 'demônio'.

Reflexões sobre a prática do aborto entre os evangélicos foram analisadas na pesquisa realizada pelo ISER, *Novo Nascimento evangélicos em casa, na igreja e na política* (1998). Na seção “Reprodução e Família”, Fernandes evidencia que

as atitudes frente ao aborto são ambivalentes. Por um lado, 60% dos evangélicos consideram o aborto aceitável sob certas circunstâncias especiais. Mas por outro, quando confrontada com a situação específica (risco de vida da mãe, doença do feto, estupro etc.), uma maioria se pronuncia contra a opção do aborto. De todas as justificativas aventadas, a carência de recursos dos pais é a menos aceita. 97% dos entrevistados, ou seja, quase a totalidade, não consideram a pobreza como uma razão que justifique o aborto. (Fernandes, 1998:145).

Aprofundando os dados coletados nessa pesquisa, Mariz constatou uma certa pluralidade de atitude entre os evangélicos em relação ao aborto. Cruzando algumas variáveis como gênero, idade, etnia, instrução e renda, analisou as divergentes opiniões. Para a autora,

(...) Ao que tudo indica, a variável religiosa é importante, mas não é a única variável que afeta esse tipo de opinião. Talvez a religião não seja a mais importante. (Mariz, 1998: 221).

Em se tratando das camadas populares, o seu argumento é que “classe social e instrução podem afetar a prática religiosa, e esta última é que será responsável pelo indivíduo se mostrar menos tolerante em relação ao aborto”. Uma outra hipótese aventada, “seria o temor que essas camadas teriam de se colocar ainda mais na marginalidade defendendo propostas consideradas ilegais” (idem, p. 222).

Como já foi mencionado, o conflito pode ocorrer tanto em sua forma explícita, perturbando as relações familiares e até mesmo levando ao seu rompimento, quanto de forma silenciosa, onde a espera, a tolerância e a paciência tornam-se elementos essenciais. Esse último tipo de conflito pode ser ilustrado com a entrevista de uma mãe de família que se converteu à Igreja Congregação Cristã. Através de uma atitude “pacífica” e “silenciosa”, ela tenta converter o marido e o filho que não praticam religião alguma.

Fui católica por muitos anos, mas, como não me sentia satisfeita com a pregação do padre, fui afastando da igreja e fazia minhas orações em casa. Até aí, não havia problema na família. Mas, meu filho começou a beber e trazer problemas para casa. Sem esperanças na Igreja Católica e animada pela conversa de uma amiga, que é Congregação Cristã, resolvi ir ao culto e escutar a palavra do Ancião. Foi então que me converti. Logo começaram a me condenar porque tinha mudado de religião. Então, já que eles não praticavam a religião católica, comecei a mostrar o caminho da salvação. Principalmente para filho que está precisando de ajuda. Lia para eles os salmos, mas nada adiantava, até que um dia tive um sonho, onde uma voz dizia que eu deveria esperar, pois ele ia se converter. Então resolvi calar e deixar que Deus fale por mim.

Essa situação permite-nos dizer que o “silêncio” não só “fala mais alto” como também oculta as relações conflituais. O desejo de que todos compartilhem de uma mesma concepção religiosa, expresso através dos “sonhos e dos salmos” ou através de palavras como “mas...a gente aceita”, “há respeito”, “às vezes é preferível não falar”, evidencia situações em que a família se fecha em si mesma, anulando discussões que possivelmente desembocariam em conflitos. Para Gouveia (1986: 8), o silêncio e a espera fazem parte de uma estratégia da vida “pela qual a mulher pentecostal organiza sua experiência de vida a fim de compreender o seu presente e projetar seu futuro”. Prosseguindo em suas análises, a pesquisadora evidencia que é comum, entre as mulheres pertencentes à Congregação Cristã, “viver no silêncio, restritas ao universo doméstico,

auto-diferenciando-se 'naturalmente' dos homens. A mulher é colocada na condição de subordinada e seu dever é cumprir as ordens emanadas da palavras de Deus"(idem, 1986: 37)³⁸.

Todavia, essa visão sobre o silêncio das mulheres no contexto pentecostal será contestada por Machado (1996: 194-97) que aponta para as mudanças no comportamento feminino, enquanto pessoas atuantes e "fortalecidas em termos morais e espirituais". De acordo com a autora, o "caráter paradoxal da doutrina pentecostal, embora reafirme a ordem hierárquica e patriarcal de gêneros, abre brechas para definições dos papéis e imagens femininas e masculinas, com resultados positivos para as mulheres". (idem, p. 3). É no paradoxo de um modelo patriarcal, submisso e opressor, e, ao mesmo tempo, espaço de mudanças, que Machado e Mariz (1996: 155) reconhecem no pentecostalismo

um modelo individualista situado no meio termo entre dois pontos extremos: de um lado, o modelo tradicional machista que oprime a mulher, e de outro o modelo feminista, que ameaça a continuidade da família, mas que para muitas mulheres entrevistadas era a sua razão de ser.

Discutindo a "mediação feminina e identidades pentecostais, Birman (1996) evidencia como a duplicidade do papel da mulher nas atividades religiosas adquire um caráter contraditório. Para a autora, se a conversão à igreja dos membros da família é a meta a ser conquistada por várias mulheres, após sua realização tem-se um esvaziamento dessa função e, conseqüentemente, um crescimento da autonomia de cada um. Por isso

³⁸ É importante destacar que esta posição de Gouveia, refere-se ao trabalho de dissertação de mestrado, defendida em 1986. Já em sua tese de doutoramento, defendida em 1998, onde analisa os programas de televisão gerenciados pelas Igrejas Renascer em Cristo e Universal do Reino de Deus, a referida autora, percebe mudanças do comportamento feminino evidenciando que "as mulheres antes silenciosas e silenciadas no exercício de seus papéis de adeptas da fé, são chamadas a participar dos trabalhos de saneamento sócio-religioso pentecostal, para divulgar, pela televisão, mensagens cristãs exemplares e consoladoras". Maiores informações consultar Gouveia, Eliane, *Imagens Femininas: a reengenharia do feminino pentecostal na televisão*. Tese de doutorado, PUC/SP 1998.

chama atenção para uma certa oscilação entre o que seria um desejo manifesto de ter uma família em que todos sejam igualmente da igreja, e nesse caso, onde os riscos de uma presença do Mal seriam menores, e o desejo de valorizar o papel feminino específico, com sua potência singular, que advém desse trabalho em prol da família mediando dessa com fontes religiosas da igreja (idem, p. 211).

É exercendo a função de mediadora que a figura da mãe ocupa lugar central nas relações familiares, seja através da palavra proclamada ou através do silêncio como um caminho interior que leva à realização dos desejos. Assim, as leituras dos salmos que enfatizam a paciência e a resignação são compensadas pelo sonho que alimenta a esperança e o desejo da conversão, particularmente do filho. Concordando com Berger (1973), quando afirma que todo sistema religioso é “a matriz de todos os significados socialmente objetivados e subjetivamente reais” e, portanto, possui uma eficácia terapêutica na medida em que permite tornar compreensível uma experiência antes desagregadora, a atitude dessa entrevistada é justificada pela compreensão do universo simbólico no qual está inserida. Ao falar mais alto, o silêncio pronunciado por ela possui uma eficaz importância simbólica, já que, articulando as situações “marginais” ao universo religioso, essas passam a ser experimentadas através de sonhos e desejos vistos como portadores de significados e dotados de uma peculiar realidade.

Entendido como um processo de mudanças em que o indivíduo vivencia uma nova relação consigo mesmo, com o mundo e com Deus, a conversão envolve tanto os aspectos culturais e sociais quanto os aspectos pessoais e subjetivos. Estudiosos do assunto, a exemplo de Prandi (1996: 260), mostram que há algum tempo a conversão consistia em uma mudança brusca e dramática, levando a transformações radicais na vida do indivíduo e da família. Hoje essa situação mudou e a “própria noção de conversão religiosa vai se tornando um conceito fraco”. Para o autor, “desde que a

religião perdeu para o conhecimento laico-científico a prerrogativa de explicar e justificar a vida, nos seus mais variados aspectos, ela passou a interessar apenas em razão de seu alcance individual". Desse modo, as religiões estariam à mercê das regras constituídas no mercado, onde o fiel é o consumidor por excelência. Em face de uma realidade em que instituições e movimentos religiosos proliferam e se diversificam para atender às demandas dos consumidores, o autor chega à conclusão de que "mudar de religião não parece comover ninguém, como se mudar de religião fosse já um direito líquido e certo daquele que se transformou numa espécie de consumidor".(Prandi, 1999). Ressalta, porém, que o consumo religioso que movimenta esse mercado nem sempre implica conversão.

Concordando com tais idéias, mas, ao mesmo tempo, fazendo nossas ressalvas, face às suas posições sobre a "facilidade" e "naturalidade" com que os fiéis mudam de religião, a nossa pesquisa tem demonstrado que os processos de afiliação, desafiliação e/ou conversão religiosa ainda provocam um certo mal-estar entre aqueles que buscaram um outro tipo de crença e os que conservam a religião de origem. Durante as nossas entrevistas, observamos sinais de insatisfação em relação àquele que rompeu ou que não aceita compartilhar do mesmo credo, posto que o rompimento com a tradição representa não só uma quebra no perfil religioso familiar, criando situações conflituosas configuradas pelo suposto ideal de completude e harmonia familiar, como também implica modificações na identidade pessoal dos sujeitos envolvidos.

Diversos trechos das entrevistas já relatadas nesse capítulo denunciam as incongruências que marcam as trajetórias dos nossos entrevistados no seu relacionamento familiar. Descontentamentos, tolerâncias, hostilidades e perseveranças fazem parte das trajetórias dos que convivem e dos que vivenciam processos de mudanças religiosas. É nesse contexto que a fala de

um rapaz convertido à Igreja Batista Regular, há oito anos, atesta o incômodo familiar.

Apesar de ter tido formação católica, desde a adolescência não me sentia motivado para essa religião. Foi então que entrei na Igreja Batista, assisti um culto, me identifiquei com as palavras do pastor e tornei evangélico. No início todos me viam como diferente. Minha mãe procurava saber onde ela falhou, meu pai questionava os motivos levaram da conversão, meus irmãos, mais novos, pouco entendia da situação, mas sentiam a mudança no convívio familiar. Hoje todos "aceitam", porém sempre comentam sobre a minha decisão como se fosse um fato novo ou que deixou marcas na família.

Considerando que o discurso das religiões cristãs se pauta pela moralidade, observamos que, por detrás de uma fala aparentemente isenta de conflitos, há no meio familiar uma sociabilidade sustentada pelos laços de afetividade. Criar um ambiente familiar harmonioso ou relacionar-se com imparcialidade não só se constitui uma arma que oculta interesses como, também, faz parte do jogo social. Segundo Simmel (1983: 173),

a sociabilidade é o jogo no qual se 'faz de conta' que são todos iguais e, ao mesmo tempo, se faz de conta que cada um é reverenciado em particular; e 'fazer de conta' não é mentira mais do que o jogo ou a arte são mentiras devido ao seu desvio da realidade.

Acreditamos que, se a conversão religiosa não destrói a interação familiar, ela provoca, no entanto, um certo retraimento suscetível de acarretar uma certa redução na intensidade das relações afetivas, tendo em vista que as mudanças de comportamentos podem não somente engendrar agressividade como, também, provocar um fechamento sobre si mesmo.

Como é o caso de Andréia, uma jovem de 25 anos, que diz estar vivendo um momento de tristeza e descrença em relação a qualquer tipo de religião:

Sempre fui muito amiga e companheira de minha mãe. Mas, depois que ela se tornou crente, o nosso relacionamento começou a ficar muito difícil. No início, compreendi sua decisão e até a acompanhava nos cultos, porém com o passar do tempo ela foi ficando cada vez mais fanática e interferindo na minha vida. Trabalho em um salão de beleza e como toda mulher sou vaidosa, gosto de pintar os cabelos, mudar de corte, pintar as unhas, usar roupas na moda, etc. Mas ela não aceita esse tipo de comportamento e aí começa a discussão. Tento explicar nossas diferenças, mas acho que não vale a pena. O jeito é calar, não dá cabimento para esse tipo de coisa e continuar vivendo a minha vida. Diante de tantos fanatismos religiosos, eu procuro me afastar de todas, pois se a gente parar para pensar, acaba não acreditando em nada”

Ou ainda nas palavras de Mario, católico praticante que possui pais convertidos na Igreja Universal, irmãos na Igreja Adventista e Igreja Batista Congregacional

o maior problema é conciliar as diferentes posições. Em relação aos meus irmãos, de certa forma, compreendo, pois o mais velho, que morou fora por alguns anos, sempre teve inclinação pela Adventista. Os que estão na Batista, acredito que foram influenciados pelo momento, mas... minha mãe ter aceitado a Universal, para mim isso foi o fim. (...). No início foi muito difícil, principalmente por eu ser o único católico. Chegou um momento que ficou insuportável a nossa relação, principalmente com minha mãe que resumia tudo com as palavras do pastor. Aí então eu impus um limite e passamos um bom tempo sem nos falar. Com o tempo tudo foi se acomodando e hoje temos um relacionamento, mas evitamos falar sobre religião.

Esses dois relatos evidenciam uma tensão nas relações afetivas provocada por uma atitude de intolerância religiosa, na qual as divergências surgem, inicialmente, como um dilema a ser enfrentado por todos. Visualiza-se uma turbulência familiar na medida em que todos trazem para dentro de casa um discurso de autonomia que vai de encontro à pluralidade de comportamentos. É um momento em que as diferenças se exacerbam e as fronteiras entre as religiões se tornam mais nítidas, podendo ocorrer

rupturas ou uma acomodação e reajustamento nas relações familiares. Não há dúvidas de que os princípios morais e éticos, que norteiam as condutas individuais, constituem desafios a serem superados diante das mudanças sociais que afetam, consideravelmente, as relações de afetividade.

Cumprе ressaltar que durante a fala dos entrevistados percebemos que, entre os convertidos às igrejas pentecostais mais tradicionais, a exemplo da Igreja Batista e da Assembléia de Deus, há uma total ruptura com o passado católico, não havendo portanto nenhum espírito ecumênico. Em contrapartida, a igreja católica, talvez por historicamente apresentar seu caráter de pertença à universalidade, tende a ser mais tolerante e, portanto, mais próxima do ecumenismo.

Portanto, se entre as religiões cristãs, onde existem princípios éticos que fundamentam os valores morais, a mudança de religião passa por um processo de acomodação e, às vezes, de difícil aceitação no âmbito familiar, essa situação torna-se mais delicada quando se trata das religiões afro-brasileiras. É preciso reconhecer que, dada a distorção de significado a que foram submetidas às crenças e práticas religiosas afro-brasileiras, especificamente o candomblé e a umbanda, foram, ao longo dos séculos, sendo depreciadas e classificadas como "fetichistas", "animistas" e pertencentes aos povos inferiores. Por razões históricas, os cultos afro-brasileiros foram vistos como ilegítimos, sendo perseguidos e obscurecidos no cenário social. Porém, é importante assinalar que, apesar desse obscurantismo, eles se constituíram enquanto religiões essencialmente brasileiras.

5.3. A presença afro-brasileira.

Apesar de grande parte da bibliografia sobre religiões afro-brasileiras não abordar o tema da conversão, alegando que fazem parte do “acervo cultural”, o processo de iniciação nos cultos afro-brasileiros implica uma experiência gradual, muitas vezes dolorosa e marcada por preconceitos. O receio de quebrar com um padrão moral e religioso no interior da família leva os sujeitos a um estado de angústia, principalmente quando o converso pertence a uma família evangélica e faz sua opção pelo candomblé. É o caso, de Francisco, um rapaz de 22 anos, que veio de uma família de uma família de evangélicos, nos últimos cinco anos, fez opção pelo candomblé.

O medo de ser a ovelha negra da família fez com que eu escondesse a minha religião por alguns anos. Saía sempre às escondidas ou mentia dizendo que ia para casa de amigos. Mas como no Candomblé não dá para esconder, pois precisei fazer as obrigações do santo (raspar a cabeça e me recolher).Então, logo todos ficaram sabendo. No início foi aquele terror, meu pai não aceitava de forma alguma. Minha mãe, mais compreensiva, até por que, quando era jovem, buscou serviço na umbanda, prefere não falar no assunto. Uma tia, muito próxima da família diz que estou possuído pelo demônio e que cada vez mais essa religião me levará à desgraça

Fundada em um código ético, baseado na idéia de que a relação com deus depende das relações estabelecidas entre os homens, no candomblé, a intimidade jamais poderá ser escondida. Seus rituais expressos por trocas entre o indivíduo e o seu deus particular, ou entre ele e outros sinais materializados do sagrado, permitem que o espaço público seja um espaço de realização pessoal, onde cada um tem de se defender do ataque do outro. Por isso, ao se apresentar como alguém que foge radicalmente das orientações religiosas prescritas na família, Francisco torna-se alvo de ataques por parte de todos. Lembramos que os ataques sofridos pela tia fazem parte da trincheira da “guerra santa” entre pentecostais e afro-brasileiros, explícita nos exorcismos, realizados nas igrejas pentecostais e nos programas de

televisão, nos quais os pastores em transe expulsam os demônios da vida dos fiéis. Essa luta expande-se para o interior dos lares, criando situações de conflitos e até rupturas nas relações familiares. O recurso à mentira ou ao “não-dito” foi um meio que ele encontrou para driblar a reação familiar. No entanto, tal estratégia teve seus limites, e o risco de perder totalmente a confiança dos pais o levou a viver uma situação ambígua.

Por alguns anos pertenci às duas religiões: assistia o culto e freqüentava o terreiro. Hoje, encontrei o meu verdadeiro caminho. Assumi a minha religião ainda que para isso seja preciso sair de casa

Ao assumir a nova identidade religiosa, esse rapaz teve que lidar com as conseqüências de sua escolha, própria do processo de decisão, enfrentando as represálias das normas familiares. Sua identidade surge, então, como algo que deve ser cultivado, não como condição natural, mas como um ponto de conexão entre o *eu* que se constrói e as divergências próprias do meio social em que vive. Paradoxalmente, a nova identidade religiosa passa por uma “aceitação” do grupo familiar que, de maneira diversa, reage ou até mesmo “reforça” certas crenças e valores. Portanto, ao fazer sua opção pelo Candomblé, o entrevistado vive uma situação ambígua que o coloca, por um lado, numa situação marginal em relação ao grupo familiar, onde suas ações são constantemente filtradas pelo olhar daqueles que fazem parte do seu grupo; e, por outro, em uma situação de pertença a uma nova família espiritual. Em linguagem simmelina, podemos dizer que a sua identidade religiosa se desenvolve em função tanto da interação com o grupo que o rejeita (família) quanto do grupo do qual faz parte (família de santo). Para Simmel, as situações de conflitos geradas nas relações familiares por questões ideológicas podem ser violentas, pois as pessoas, ao debaterem seus ideais, acabam se sacrificando em prol desta luta. É dentro desse contexto que podemos perceber as contradições que permeiam a singularidade dos

diversos comportamentos religiosos como um processo de associação e interações entre os indivíduos.

Situações diversas revelaram-nos como a relação entre os irmãos influencia nas decisões e ajuda a superar as tensões no seio familiar. Relatos como:

Durante o período em que minha irmã freqüentava os terreiros de macumba, meu pai deixou de falar com ela, pois havia muitas brigas na família, e, para não agravar a situação a minha mãe procurava não falar no assunto. Eu também não aceitava, pois via que a sua vida piorava. Era a única que compreendia a situação pois, conhecia de perto os seus problemas. Após muita conversa e apoio nos momentos de crise, ela deixou de freqüentar os terreiros e converteu-se na Igreja Assembléia de Deus.

Se comparadas às relações entre pais e filhos, de certa forma as relações entre os irmãos são mais variadas, arbitrárias e menos rígidas. No caso do relacionamento entre irmãs, observou-se um certo grau de afinidade não só em relação a situações em que a cumplicidade e compartilhamento de sentimentos fortaleciam os laços fraternos, como em situações em que o ideal de igualdade tornava-se presente. Contudo, ressalte-se que, apesar dessas afinidades serem sedimentadas por laços solidários, nem sempre as relações entre irmãos ocorrem da mesma forma e no mesmo grau. Tudo depende do momento e da situação em que eles se encontram. No caso dos entrevistados possuírem mais ou menos a mesma faixa etária, acreditamos que o elo que os une é marcado por uma certa autonomia de escolha e de igualdade prevaiente no âmbito familiar como um todo. Assim, as relações de solidariedade estabelecidas na família surgem como um elemento articulador possível de gerir novas formas de negociação entre as “antigas” normas familiares estabelecidas e a capacidade dos seus membros em reinterpretá-las e modificá-las de acordo com as situações em que se encontram.

Acreditando que o conflito em torno de diferentes condutas religiosas reflete as situações de concorrência visualizada no campo religioso, é comum

entre os convertidos reproduzirem no interior das relações familiares discursos que enaltecem a sua religião, como o único caminho para a salvação. Ao entrevistar uma mãe de família que freqüentou os terreiros de candomblés, durante o período de dezessete anos, e hoje é adepta à Igreja Batista Congregacional, percebemos um discurso carregado de preconceitos e armado contra os possíveis ataques.

A minha formação religiosa foi católica, porém, depois que casei, virei a cabeça e passei a freqüentar os terreiros de macumba. Tudo começou com o meu ex-marido que, sendo maranhense, trouxe com ele toda essa espécie de religião que eu hoje chamo de seita. Na época, morava em Recife e minha mãe quase enlouqueceu. Às vezes penso que o câncer que lhe acometeu, falecendo logo em seguida, foi de desgosto. Infelizmente passei 17 anos envolvida nesta seita. Gastei tudo que tinha com as obrigações, porque, você sabe, eles jogam pesado. Naquela época meus filhos diziam que eu estava doente, pois não bebia e nem fumava, mas quando chegava em casa era uma outra pessoa. Tínhamos tudo e hoje não temos nada! Até o casamento de 18 anos se acabou e acabei vindo para Parnamirim. Quando aqui cheguei, ainda meio perdida, um pastor, que foi meu vizinho, nos deu total apoio. Hoje somos todos evangélicos da Igreja Batista Congregacional. Vivemos numa situação financeira bem mais simples, mas lhe asseguro que encontramos a paz. Sou uma testemunha de Cristo, e me orgulho disso. Como pode ver a minha conversão não só salvou a família como me ajuda a combater toda espécie de mal

Possivelmente desmotivada com o catolicismo, a entrevistada identifica-se com o candomblé que, durante um bom período, foi a religião que lhe deu sentido de vida e alimentou a sua busca pelo sagrado. Apesar de atribuir a doença e a morte de sua mãe ao “desgosto” causado por sua opção religiosa, ela só rompe com o candomblé, quando já separada vem morar em Parnamirim, encontrando um ambiente favorável para sua conversão. Utilizando a expressão de Berger (1985), diríamos que a sua conversão ao pentecostalismo exerceu uma função eminentemente “nomizadora”, oferecendo-lhe condições de enfrentamento para os efeitos angustiantes das mudanças sociais acarretadas não somente pela queda do padrão financeiro, como também pela reorganização e reestruturação da situação de crise

familiar e conjugal em que se encontrava. Ressaltando a idéia de que entre vida material e espiritual a última é mais importante, justifica a atual situação financeira através dos benefícios espirituais concedidos pela nova religião. Como ela mesma afirma: *Hoje os meus 'grandes bens' são os meus filhos e a paz que encontrei em Jesus.*

Na verdade, a grande perda deu-se no âmbito sentimental, social e econômico, ocasionada pela separação do marido. De acordo com Mariano (1998), os pentecostais sempre prestaram adoração a Deus para suprir as necessidades temporais, obter bênçãos materiais e ser salvos das limitações humanas. Assim, os benefícios a que se refere só foram possíveis através da conversão dos filhos e do seu reconhecimento na comunidade de que faz parte.

A necessidade de combater os cultos afro-brasileiros surge não só como forma de negar um passado, funcionando como um escudo contra qualquer tipo de "tentações", mas também como parte do discurso proselitista, próprio dos conversos às igrejas pentecostais. Fazer apologias aos preceitos morais cristãos tornou-se o grande trunfo de sua trajetória e particularmente da sua igreja, como ela mesma diz: *Hoje sou testemunha de Jesus não só aqui em casa como na igreja.*

Tornando-se uma combatente dos cultos afro-brasileiros, procura desqualificá-los, denominando-os seitas, taxando os profissionais de "mercenários" e precursores do mal..

A entrevista com sua filha deu-se de forma bem sucinta e breve, pois, como afirma:

Não gosto de falar sobre o nosso passado, particularmente em relação à mamãe. Agora, se você quiser saber sobre a nossa vida religiosa hoje, aí, então, nós vamos conversar e dizer que estamos muito felizes e em paz.

Como ficou claro, a conversa sobre religião e relação familiar estabelecida anteriormente é praticamente descartada. Todos procuram “esquecer” o passado e viver intensamente a nova religião, a qual dá suporte e legitimidade ao novo estilo de vida. Todavia, é a história do seu passado que lhe confere uma situação diferenciada e de reconhecimento tanto no âmbito familiar quanto no ambiente social e religioso no qual se insere. Por isso, é reconhecida na família, na comunidade evangélica e entre grupos de amigos como alguém que mudou, ou que *serve de exemplo para aqueles que ainda não se salvaram*.

O que essa narrativa silencia é o caráter complexo das interações entre construções simbólicas e a realidade vivida. Suas experiências religiosas representadas pelas passagens do catolicismo para o candomblé e, posteriormente, para o pentecostalismo, entrecruzam-se como tempo vivido e rememorado, em que o passado define o presente e aponta para um futuro como consequência de suas ações.

Ainda que a experiência religiosa seja impenetrável, por ser única e individual, esta só pode ser captada na dimensão externa, ou seja, aquela do social, do código, da cultura. É neste nível que situamos sinteticamente a trajetória de construção de uma identidade religiosa de uma mãe-de-santo, proprietária de um dos mais expressivos terreiros de candomblé da cidade de Parnamirim.

Sempre gostei do caminho do santo, apesar de cultuar os cablocos e pretos-velhos com meus pais. Desde pequena, sentia que não era aquilo que eu queria. Casei-me cedo, contra a vontade de meus pais, e fui morar em Recife, porém logo separei e voltei para Parnamirim. Um certo dia fiquei doente e aí a coisa tomou outro rumo. Através de uma amiga, conheci meu atual marido, que era filho de Ogum, aí tudo começou.(...) Passei por todos os processos de busca do meu Orixá, até chegou a hora de assumir, pois o santo estava me cobrando. Aí, não tive o que pensar, e como em um passe de mágica, em 4 a 5 meses, raspei o santo. Sete anos depois tomei decá. Hoje tenho os fundamentos dentro da minha casa. Mas, durante o período em que estava me preparando, muita coisa tive que passar exigindo sacrifício não só por parte do ritual de iniciação, mas também pelo contexto em que vivia. Tive que conversar com o chefe da minha repartição, pois

durante o período de preparação tinha uma série de coisas que não podia fazer, e tive de enfrentar piadinhas dos colegas de trabalho. Um outro motivo foi ter que enfrentar minha família, principalmente minha mãe, que era juremeira, cultuava santos, mas não aceitava o orixá (candomblé) (...) Entrei no orixá por uma exigência do meu santo; na realidade nunca pensei ser mãe Lúcia... Mas foi uma coisa que tinha de acontecer em minha vida, porque isso veio para minha mãe e ela recusou e pagou por isso, e aí eu recebi de herança.(...) Para mim, o momento mais difícil foi quando minha mãe morreu, pois eu estava me preparando pra ser aquilo que ela não aceitou. Quando o Orixá disse: 'Agora, tá na hora dela subir', fiquei revoltada, chorei, mas hoje eu entendo o que aconteceu. A vida da minha mãe apagou-se para dar a vida e luz para mim e, quando a gente nasce pra ser aquilo não consegue fugir, passa por cima de todos os obstáculos. (Lúcia)

Com a finalidade de organizar o seu relato, dividimos sua fala em três tempos aqui denominados "*momentos de passagem*". O primeiro tempo, denominado como o *momento das origens*, marcado pela existência de um terreno fértil, favorece a construção de sua identidade religiosa atual, ou seja, o contexto sociocultural possibilita o desenrolar de sua trajetória religiosa. Na adolescência, ao casar-se contra a vontade da família, a mãe-de-santo Lúcia rompe com os pais e com sua tradição religiosa, dando início a uma nova vida. Observa-se que essa ruptura com os pais, procedida por uma outra aliança, o casamento, surge como um acontecimento predestinado. Ir para Recife significa uma "busca" daquilo que lhe estaria predestinado; constituindo um período marcado por "sofrimentos inevitáveis". A sua narrativa pontuada por não-ditos, representados por gestos, olhares e suspiros são indicativos de um processo de maturação e de reflexão sobre seu passado. A seu ver, esse foi um período de preparação e passagem para o momento posterior que tem como referência o encontro com o segundo marido, filho de santo iniciado no candomblé.

O segundo tempo, *momento da reelaboração*, adquire um outro matiz, re-significando o primeiro na medida em que expressa enfaticamente seu

desejo. Suas palavras dão a medida de uma trajetória complexa e ambígua, no entanto bastante comum ao processo de filiação religiosa. O encontro causado pelo adoecer pode ser traduzido como sendo a dor de ser, isto é, o início de um processo de construção de uma nova identidade, a de SER mãe-de-santo, no qual a doença aparece como uma desculpa para a realização do desejo. Analisando as explicações dos pais e mães-de-santo de São Paulo sobre a passagem da umbanda ao candomblé, Prandi (1991:77) ressalta que tais mudanças ocorrem por motivos pessoais e circunstanciais. Enfatiza que é comum encontrar nas histórias de vida dos adeptos uma interpretação pessoal e subjetiva. A idéia de que a nova religião, o candomblé, é mais forte e dá mais poder religioso aparece com freqüência nas narrativas. Isso, de certa forma, permite ao converso oportunidades de mobilidade social, bem como as justifica, uma vez que a conversão é uma imposição da divindade. Assim, é comum encontrar nas narrativas de pais e mães-de-santo a presença de um sinal de que é preciso mudar, sendo a doença o mais citado. Geralmente, acredita-se que tal manifestação é um desejo do orixá, o qual exige obediência do devoto.

Antes de abandonar os antigos ritos de juremeira para iniciar-se no Candomblé, a mãe-de-santo Lúcia ressalta os percalços do caminho percorrido no processo de iniciação, que vai da procura de seu Orixá às dificuldades financeiras e problemas familiares. Vale ressaltar que “dúvidas” e “sacrifícios” são relevantes para essa mudança em sua trajetória religiosa: (...) *na busca de um orixá que mais se adequasse comigo, percorri vários pais-de-santo; cheguei até ir para Salvador e Recife, mas foi mesmo em Natal que consegui encontrar.*

Pertencer a um determinado deus implica herdar características físicas e de personalidade, uma vez que, na tentativa de parecer e sentir-se mais próximos ao modelo divino, os seguidores podem tomar os atributos do Orixá como se fossem os seus (Prandi, 1996). Nos processos iniciáticos, uma rede

de proibições, interdições e ritos são tecidos, uma vez que, para se chegar ao estado de divindade, são imprescindíveis atos de purificação, recolhimento e renúncia. Tais aspectos foram evidenciados no relato da mãe de santo Lúcia sobre seu período de preparação.

Ao relembrar a série de “sacrifícios” e os sofrimentos por que passou, Lúcia enfatiza o episódio que vai desde a resistência de sua mãe em aceitar o culto aos orixás, até a morte da mesma como sendo o momento “mais difícil e doloroso de sua vida”; embora seja também o momento em que ela finalmente decide ser mãe-de-santo, passando a fazer parte de uma hierarquia religiosa e alcançando um certo *status* em sua comunidade. Por isso, é preciso que sua mãe morra para que possa nascer uma “nova mãe”. A morte aparece como uma emanção da vida, em que “a alquimia ideológica pela qual se opera a transfiguração das relações sociais em relações sobrenaturais, inscritas na natureza das coisas e, portanto, justificadas” (Bourdieu, 1987: 33) possibilita explicações plausíveis para a realidade. É nesse sentido que as rupturas e continuidade se entrelaçam numa rede de relações que tecem a construção de uma identidade religiosa.

O terceiro momento, o de síntese de sua história, configura-se pela sua legitimação religiosa e prestígio adquirido na comunidade em que atua. Ao tornar-se Mãe-de-Santo, Lucia ganha uma identidade institucional e passa a ser submissa ao comportamento institucional prescrito. Nessa submissão, ela se identifica com os demais participantes que também a reconhecem, e permitem que ela se reconheça - a si própria - obtendo garantia na realização dos seus trabalhos religiosos.

Resumindo, observa-se que no primeiro tempo, o das origens, já existia uma pré-condição, a origem espírita, importante, mas não suficiente na determinação de seu desejo latente. Período este secundado pela latência, que corresponde à sua ida a Recife, marcado pela ruptura com as origens.

Foi somente no retorno, quando se deu o encontro com o segundo marido, filho-de-santo já iniciado no candomblé, que o primeiro momento foi re-significado; ou seja, o encontro com seu desejo dá-se em um terceiro momento, em que se realiza como Mãe-de-santo. A trajetória da mãe-de-santo Lúcia obedece à dialética do social proposto por Berger como instâncias formadoras de uma realidade onde o “viver no mundo social é viver uma vida ordenada e significativa.” (Berger, 1985: 35).

A trilha de sua trajetória - origens, rupturas e reencontros - reflete a trama do social, onde filiação e adesão religiosas são demarcadas não apenas por relações de perdas, preconceitos e exclusão, mas por um valioso processo de afirmação de uma nova identidade.

Considerando que as construções de identidades religiosas passam por um processo de rupturas e continuidades não só em relação à própria identidade pessoal e subjetiva, como também em relação às identidades sociais, as colocações feitas até agora, dentro da perspectiva de diálogo e de conflitos, não nos impedem de reconhecer que as famílias pluriconfessionais ainda convivem com projetos fundamentados em aspirações de igualdade religiosa. O desejo ou utopia de que todos seguissem uma mesma doutrina religiosa ficou expresso nas falas, atitudes e nas entrelinhas dos entrevistados. Depoimentos como:

Melhor seria se todos seguissem a mesma religião”; “por mim ele jamais se converteria”; “tudo era mais fácil quando eles eram crianças e rezávamos juntos a mesma oração”; “enquanto pude manobrá-los todos iam para a igreja”; “depois que meus filhos se converteram a paz reinou na minha casa”; “a família que reza unida permanece unida”; Aqui em casa só falta um para se converter e com certeza isso não levará muito tempo

nos fizeram pensar que os valores tradicionais, ainda vivos na “memória religiosa” de grande parte das famílias, lutam contra as possíveis invasões que poderão vir a desintegrar a unidade religiosa familiar. No mundo

moderno, onde as relações são fluidas e inconstantes, é natural que a família se volte para si, na tentativa de estreitar os laços afetivos de sustentação à sua unidade. Remetemos aqui ao conceito de tradição desenvolvido por Giddens (1991: 107) para quem

a tradição é rotina que é intrinsecamente significativa, ao invés de um hábito por amor ao hábito, meramente vazio(...). A tradição, em suma, contribui de maneira básica para a continuidade do passado, presente e futuro, e vincula esta confiança a práticas sociais rotinizadas.

É no contexto de liberdade e autonomia dos filhos que as famílias tendem, de forma direta ou indireta, a “exigir” e reproduzir as ideologias dos discursos religiosos contidas nas doutrinas de suas respectivas instituições. Todavia, sendo as relações familiares constituintes de um campo dinâmico, as disputas internas pela apropriação do “capital religioso hegemônico” trazem alterações na estrutura familiar. Na visão de Bourdieu (1993), há classes de idade, classes sexuais e classes sociais; deste modo, dentro de uma família, forma-se uma hierarquia na qual seus membros se situam a partir da luta pelos seus interesses e representação do mundo social.

Nessa circunstância, essa luta adquire um caráter *sui generis* na medida em que reproduz as vicissitudes de um campo religioso plural, diversificado e concorrencial. Quando confrontados, os indivíduos afirmam sua nova identidade religiosa e acentuam sua posição no grupo, mobilizando os demais membros da família a participarem de suas atividades.

Como ficou evidente na fala dos nossos entrevistados, em tempo de “paz” ou de “acomodação” a tolerância ameniza os antagonismos; em tempo de “guerra” ou conflitos, as tensões internas do grupo familiar põem em cheque as liberdades religiosas. Lembrando Simmel, diríamos que a oposição forma/conteúdo e interação no conjunto das relações intrafamiliares, ajuda-nos a compreender que

se uma família abrange personalidades entre as quais existem discrepâncias fortes, embora latentes, então o momento em que o perigo ou o ataque impele a família a cerrar fileiras ao máximo é o mesmo momento em que, ou assegura sua unidade por muito tempo, ou a destrói definitivamente; é este o momento em que decide com aguda precisão se é possível cooperação entre tais personalidades (Simmel, 1983:154).

Nesse processo, configurado por relações de oposição e de reciprocidade, encontra-se as tensões e conflitos decorrentes tanto dos interesses individuais quanto das exigências do modo de agir coletivo. Parafraseando Simmel, diríamos que a família é um exemplo de indivíduos em interação recíproca. Essa interação sempre se dá por motivos variados. Interesses, impulsos, instintos são alguns deles. Esses interesses, que podem ser materiais ou simbólicos, conscientes ou inconscientes, permanentes ou temporários são as bases da unidade familiar. Para Simmel “os indivíduos têm necessidade de se oporem para permanecerem unidos” (1983:56). É no confronto entre diferentes práticas religiosas, que os indivíduos afirmam suas identidades, tanto em defesa dos seus interesses quanto por resistência às “velhas” concepções religiosas.

Dentro dessa perspectiva, é possível pensar que as mudanças religiosas representariam não só a construção de uma nova percepção do mundo, mas de novos valores, atitudes e novas formas de organização e/ou reorganização das relações familiares.

Considerações Finais

A esfera de valores é dominada por um conflito insolúvel, e, portanto, pela necessidade de contínuas concessões. Ninguém pode determinar seguramente como as concessões devem ser feitas, a não ser que seja uma religião revelada.*

Max Weber, carta para Wilbrant,
citada por Wolfgang Schluchter

A proposta de nos apoiarmos nas análises de Max Weber sobre o processo de racionalização e na conseqüente divisão do mundo moderno em esferas de valor - todas relacionadas entre si e afetadas umas pelas outras, embora cada uma permaneça atuando dentro de seu próprio sistema de valores -, possibilitou-nos confirmar a premissa de que diferentes práticas religiosas, ao se privatizarem na esfera familiar, a transformam em *locus* propiciador de *racionalidades*, vistas aqui como um conhecimento teórico e prático capaz de suscitar discussões e reflexões.

O rápido olhar sobre as categorias *secularização* e *desencantamento do mundo* serviram para nos mostrar como a diferenciação e autonomização das diversas esferas sociais, ao abrirem perspectivas para múltiplas racionalidades, propiciaram condições essenciais para a existência do pluralismo religioso na modernidade. Situado a partir do contexto histórico brasileiro, o pluralismo religioso, com suas características próprias, apresenta-se bastante diversificado, fragmentado e complexo. Alguns estudiosos do assunto reconhecem-no como um campo dinâmico que se concretiza por um constante movimento de construção e reconstrução de novas expressões, de novos símbolos e de novas práticas religiosas. Envolve instituições, grupos, movimentos e pessoas que, dependendo das circunstâncias históricas, podem ganhar expressividade social, ou podem ficar restritas às diversas formas de vivência do seu cotidiano (Sanchis, 1995:81).

Vimos que o pluralismo religioso contemporâneo, ao fornecer múltiplas formas de se conceber o sagrado, é capaz de produzir novos tipos de relações familiares, estabelecendo, muitas vezes, uma situação de crise em que os membros confrontam suas idéias e posturas religiosas a partir das preferências individuais. Se antes a religião era determinada pela tradição familiar, ou pela autoridade dos mais velhos que ditavam as regras e detinham o controle sobre todos, hoje é a liberdade de escolha individual que orienta as ações dos sujeitos. Com isso, cria-se uma situação de tensão na qual os indivíduos se vêm continuamente respondendo aos desafios colocados tanto pelo modelo religioso tradicional, quanto por outras concepções religiosas presentes no espaço familiar.

Na verdade, a pluralização das concepções religiosas, ao possibilitar variadas interpretações da realidade e da vida, cria no espaço familiar situações de tensões, conflitos, rupturas e tolerância, mas também gera condições para o diálogo. Este, entendido como um valor ético relacional (Buber), foi de suma importância tanto para perceber pontos de aproximações e distanciamentos entre determinadas confissões religiosas quanto para nos fornecer meios de compreensão da individualidade dos sujeitos no processo de construção de suas identidades.

À medida que se viam “aceitas” ou respeitadas as individualidades, percebeu-se a existência do diálogo, em determinadas situações, como elemento facilitador de uma convivência pacífica. A *propriedade* e a *alteridade*, como condições *sine qua non* para a realização do diálogo, se fizeram presentes através de dois momentos. No primeiro, os indivíduos que optaram por sua religião de acordo com suas necessidades apresentaram-se rompendo com a linearidade das tradições religiosas familiares, impondo-se, enquanto sujeitos, com seus traços particulares, seu modo de ser, suas qualidades boas ou más. Frequentemente este momento é expresso nas falas dos entrevistados como uma situação de crise, onde a “quebra da tradição”, “o choque”, “o impacto” alteraram as relações familiares. No segundo momento, após um certo período de reflexão, ou de acomodação, o respeito e a abertura ao outro surgiram como elementos

imprescindíveis ao reconhecimento das diferenças, criando condições para a geração, no espaço familiar, de movimentos de ação e reação capazes de propiciar o diálogo.

Ao se posicionarem nos aspectos comuns e/ou diferentes, os diversos membros da família buscaram estabelecer uma comunicação face a face, baseada no respeito mútuo, a fim de não perder de vista sua singularidade e independência. Assim, as predisposições ao diálogo, verificadas também através de tolerâncias, surgiram como elementos restauradores do equilíbrio familiar. Caso contrário, seria impossível a intercomunicação e os indivíduos estariam fadados ao fechamento e ao isolamento, ocasionando, muitas vezes, rupturas nas relações familiares. Como foi o caso relatado por alguns membros adeptos do pentecostalismo com familiares que optaram por práticas afro-brasileiras. Eles podem até defender a idéia da diferença, mas, na prática, dificilmente permitem situações de diálogo e tolerância, chegando, às vezes, a um total rompimento nas relações.

Oferecendo soluções práticas aos problemas difíceis, a tolerância, presente nas trajetórias de vida relatadas durante o texto, foi vista como uma atitude compreendida de diferentes maneiras. Muitas vezes necessários à coexistência pacífica, os graus de tolerância revelaram-se diferenciados - maiores ou menores - em determinadas situações. Por questões inerentes à formação do campo religioso brasileiro, por exemplo, verificou-se entre os católicos e os pertencentes a religiões mediúnicas e afro-brasileiras um grau de tolerância bem maior e mais flexível do que entre os adeptos das igrejas pentecostais em relação a qualquer outro tipo de religião. Contudo, há de se considerar que os graus de tolerância dependem de vários fatores (sociais, econômicos, culturais, emocionais) presentes nos diversos momentos de confrontos.

Remetemo-nos à complexidade desse campo analisada por Pierre Sanchis (2001), visto que esse autor discute com propriedade o problema do sincretismo presente nas religiões brasileiras, admitimos que na complexidade do pluralismo religioso, haverá sempre pessoas para compreender as diferenças

culturais e religiosas e outras com maiores dificuldades de conviverem com alguma diferença particular. Mas, é preciso entender que, mesmo as pessoas com dificuldades de abertura ao diálogo, manifestam um certo grau de tolerância. Aceitam os seus pais, filhos, irmãos, maridos e mulheres ou outras pessoas com fortes laços afetivos, cujas crenças não adotam, cujas práticas se recusam a imitar.

Como verificamos nas análises das entrevistas, a tolerância não requer necessariamente todos os membros da família situados no mesmo ponto *continuum*. Os diversos tipos de relacionamentos são de fato diferentemente tolerantes em relação à prática considerada estranha pela maioria dos participantes. Nesse sentido, o conceito de tolerância, constituído na modernidade como um pressuposto do valor da liberdade (Walzer,1999), adequou-se aos propósitos desse trabalho uma vez que tanto o diálogo quanto a tolerância trazem em si um valor ético e moral que instigam a consciência, obrigando as pessoas a agirem de acordo com a sua capacidade de avaliação face às diversas situações vivenciadas no contexto familiar e social.

Com isso queremos afirmar a nossa posição de que argumentar sobre o diálogo e a tolerância, como instrumentos de uma convivência pacífica entre grupos e/ ou indivíduos com identidades religiosas diferentes, é reconhecer que tanto no campo religioso quanto na esfera familiar as diferenças religiosas nunca foram tão amplamente debatidas e sentidas como nos dias atuais. A proximidade com a diferença e o encontro diário com a alteridade passaram a fazer parte da vida cotidiana, não somente através da mídia que invade a intimidade dos lares, como também pelas recomposições e mudanças ocorridas nas relações familiares. Notamos que a vida privada nunca apresentou tanta porosidade *vis-à-vis* a vida pública. Isso se manifesta pelo fato de a primeira ser cada vez mais atravessada por mecanismo de funcionamento próprio da segunda. Para que a esfera privada se alinhe aos valores propagados pela sociedade, um duplo reconhecimento é necessário: cada um quer ser considerado como indivíduo, dotado de direitos iguais a todos, sem que suas diferenças sejam ignoradas. Como afirma François

de Singly (1996), é no espaço familiar onde circula o amor que se constrói grande parte da identidade dos indivíduos. Donde se depreende que a família contemporânea é “individualista e relacional”.

Atitudes que manifestaram a defesa da diferença como uma argumentação necessária à concretização do diálogo e da tolerância foram evidenciadas, com maior frequência, entre os membros pertencentes às camadas médias, os quais, portadores de um capital cultural mais elevado, justificam suas ações através de um conhecimento mais sistematizado e elaborado. A exemplo da interpretação da leitura bíblica, de reflexões sobre o papel de Maria, de explicações circunstanciais vivenciadas no âmbito familiar e no campo religioso em questão, entre outros argumentos já levantados ao longo do trabalho.

Todavia lembramos que, apesar da propensão ao diálogo, as mudanças de religião nessa camada dificilmente são aceitas, sendo as situações conflituosas geralmente contornadas por um certo grau de tolerância mantido em prol do equilíbrio e “estabilização” dos laços afetivos. Ressalte-se aqui o fato de a tolerância nem sempre proceder de uma ética da liberdade, mas, muitas vezes, de uma resignação prudente diante da turbulência social e familiar impossível de administrar. Não há dúvida de que esta é uma situação típica da moralidade cristã, pelo menos no sentido de que tal argumentação sensibiliza, sobretudo, aqueles que aderem a esses valores.

Em relação às famílias pertencentes às camadas sociais baixas, estas, por se encontrarem mais propensas a aderir práticas religiosas de caráter mágico e por não possuírem um discurso mais sistemático e intelectualizado, costumam conviver com as diferenças religiosas de maneira objetiva e natural. Muitas vezes, os conversos orgulham-se de confessar os seus problemas e como a mudança de religião ajudou a resolvê-los. Sendo os conflitos mais abertos e visíveis, tendem a solucioná-los de forma direta e sem subterfúgios – ou rompem totalmente com o relacionamento (pelo menos por um bom período) ou passam a adotar a nova modalidade religiosa como um recurso de salvação para refazer suas vidas.

Lembramos que a relevância dada por Weber (1996) às relações entre classes sociais e religião é fundamentada na distinção entre comportamento ético racional e comportamento mágico religioso, isto é, na medida em que a religião se racionaliza, passa a exigir uma nova ética compatível com as demandas da cultura racionalizada. Portadora de contrastes, a religião confere às camadas sociais positivamente privilegiadas o papel de “legitimar” sua própria situação social e seu estilo de vida. Em contrapartida, ratifica a situação dos negativamente privilegiados pela necessidade de livrarem-se do sofrimento, pois nem sempre percebem a necessidade de salvação sob uma forma religiosa. Para Weber, à medida que a religião se afastava da magia, precisava desenvolver uma estrutura ética particular, construída sobre uma nova autoridade que não mais invoca o *continuum* experiencial do parentesco e da magia. Em outras palavras, quando a religião se racionalizou (no cristianismo, já na época de Paulo) e deixou para trás aqueles destituídos de *status*, passou a exigir uma nova ética enraizada numa estrutura intelectual compatível com as demandas da cultura racionalizada - “...a camada da pequena burguesia tende, como é compreensível, de um modo relativamente intenso e em razão de sua vida econômica, a uma religiosidade ética, racional, ali onde se dêem condições para sua aparição” (1996: 386).

Como indicaram alguns estudiosos da família, já referenciados no texto, ao longo do século XX e principalmente na sua segunda metade, as famílias mudaram muito. As transformações ocorridas na sociedade, em consequência dos processos de urbanização e industrialização, refletiram na estrutura familiar, tanto no que diz respeito à divisão social do trabalho e organização dos papéis masculinos e femininos, quanto ao processo de formação educacional e religiosa. Seu funcionamento abriu espaço para uma maior expressão pessoal e autonomia do sujeitos. Novas relações familiares foram gradativamente elaboradas, seguindo modalidades específicas de cada país e região. Entretanto, reconhece-se a existência de uma base comum nas relações intrafamiliares na medida em que elas ainda são responsáveis pelas construções identitárias das crianças e dos adultos (Singly, 1993).

Segundo esse autor, a relação amorosa ou afetiva é vista como um espaço favorável à revelação progressiva da identidade pessoal. Cada um procura a melhor forma possível de viver “livre e junto”. Entretanto, a necessidade de conciliar projeto individual com metas ou projetos coletivos permite que a vida em família seja permeada de tensões e conflitos resultantes das inevitáveis divergências entre o que é estabelecido como objetivo grupal e os desejos individuais. O que não significa dizer que tais conflitos desembocam na dissolução da solidariedade familiar. Durante a pesquisa, verificou-se que maioria dos indivíduos que romperam com as origens religiosas ainda conserva entre si laços de afetividade, de interações, de trocas de serviços e de apoio mútuo, confirmando, com isso, o espírito de solidariedade e de união entre os membros da família. Daí poder-se afirmar que a convivência entre diferentes posturas religiosas envolve uma dinâmica que demanda de seus integrantes um constante exercício de repensar o presente e projetar-se no futuro, levando-os a uma constante reorganização de suas estratégias de ação.

De forma geral, percebemos pelas falas dos entrevistados que os graus de imposição e/ ou de obrigações em relação ao exercício das práticas religiosas se diluíram nas últimas décadas. A autoridade e o poder presentes nas famílias patriarcais foram gradativamente cedendo lugar a novos tipos de relacionamentos. Hoje as relações de autoridade e de poder sobre os filhos têm um caráter diferencial. A autoridade não é mais absoluta e total, já que pode ser questionada, criticada e mesmo, em alguns casos, negada e rejeitada, com muito mais vigor do que no passado. Fatores como a inserção tanto da mulher quanto dos filhos no mercado de trabalho, a conseqüente autonomia financeira, a participação em outras esferas da vida social alteraram as relações entre os membros da família. Pais, filhos, esposas e parentes mais próximos podem negociar realização de aspirações individuais, normalmente não aceitas em outra época. Observamos que, em situações extremas onde ainda persistem resquícios do modelo autoritário, os pais podem até impor sua vontade contra as decisões

dos seus filhos, mas mesmo nesse caso os filhos estariam freqüentemente exercitando a sua liberdade ao questionarem sobre suas decisões.

Não obstante terem sido constatados casos de autoridade dos pais sobre os filhos e esposa no que tange aos procedimentos religiosos, poucos foram os relatos sobre atitudes obrigatórias no sentido de os filhos serem forçados a seguir esta ou aquela religião. Por se tratar de famílias com perfil religioso, a única "obrigação" ou tipo de orientação que pudemos constatar foi a de ordem prática - a religião considerada como um elemento essencial para a vida. Inquiridos os entrevistados sobre suas opções religiosas, de um modo geral, houve uma certa constância, em todas as camadas sociais, em afirmar que, apesar da origem religiosa e do desejo de que todos adotassem um só tipo de credo, nem sempre as pessoas eram obrigadas a segui-lo, uma vez que a opção religiosa é entendida como de decisão pessoal. Isso de certa forma reflete as transformações por que passaram não só o campo religioso como também a instituição familiar nas três últimas décadas.

É preciso considerar que os diversos movimentos religiosos das últimas décadas do século XX deram legitimidade à luta pela autonomia dos sujeitos, possibilitando a construção de novas identidades religiosas no cenário familiar. Nesse contexto, as formas de sociabilidades entre os membros das famílias passam a ser mais equilibradas e respeitadas, sem que isso elimine, necessariamente, as relações hierarquizadas entre pais e avós. Porém, como falamos anteriormente, a crescente liberdade de expressão religiosa, o respeito e a abertura para o reconhecimento das diferenças não se distribuem do mesmo modo nas diferentes camadas sociais. Tendem a ocorrer com maior freqüência entre segmentos das camadas médias, portadores de maior grau de escolarização e mais abertos às inovações de valores culturais.

Podemos, assim, pensar que os indivíduos criados em um espaço em que se respeitam as individualidades mantêm relações mais livres com as pessoas que o cercam na medida em que poucas são as imposições sobre eles. Se há um bom entendimento entre os membros da família, certamente o convívio se torna mais

salutar, ao passo que o contrário indicaria um rompimento dos laços afetivos, não havendo razão para permanecerem unidos. Essa constatação é válida tanto para as famílias das camadas médias, quanto para as famílias de camadas baixas onde o relaxamento dos laços familiares provoca menos espanto e é facilmente admitido.

No que concerne às diferentes formas de relacionamento, convém ressaltar que, de acordo com os depoimentos relatados, a relação entre mãe e filhos, apesar de se apresentar mais próxima e permeada por manifestações de carinho e afetividade, também se configura no seu oposto, em punições e repressões às vezes de forma autoritária. Como vimos, a mãe age como mediadora dos conflitos e é responsável em grande parte pela socialização dos filhos. Sua sensibilidade de percepção de múltiplos aspectos do universo pessoal e familiar permite-lhe estabelecer um diálogo com os filhos e oferecer-lhes referenciais para enfrentarem inúmeros problemas do cotidiano. No entanto, da existência do diálogo não se deve concluir que as prescrições maternas sejam aceitas ou postas em prática. De fato, a questão essencial não é tanto saber se os filhos endossam ou acatam suas orientações, mas se eles podem contar com quem possa partilhar seus problemas. Assim, o fato de as mães, particularmente de camadas médias, apresentarem-se como interlocutoras privilegiadas dos filhos remete ao modo como exercem sua autonomia sobre a prole. Ou, como bem nos mostrou Giddens, no curso do processo de mudança, ocorre o declínio da autoridade do chefe de família e da sua capacidade de exercer seu poder sobre a prole, deslocando o centro da família “da autoridade patriarcal para a afeição maternal” (Ryan, 1981, apud Giddens, 1993:53).

Os dados coligidos na pesquisa, principalmente entre os membros pertencentes à camada média, indicaram que tanto os pais quanto os filhos consideram, atualmente, a existência de uma maior liberdade de expressão e de uma maior proximidade, tanto no plano social quanto no afetivo. Refletindo as relações de afetividades a partir da afirmação da autonomia dos sujeitos, Giddens (1993:206) define a autonomia como

a condição de se relacionar com outras pessoas de modo igualitário (...) Assim concebida, a autonomia permite aquele respeito pelas capacidades do 'outro', intrínseco a uma ordem democrática. O indivíduo autônomo é capaz de tratar os outros da mesma forma e reconhecer que o desenvolvimento de suas potencialidades separadas não é uma ameaça. A autonomia também ajuda a configurar os limites pessoais necessários à administração bem-sucedida dos relacionamentos.

Ao se posicionarem diante das mudanças religiosas na atualidade, os avós, pais e parentes mais velhos inevitavelmente se remeteram ao seu passado, como uma forma de comparar o tipo de educação religiosa recebida e a dificuldade de revelarem seus anseios, passando a aceitar, como natural, tudo aquilo que lhes era imposto. Era freqüente nos seus depoimentos afirmarem suas práticas religiosas como resultado da decisão de seus antepassados. De fato, as relações familiares tendem a funcionar como princípios de construção e avaliação de todas as relações sociais, pois, como nos lembra Bourdieu (1993), a família é um princípio de construção da realidade social desenvolvido a partir de um *habitus* de pertencer ao grupo. Uma estrutura mental, inculcada nos cérebros socializados de forma individual e coletiva, é uma lei tácita (*nomos*) da percepção e da prática fundamentada no consenso sobre o sentido do mundo social. Trata-se de uma categoria de análise (da realidade coletiva) que evoca para todos um conjunto de procedimentos de nominação, registrando, reforçando e perpetuando a reprodução social.

Conforme nos referimos, ao longo dos capítulos anteriores, a respeito dos processos de socialização, as primeiras experiências religiosas ocorrem na vida familiar, seja através de orientações explicitadas verbalmente, seja mediante o exemplo dos mais antigos como um meio para preservar um certo tipo de estrutura familiar. Ancorados na autoridade das posições hierárquicas e em situações efetivamente vividas, os conhecimentos dos mais velhos são transmitidos de geração em geração através de um *habitus* e/ou uma "memória coletiva" incorporada e reconstruída no cotidiano familiar. Como nos lembra Giddens (1994:81),

A memória é um processo ativo, social, que não pode ser apenas identificado como lembrança. Nós reproduzimos continuamente memórias de acontecimentos ou estados passados, e estas repetições conferem continuidades à experiência. Se nas culturas orais as pessoas mais velhas são o repositório (e também freqüentemente os guardiões) das tradições não é apenas porque as absorveram em um ponto mais distante no tempo que outras pessoas, mas porque têm tempo disponível para identificar os detalhes dessas tradições na interação com os outros da sua idade e ensiná-la aos jovens.

No entanto, a rapidez das mudanças que afetaram a família tornou o saber acumulado pelos mais velhos inadequado perante as situações novas. Hoje, a sociedade moderna se caracteriza pelo fato de o pensamento e a ação serem constantemente refratados um sobre o outro, configurando o que Giddens denomina de modelo de reflexividade - a capacidade dos sujeitos em considerar suas próprias práticas na reflexão que fazem sobre elas. Nas palavras do autor,

a vida social moderna consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter. (Giddens,1991:45).

Diversos foram os depoimentos em que os sujeitos se colocavam como autores da sua própria vida, cabendo, somente a eles mesmos, a responsabilidade pelas conseqüências de suas ações, ainda que essas envolvam a coletividade familiar. É através de um "diálogo interior" que os indivíduos constroem sua identidade religiosa, permitindo-lhes não somente retomar o passado, mas também se projetar sobre o futuro. Daí Giddens (1991:111) chamar a atenção para a vinculação entre religião e tradição, sendo esta última mais solapada do que a primeira em conseqüência da reflexividade da vida social moderna, que se coloca em oposição direta a ela. Entretanto, o próprio autor reconhece o papel da tradição como um meio de se construir a identidade realizada por um processo constante de recapitulação e reinterpretção da realidade - "a verdadeira união do passado com um futuro antecipado" (Giddens, 1994:100). Sendo assim, podemos dizer que a construção de novas identidades religiosas envolve processos de

reconstrução e filtragem do conhecimento contido nas tradições e/ou experiências dos mais velhos que, como “guardiões das tradições”, mantêm a memória viva através de suas práticas e ensinamentos transmitidos no processo de socialização.

Diante desta análise, podemos afirmar que as opções religiosas atuais não somente estão interligadas a um passado familiar que de certa forma influencia no presente, como também estão submetidas ao jogo de sedução de um mercado religioso (Berger, 1985), cada vez mais promissor e diversificado. Em uma sociedade pluralística, onde os bens simbólicos se diversificam de acordo com a demanda de um “mercado religioso”, é natural que surja um regime de concorrência entre os grupos que competirão uns com os outros em busca de adesões religiosas.

Em outras palavras, as identidades religiosas caracterizam-se não somente como reflexo das “condições objetivas”, mas, principalmente, pela nova maneira de ver e de se situar no mundo. Pode-se dizer, portanto, que as mudanças de religião fazem parte tanto de um contexto social no qual se inserem os indivíduos, quanto de um processo de modificação das estruturas mentais elaborado enquanto sujeitos reflexivos de sua própria história. Ratifica-se, com isso, a idéia de que a aceleração do processo de interiorização e subjetivação das crenças, vista pelo ângulo da autonomia e liberdade dos indivíduos, bem como o papel desenvolvido pelas múltiplas instituições e movimentos religiosos, permitem que as vivências religiosas se apresentem ao mesmo tempo próximas e distantes, pessoais e socialmente condicionadas.

Em face dos elementos aqui apresentados, gostaríamos de enfatizar que a família ainda constitui um terreno fecundo para analisar práticas e condutas religiosas transmitidas no processo de socialização que se compõe e recompõe a cada geração. As transformações ocorridas na sociedade revelaram que a presença do pluralismo religioso no âmbito familiar, paradoxalmente, sintetiza os diversos aspectos do modelo familiar hierárquico e igualitário, do moderno e do arcaico, como orientadores de socialização. A compreensão de que a relação

religião/família ainda representa o fio condutor para a transmissão de valores, crenças e normas construídas no processo de socialização indicou-nos que as mudanças nas relações familiares dependem não apenas do grau de abertura e permeabilidade mediante as transformações da sociedade em geral e sua penetração na vida dos indivíduos, mas também da forma como os indivíduos enfrentam situações de conflito. Nos termos de Simmel diríamos que,

um conflito familiar é um tipo *sui generis*. Sua causa, sua acentuação, sua propagação a não-participantes, sua forma, assim como as formas de reconciliação são exclusivas e não podem ser comparadas a traços correspondentes de outros conflitos, porque a rixa familiar se dá com base em uma unidade orgânica que se desenvolve através de milhares de conexões internas e externas. (Simmel,1983: 144).

Ao longo dos capítulos foi colocado o confronto entre valores tradicionais socializados em família e valores individuais característicos das sociedades atuais. A apropriação dos elementos empíricos impôs-nos uma reflexão que contemplasse tanto a preservação desses valores quanto a sua mudança. No que diz respeito à preservação dos valores, foram considerados os elementos tradicionais de conteúdo moral e emocional, geralmente influenciados e exercidos de forma ordenadora; enquanto nas mudanças foram destacadas a crescente autonomia e a liberdade dos indivíduos face a um campo religioso plural e concorrencial com ampla difusão na sociedade e repercussão na vida familiar. No cerne das mudanças estão as permanências de valores tradicionais ainda arraigados à “memória coletiva” e que freqüentemente desafiam normas e regras estabelecidas. Em outras palavras, nos processos de socialização residem marcas correspondentes às atuações pretéritas, muitas vezes submetidas a uma situação de tensão, configuradas entre ideais nem sempre nítidos, uma vez que as mudanças processadas no plano da subjetividade não ocorrem com a mesma velocidade daquelas percebidas no plano objetivo. Esse descompasso compõe nova teia de relações familiares marcadas por paradoxos e ambigüidades.

É nesse eixo ou nessa fresta aberta pela ambigüidade que verificamos, nas famílias entrevistadas, dois tipos de situação: a que aceita as mudanças de práticas religiosas como uma forma de recomposição da ordem familiar, manifestando-se, muitas vezes, a partir de uma perspectiva da “lógica de substituição”; e outra que prioriza a existência de um só tipo de confissão religiosa; seja através da conservação da tradição como um meio de manter padrões de comportamentos já estabelecidos, seja através de estratégias de ações as quais objetivam a conversão de todos os membros. Configura-se nessa situação o que denominamos de “projeto espiritual”. Este, ainda vivo e inflexível em alguns casos, é reforçado (de forma direta ou indireta) em todos os momentos com o objetivo de direcionar os indivíduos para um mesmo tipo de credo, a fim de protegê-los contra qualquer tipo de comportamento que eventualmente possa interferir nas relações familiares. Contrariando, dessa forma, a idéia de liberdade e autonomia dos indivíduos em nome de uma desejada, mas por vezes suposta, paz familiar.

Ressalte-se aqui que, independente da camada social, o “projeto espiritual”, visto pelo ângulo do sentimento de perpetuação de um determinado tipo de crença, faz parte do processo de continuidade das mesmas. No entanto, essa continuidade só ocorre quando é realizada por todos, através do incessante *continuum* entre as mudanças ocorridas na atualidade e o que insiste em permanecer. Não obstante os exageros metodológicos e teóricos colocados por Durkheim, ao superdimensionar o social como elemento ativo e coercitivo e o individual como passivo e coagido, somos levados a reconhecer a pertinência e validade das suas idéias sobre as crenças religiosas como sentimento coletivo. Em outras palavras, para o autor,

(...) a consciência coletiva é a forma mais elevada da vida psíquica, já que é uma consciência de consciências. Situada fora e acima das contingências individuais e locais, vê as coisas apenas pelo seu aspecto permanente e essencial que fixa em noções comunicáveis”. (...) Se a sociedade é algo de universal em relação ao indivíduo, ela própria não deixa de ser uma individualidade que tem a sua fisionomia pessoal, sua idiosincrasia; trata-se de sujeito particular e que, por

consequente, particulariza o que pensa. As representações coletivas também encerram, portanto, elementos subjetivos, e é necessário que sejam progressivamente purificadas para se aproximarem mais das coisas.”(Durkheim, 1989: 523-24)”.

Portanto, somos levados a pensar que a mudança religiosa é quase sempre contextualizada e filtrada rumo à estabilização do universo familiar. Nesse universo conflitado por confronto de valores, afirma-se um conjunto de expectativas e opiniões novas, mas que dificilmente se mostraria capaz de produzir uma alteração profunda na instituição familiar. Um olhar mais atento para as diferenças individuais, manifestadas através um maior ou menor envolvimento emocional e respeito à autonomia dos indivíduos, traduziria nada mais do que o ideal do consenso comunitário inscrito nas relações de amor e afetividade familiares.

Na prática, ocorre, na verdade, uma situação ambivalente onde convivem os valores tradicionais com novas formas de se situar no mundo. Os sujeitos, ao não incorporarem integralmente o conjunto dos novos saberes, valem-se, em determinados momentos, de práticas tradicionais, que podem vir a ser conflituosas com práticas dos ideários familiares. Desse modo, observam-se continuidades e rupturas no que diz respeito à orientação e ao sentido da ação, configurado nas condutas e comportamentos frente aos desafios individuais e coletivos.

Nesse sentido, afirmamos a nossa posição de que, ao surgir como um desafio no cenário familiar, o pluralismo religioso contemporâneo inaugura um novo tipo de relação família/religião, obrigando-nos a repensar a posição da família e das instituições religiosas, na medida em que “novas” e “velhas” identidades religiosas jogam com interesses pessoais e coletivos que interferem nas relações sociais e familiares. O desvendar das experiências religiosas recuperadas por meio dos relatos e trajetórias de vida não só nos ajudou a compreender as emoções e as sensações dos indivíduos e das famílias, mas, sobretudo, ajudou-nos a compreender as idéias que refletem sobre o desejo do

absoluto e sua relação com a divindade. Nesse sentido, é possível dizer que, ao adentrarmos na intimidade da esfera familiar, nos deparamos com um passado que dá sentido às ações cotidianas presentes, cuja confluência nos fez lembrar das palavras do poeta Mario Quintana: “o passado não sabe o seu lugar, está sempre presente”. Em uma perspectiva sociológica diríamos que o tempo passado pode ser recuperado com finalidade de obter-se uma melhor compreensão do futuro, superando o presente. Assim, ao reconstituirmos “velhas” e “novas” formas de religiosidade, configuradas pelo rompimento e continuidade das tradições religiosas, admitimos com Bourdieu (1980) que passado, presente e futuro se recortam e se interpenetram no *habitus* que, produzido pela interiorização das estruturas externas, responde às reações dos sujeitos diante das circunstâncias históricas com que se defrontam.

Assim, ao estudar o pluralismo religioso na esfera familiar, tornou-se importante compreender como os fatores externos, de natureza sociocultural, que intervêm na formação das identidades dos sujeitos, ao serem interiorizados, possibilitam a construção de identidades pessoais. Estas, portanto, passam a ser entendidas como expressões compósitas de intersubjetividade, nas quais as fronteiras entre fatores externos e internos se diluem cada vez mais. Frutos das escolhas pessoais e feitas de acordo com a própria percepção que o indivíduo tem do meio social do qual faz parte, o pluralismo religioso contribui, de forma significativa, para que as identidades religiosas se tornem transitórias, plurais e auto-reflexivas.

Esperamos ter mostrado neste estudo que a esfera familiar, ao abrigar diferentes práticas religiosas, adquire um novo perfil, na medida em que interage com diferentes tipos de comportamentos e passa a ser um espaço propiciador de confrontos e diálogos, os quais podem contribuir para a afirmação de novas identidades religiosas. Assim sendo, esperamos ter contribuído para as reflexões do pluralismo religioso e sua inserção na vida familiar.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Ângela Mendes de (org.) *Pensando a família no Brasil: da colônia à Modernidade*. Rio de Janeiro, Espaço e Tempo, UFRJ, 1987.

_____. Maria Isabel Mendes de. A “nova maternidade”: uma ilustração das ambigüidades do processo de modernização da família. In FIGUEIRA, Sérvulo A. (org) *Uma nova família?: o moderno e o arcaico na família de classe média brasileira.*, Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

ALVES, Rubem. Misticismo: a emigração dos que não tem poder. in *Revista de Cultura*. Petrópolis:Vozes, ano 68, vol LXVIII, 1974.

_____. A volta do sagrado: os caminhos da Sociologia da Religião no Brasil. *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro, ISER, OUT. n.3, 1978, p. 109-141.

AMALODOSS, Michel. O pluralismo das religiões e o significado de Cristo. In: TEIXEIRA, F. (org) *Diálogo de Pássaros*. São Paulo:Paulinas, 1993, p. 89-109.

ANTONIAZZI, Alberto et alli. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis:Vozes, 1994.

ATTIAS-DONFUT, Claudin et SEGALEN, Martine. *Le nouvel esprit de famille*. Paris:Jacob, 2002.

_____. Solidarités et entraides entre générations, In: *La famille en question*. Ed. Syrios, 1996.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10ª.ed. Rio de Janeiro:Forense Universitária, 1975.

ARIÈS, Philippe. *História social da criança e da família*. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

_____. *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Regime*, Paris-Fr, Le Seuil, 1973.

AUBRÉE, Marion. La vision de la Femme dans l'Imaginaire Pentecostiste. *Cahiers du Brésil Contemporarain*. Paris-Fr, n. 35/36, 1998, p 231-245.

_____. *Voyages entre corps et esprits: Étude comparative entre deux courants religieux dans le Nordeste Brésilien*. Thèse de Doctorat 3,ème cycle Université Paris VII Jussieu. 1984.

ASSUNÇÃO, Luiz de C. *O reino dos encantados, caminhos. Tradição e religiosidade no sertão nordestino*. Tese de doutorado, PUC, São Paulo, 1999.

AZZI, Riolando, *Elementos para a história do catolicismo popular*, In: REB, vol. 36, fasc, 141, março, 1976, p. 95-130.

_____. *Moral católica e sociedade colonial*. Rio de Janeiro,(mimeo), 1983.

_____. *A neocristandade – um projeto restaurador*. São Paulo:Paulus, 1994.

BASTIDE, Roger. Le spiritisme au Brésil. In *Archives de Sociologia des Religions*, n. 24, C.N.R.S., Paris, Julillet-Décembre. 1967.

_____. *As religiões africanas no Brasil*. Livraria Pioneira Editora, São Paulo, 1971.

BASTOS, M. Lúcia. *Tensões e conflitos entre igrejas pentecostais e casas de umbanda e camdomblé*. Trabalho apresentado no G.T. Autonomia e Identidade étnicas na América Latina –ALAS, São Paulo, 1997

BENEDETTI, L. Roberto. Entre a crença coletiva e a experiência individual: renascimento da religião. In: ANJOS, Marcio F. (org) *Sob o fogo do espírito*. São Paulo:Paulinas, 1998. p.61-80.

BERGER P.& LUCKMANN T. *A construção social da realidade*, Petrópolis:Vozes.1973.

BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. *Um rumor de anjos*. Petrópolis:Vozes, 1973.

BERGER Peter& KELLNER Hans.Le mariage et la construction de la réalité. In: *Dialogue*, n. 192 ,1988, p. 6-23.

BIRMAN, Patrícia. *Mediação Feminina e Identidades Pentecostais*. *Cadernos Pagu*. Campinas, vol.6, n. 7, 1996, p. 201-225.

_____. *Conexões políticas e bricolagens religiosas: questões sobre o pentecostalismo a partir de alguns contrapontos*. In: SANCHIS, P. (org)

Fiéis & Cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil, Ed. UERJ, Rio de Janeiro, 2001, p.59-86.

BITTENCOURT FILHO, José. Remédio Amargo, In ANTONIAZZI, Alberto et alii. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis:Vozes, 1994, p. 24-32.

BOFF, Leonardo. *Eclesiogênese. As Comunidades Eclesiais de Base reinventam a Igreja*. Vozes. Petrópolis, 1977.

_____. *Igreja, crisma de poder: Ensaio de eclesiogênese militante*. 2. ed, Petrópolis:Vozes, 1981.

_____. Clodovis. *Teologia e prática. Teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1978.

BOURDIEU, Pierre. *À propos de la famille comme catégorie réalisée*. Actes de la Recherche en Sciences Sociales, nº 100. Paris: Décembre, 1993, p. 32-37.

_____. *A economia das trocas simbólicas*. 2. Ed. São Paulo: Perspectiva, 1987.

_____. *Le sens pratique*. Paris: Minuit, 1980.

_____. *A Dominação Masculina*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1999.

BOURDIEU P. & Wacquant, Loic J. D. *Réponses – pour une anthropologie reflexive*. Paris, Seuil, 1992.

BOYER-ARAÚJO, Véronique. “Macumbeiras” e “Crentes”: as mulheres vêem os homens. In: *Horizontes Antropológicos: Gênero*. Porto Alegre, UFRGS, Jun., vol.1,n.1, 1995, p 131-140.

BRUNEAU, T. *O Catolicismo brasileiro em época de transição*, São Paulo:Loyola, 1974.

BRUSCHINI, Cristina. *Estrutura familiar e vida cotidiana na cidade de São Paulo*. São Paulo: FFLCH/USP, Tese de Doutorado, 1986.

_____. *Mulher, casa e família: cotidiano das camadas médias paulistana*. São Paulo, Fundação Carlos Chagas, 1990.

BRUSCO, Elizabeth. *The Reformation of Machismo: evangelical conversion and gender in Colômbia*, Austin, University of Texas Press, 1995.

BUBER, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. Coleção Debates, Editora Perspectiva, 1982.

BURGUIÈRE, André (dir.) *Histoire de la famille*. Tomo I, *Mondes lointains, mondes anciens*. Ed. A. Collin, Paris- Fr, 1986.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira. *Kardecismo e umbanda: uma interpretação sociológica*. São Paulo:Pioneira, 1971.

_____. *Católicos, protestantes e espíritas*. Petrópolis :Vozes, 1973.

CHAMPION, F. & HERVIEU-LÉGER. *De l'emotion en religion: renouveaux et traditions*. Paris:Centurion, 1990.

CANCONE, Maria Helena Villas Boas e NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Umbanda: da repressão a cooptação*. in: *Umbanda & Política*, Cadernos do ISER, 18. Rio de Janeiro, ISER, 1987.

CIPRIANI, R. *Per una teoria della religione diffusa*. In *Studi di sociologia XXIV*, vol 2, 1986, p. 161-174.

CARVALHO, Maria do Carmo Brant de.(org.).*A família em debate*. São Paulo: EDUC/Cortez, 1995.

CARVALHO, José Jorge de. *O encontro de velhas e novas religiões: esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade*. In MOREIRA Alberto e ZICMAN Renné.(orgs) *Misticismo e novas religiões*. 2.ed. Petrópolis:Vozes, 1994.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Nomes da Terra: geografia e Toponímia do Rio Grande do Norte*. Fundação José Augusto, Natal. RN, 1968.

_____. *História da cidade do Natal*. Natal, Edição Instituto Histórico e Geográfico, 1999.

CÉZAR, Waldo. *Urbanização e religiosidade popular*. In: *Revista de Cultura*. Petrópolis, ano 68. LXVIII, 1974.

_____. *Para uma Sociologia do protestantismo brasileiro*. Petrópolis:Vozes, 1973.

CICCHELLI-PUGEAULT Catherine et VICENZO Cicchelli. *Les theories sociologiques de la famille*. Éditions La Découvert., Paris- Fr, 1998.

CLEMENTINO, M. do Livramento. *Impacto urbano de uma Base Militar: a mobilização militar em Natal durante a 2. Guerra* – Monografia da Coleção Humanas Letras – Cooperativa Cultural e Universitária, UFRN, Natal. RN, 1995.

COSTA, Jurandir Freire. *Ordem médica e norma familiar*. 4.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

COSTA, F. Hipólito. *História da Base Aérea de Natal*. Editora Universitária, UFRN, Natal-RN, 1980.

COUTO, Márcia Thereza. *Pluralismo Religioso em Famílias Populares: poder, gênero e reprodução*. Tese de Doutorado, Recife / Pe, UFPE, 2001.

D'EPINAY, Christian Lalive. *O refúgio das massas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

DONZELOTE, Jaques. *La policie des familles*. Paris, Minuit, 1977.

DUPUIS, Jacques. O debate cristológico no contexto do pluralismo religioso. In: TEIXEIRA, F. *Diálogo de pássaros*. São Paulo, Paulinas, 1993.

TEIXEIRA, A Faustino. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo, Paulinas, 1999.

DURKHEIM, Émile. La famille conjugale, cours de 1892, *Revue philosophie* en 1921, reproduit in Durkheim. E. *textes III*, Minuit, Paris, 1975.

_____. *As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema Totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulinas, 1989.

DUSSEL, Enrique F. *Ética e a filosofia da libertação*. LAMPE, Armando (org). Edição bilíngüe, Vozes: Petrópolis, 1995.

DROOGERS, André. Visões Paradoxais de uma religião paradoxal: modelos explicativos do crescimento do pentecostalismo no Brasil e do Chile. *Estudos de Religião*. São Bernado do Campo. IMS-Edims, n. 8, 1992, p. 61-83.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o profano*. São Paulo, Martins Fontes, 1996.

ELIAS, Noberto. *El proceso de la civilización*. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993.

_____. “Modelos de Jogo”. In *Introdução à Sociologia*. São Paulo: Martins Fontes, 1980.

FERNANDES, Rubem César (coord.) et alii. *Novo Nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro. Mauad, 1998.

_____. Os evangélicos em casa, na igreja e na política. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, ISER, Agosto, vol.17, n. 1, 1996.p. 4-12.

_____. Governo das almas: as denominações evangélicas no Grande Rio. In: ANTONIAZZI, Alberto et alii., *Nem anjos nem demônios : interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis:Vozes, 1994.

FIGUEIRA, Sérvulo. A modernização da família e desorientação: uma das raízes do psicologismo no Brasil. In: *Cultura da psicanálise*. São Paulo, Brasiliense. 1985, p.142-146.

FREIRE , Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro, 13. edição, Paz e Terra, 1983.

FRESTON, Paul.(et alii). Breve História do pentecostalismo brasileiro. In: *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. 2.ed. Petrópolis:Vozes, 1994.p.67-159.

FRIGERIO,Alejandro.Estabelecendo Pontes: articulação de significados e acomodação social em movimentos religiosos no cone-sul. In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (orgs). *Globalização e Religião*. Petrópolis, Vozes, 1997, p. 153-178.

_____. (org) *El pentecostalismo em Argentina*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

_____. *História da sexualidade I: a vontade de saber* . Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FREUND, Julien. *Sociologia de Max Weber*. Rio de Janeiro:Forense, 1970.

FUKUI, Lia F.G. Estudos e pesquisas sobre família no Brasil: bibliografia comentada. In: *Cadernos do CERU*. São Paulo, n.3, 1970.

____. Família brasileira: resenha bibliográfica. In: BIB (Boletim Bibliográfico Brasileiro), Rio de Janeiro. n.19, 1980. p. 13-23.

GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. 4. Ed. São Paulo: UNESP, 1993.

____. *As conseqüências da Modernidade*. São Paulo, Editora da Universidade Estadual Paulista, 1991.

GOLDANI, Ana Maria. As Famílias no Brasil Contemporâneo e o Mito da Desestruturação. *Cadernos Pagu*. Campinas, IFCH/ UNICAMP, n. 1, 1993. p. 67-110.

GOODY, Jack. *The developement of the family and marriage in Europe*. Cambridge, 1983.

GOOFMAN, Erving. *A representação do Eu na Vida cotidiana*. Petrópolis:Vozes, 1985.

GOUVEIA, Eliane Hojaij. *Imagens Femininas: a reengenharia do feminino pentecostal na televisão*. Tese de Doutorado, PUC/SP, 1998.

____. *O Silencio que deve ser ouvido: mulheres pentecostais em São Paulo*. Dissertação de mestrado. São Paulo, PUC/SP, 1986.

HEILBORN, Maria Luiza e SORJ, Bila. Estudos de Gênero no Brasil. In: MICELI, Sergio (org). *O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995): Sociologia, v. 2*, Sumaré, ANPOCS, Brasília, Capes, 1999, p. 183-221.

____. Gênero e Hierarquia: a costela de Adão revisitada. In: *Estudos Feministas*. Rio de Janeiro:IFCS/UFRJ, PPCIS/ UERJ, Jan/ Jun., vol. 1, 1993, p. 50-82.

HERVIEU-LÉGER, D. *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Le Cerf, 1986.

____. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião?. in: *Religião e Sociedade*. 18/1, agosto. 1977. p. 31- 48.

____. *La religion pour mémoire*. Sciences humaines et religions. Paris:Les Éditions du CERF, 1993.

____. *Le pèlerin et le convert: la religion em mouvement* . Paris:Flamarion, 1999.

HOORNAERT, Eduardo et alii (orgs). *História geral da igreja na América Latina*, tomo II História da Igreja no Brasil – primeira época. Petrópolis: Vozes, 1979.

_____. *Formação do catolicismo brasileiro, 1500-1800*. 2.ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1978.

LASCH, Christopher. *Refúgio num mundo sem coração: a família, santuário ou instituição sitiada?*. São Paulo: Paz e Terra, 1991.

LASLETT, Bárbara. The family as a public and private institution, In.: A SKOLNICK & J. SKOLNICK, *Intimacy, Family and Society*, Boston, Little, Brown and Company, 1974.

LANDIM, Leilah. Quem são as seitas? *Cadernos do ISER*. Rio de Janeiro, ISER, n.21, 1989. p. 11-21.

LE GALL Didier et YAMINA Bettahar.(direction) *La pluriparentalité*. Press Universitaires de France –PUF, Paris-Fr, 2001.

LE GALL D. et MARTIN C. “Transitions familiares, logiques de recombinação et modes de régulation conjugales” In: MEULDERS-KLEIN et THÉRY Irene, *Les Reconstitutions familiales aujourd’hui*. Nathan, Paris,-Fr, 1993.

LIBÂNIO, J. B. e ANTONIAZZI. *Vinte anos de teologia na América Latina e no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1993.

MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas, S.P.: Autores Associados: São Paulo: ANPOCS, 1996

MARIANO, Ricardo. *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*. Tese de Doutorado. São Paulo, FFLCH/USP, 2001.

_____. *Neopentecostalismo: Os Pentecostais estão mudando*. Dissertação de Mestrado. FFLCH/USP, 1995.

_____. Neopentecostalismo: Novo modo de ser pentecostal. In: *Sob o Fogo do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 1998.

MARIZ, C. L. Igrejas pentecostais e estratégias de sobrevivência. In: *Religião e Cidadania*. Bahia: EGBA/ UFBA, 1990.

____. Encontro e desencontro entre católicos e evangélicos no Brasil. In: SANCHIS, Pierre. (org.) *Fiéis & Cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro. EdURJ, 2001.

____. Libertação e ética: uma análise do discurso de pentecostais que se recuperam do alcoolismo: In: ANTONIAZZI, Alberto et alii. *Nem anjos nem demônios: interpretação sociológica do Pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994 a.p. 204-224.

____. Alcoolismo, Gênero e Pentecostalismo. *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro, ISER, MAI., vol. 16, n. 3, 1994.b.

____. A opinião dos evangélicos sobre o aborto. In: FERNANDES, Rubem César (coord) et alii. *Novo Nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998, p. 211-223.

MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*. São Paulo: Paulinas, 1995.

MEDEIROS, Tarcísio. *Aspectos geopolíticos e antropológicos da história do Rio Grande do Norte*. Universitária. Natal-RN, 1973.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O celeste porvir*. São Paulo: Paulinas, 1984.

____. Um panorama do protestantismo brasileiro atual. In: LANDI, Tradições Religiosas no Brasil. *Cadernos do ISER n. 22*. Rio de Janeiro, 1989.

____. A volta do sagrado selvagem; misticismo e êxtase no protestantismo do Brasil. In *Religiosidade Popular e Misticismo no Brasil* (vários autores) São Paulo: Paulinas, 1999, p. 9-20.

MIRANDA, Mario França. *A Igreja Católica diante do pluralismo no Brasil*. São Paulo, Paulinas, 1991, p. 62-88.

____. O encontro das religiões. *Perspectiva teológicas* (68), 1994.

MICHEL, Andrée. *Sociologie de la famille et du mariage*, Paris: PUF, 1978.

MONTES, Ma. Lúcia. As figuras do sagrado: entre o público e o privado In *História da Vida Privada no Brasil: contraste da intimidade*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

MORAES, Maria Lygia Quartim de. *Mulheres e Religiões*, In: MORAES, M. Lygia Quartim. *Mulheres em Movimento: o balanço da década da mulher do ponto de vista do feminismo, das relações e da política*. São Paulo, Nobel, Conselho Estadual da Condição Feminina, 1985, p. 35-48.

_____. *Avatares da Identidade Feminina*. Trabalho apresentado no GT "Família e Sociedade" na XII Reunião Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação – ANPOCS – Águas de São Pedro, São Paulo, 1988.

MOSCONI, Luís. *Santas Missões Populares: uma experiência de evangelização voltada para as massas*. São Paulo, Paulinas, 1996.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada*. São Paulo: Edusp, 1996.

_____. Refazendo antigas e urdindo novas tramas: trajetórias do sagrado. In *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro, ISER, Dez, vol. 18, n. 2, 1997, p. 63-74.

_____. Intervenções. In MOREIRA, A e ZICMAN Renée (orgs) *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994. p. 130-135.

_____. Refazendo antigas e urdindo novas tramas: trajetórias do sagrado. In: *Religião e Sociedade*. Vol. 18. n.2. ISER, 1977.

NICOLACI-da-COSTA, Ana Maria. Mal-estar na família: descontinuidade e conflito entre sistemas simbólicos. In: FIGUEIRA, Sérvulo. *Cultura da Psicanálise*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

NUNES, Maria José F. Rosado. *Vida religiosa nos meios populares*. Petrópolis: Vozes, 1985.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. Estrutura de Igreja e Conflitos Sociais. In Sanchis, P. (org) *Catolicismo: modernidade e tradição*. Grupo de Estudos do Catolicismo do ISER, Rio de Janeiro: Loyola. 1992.

ORO, Ari e SÉMAN, Pablo. Os pentecostais nos países do Cone-Sul: panorama e estudos. *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro, ISER, Dez, Vol. 18, n. 2, 1997, p. 127-156.

ORO, Pedro e STEIL, Carlos Alberto (orgs). *Globalização e Religião*. Petrópolis:Vozes, 1977.

PANIKKAR, Raimon. *Il diálogo intrareligioso*. Assisi, Cittadella, Editrice, 1988.

PARSONS, Talcot et BALES R.F. *Family, socialization and interacion process.*, Glence, Free. Press, 1955.

PEIXOTO,C. Eherls, SINGLY,François de, CICCHELI Vincenzo (orgs).2000. *Família e Individuação*, Ed FGV. Rio de Janeiro. R.J.

PIERUCCI, Antonio Flávio. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, ANPOCS, Fev., vol 13, n. 37, 1998..p. 43-73.

____. Interesses Religiosos dos Sociólogos da Religião. In:ORO, Ari Pedro e STEIL,Carlos Aberto (orgs) *Globalização e Religião*. Petrópolis:Vozes, 1997, p. 249-262.

____. Liberdade de Cultos na Sociedade de Serviços: em defesa do consumidor religioso. *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, Nov., n. 44, 1996, p.3-11.

____. Igreja: contradições e acomodação: ideologia do clero católico sobre a reprodução humana no Brasil. *Caderno Cebrap 30*, São Paulo:Editora Brasiliense, 1978.

____.Secularização segundo Max Weber. In: SOUZA, Jessé.(org.) *A Atualidade de Max Weber*. Brasília, Ed Universidade de Brasília, 2000.

____.*Desencantamento do mundo: os passos do conceito em Max Weber*. Tese de Livre Docência, São Paulo, USP, 2001.

PIERUCCI, Antonio Flávio e PRANDI, Reginaldo. *A Realidade Social das Religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec,1996.

POSTER, *Teoria e crítica da família*. Rio de Janeiro:Zahar, 1979.

PRANDI, Reginaldo. *Um sopro do Espírito*. São Paulo, Edusp; FAPESP, 1977.

____. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec, 1991.

_____. *Catolicismo e Família: Transformação de uma ideologia*. In: Cadernos CEBRAP, São Paulo n. 22, 1975.

_____. Religião paga, conversão e serviço. In :*Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, Jul., n.45, 1996. p 65-77.

_____. Perto da magia, longe da política. In: *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, Nov., n.34, 1992, p.81-91.

_____. “Religião, biografia e conversão: escolhas religiosas e mudanças da religião” in: *Tempo e Presença*. São Paulo, ano 22, número 320, 2000, p 34-42.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. *O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*. 2.ed. Petrópolis:Vozes, 1973.

RIBEIRO, Ivete& RIBEIRO Ana Clara Torres. *Família e desafios na sociedade brasileira: valores como um ângulo de análise*. Centro João XXIII, Rio de Janeiro, 1987.

RICHARD, Pablo. *Morte das cristandades e nascimento da Igreja*. São Paulo: Paulinas,1980.

ROLIM, Cartaxo *Religião e classes populares*. Petrópolis: Vozes, 1982.

_____. *Dicotomias religiosas: ensaio de sociologia da religião*. Petrópolis:Vozes, 1996.

ROUSSEL Louis. *La famille incertaine*. Odile Jacob, Paris, 1989.

SALÉM, Tânia, *O velho e o novo: um estudo de papéis e conflitos familiares*. Petrópolis, Vozes, 1980.

SANCHIS. Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: *Globalização e Religião*. Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1977 a

_____. Pentecostalismo e cultura brasileira. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, ISER, Dez., vol 18, n. 2, 1997 b, p 123-127.

_____. A Religião dos Brasileiros. *Teoria & Sociedade*. Belo Horizonte, UFMG, Out., n. 4, 1999, p 213-245.

_____. Para não dizer que não falei do sincretismo. *Comunicações do ISER*. n. 45. 1994, p. 4-11.

____. O repto pentecostal à “cultura católico-brasileira”. In ANTONIAZZI, Alberto. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis:Vozes, 1994 b, p 34-63.

____. Religiões, religiões....Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In:SANCHIS, P. (org) *Fiéis &Cidadãos: Percursos de sincretismo no Brasil* . Rio de Janeiro, EdUERJ, 2001.

SCHLUCHTER, Wolfgang. The Paradox of Rationalization: on the relation of ethics and world. Em Günther Roth&Wolfgang Schluchter. *Max Weber's vision of history: ethics and methods*. Berkeley: University of California Press, 1984, p. 11-64.

____. Politeísmo dos Valores. In SOUZA, Jessé. (org) *A atualidade de Max Weber*. Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 2000, p.13-48.

SEGALEN, M. *Sociologie de la famille*. Armand Colin Éditeur, Paris, Fr, 1993.

SÉGUY, Jean. Rationalisation, modernité et avenir le la religion chez Max Weber. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 61/1, Janvier-mars, 1986, p.127-38.

SENNETT, Richard. *O declínio do homem público: tiranias da intimidade*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

SHORTER, E. *Naissance de la famille moderne*, Le Seuil, Paris Fr. 1977.

SIMMEL, Georg . *Geog Simmel: Sociologia/ Organizador [da Coletânea] Evaristo de Moraes Filho*, São Paulo, Ática, 1983.

____.“A metrópole e a vida mental”. In:VELHO, Otávio (org). *O fenômeno Urbano*. São Paulo, Editora Zahar, 1973.

____ *On Individuality and Social Forms*. Londres.(ed.by Donald Levine) The University of Chicago Press, 1971.

SINGLY, François. *Sociologie de la Famille Contemporaine*. 2.ed. Éditions Nathan, Paris, Fr, 1993 a

____. *La famille.L'état des savoirs*, Nathan, Paris, Fr. 1993 b.

____. *Le Soi, lê couple et la famille* . Nathan, Paris, Fr, 1996.

SINGLY, François et SYLVIE Mesure. (direction) *Le lien familial*. In:Revue de philosophie et science sociaux.n. 2, PUF, Paris, Fr, 2001.

SMITH Junior C. *Trampolim para Vitória*. Editora Universitária, UFRN, 1993.

SOARES, Luis Eduardo. Religioso por natureza – cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil. In:LANDIM, Leilah. (org). *Sinais dos tempos e tradições religiosas no Brasil*. ISER, Rio Janeiro, 1989.

SOUZA, Beatriz Muniz de. A Experiência da Salvação: Pentecostais em São Paulo. *Religião e Sociedade*. São Paulo, Duas Cidades, n.1. 1969.

SOUZA, L.A. Gómez. *A JUC: os estudantes católicos e a política*. Petrópolis:Vozes, 1984.

STEIL, Carlos Alberto. O Diálogo Inter-religioso numa Perspectiva Antropológica. In TEIXEIRA, Faustino (org). *Diálogo de Pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso*. São Paulo:Paulinas, 1993.

TARDUCCI, Mônica. *Fundamentalismo y Relaciones de Genero: aires de familia mas alla de la diversidad*. Paper. Apresentado No GT “Mulher genero e poder religioso” nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo, 22 a 25 de Set, 1988.

TEIXEIRA, Faustino. L.C. *Diálogo de Pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso*. São Paulo:Paulinas, 1993.

_____. *Teologia das Religiões: uma visão panorâmica*. São Paulo: Paulinas, 1995.

TONNIES, Ferdinand. Comunidade e Sociedade como entidades típico-ideais In FERNANDES, Florestan (Org) *Comunidade e Sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação* São Paulo, Nacional/Edusp, 1973.

TRINDADE, Maria Raimunda da Silva. *Fatores determinantes da crescente localização industrial no município de Pamamirim-RN*, Dissertação do Curso de Mestrado em Administração, UFRN, Natal.RN, 1988.

TROELTSCH, Ernst. Igreja e Seitas. In:*Religião e Sociedade*. Vol. 13. n. 3. 1987, p. 135-144.

VAITSMAN, Jeni. *Flexíveis e plurais: identidade, casamento e família em circunstâncias pós-modernas*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

VELHO, Gilberto. *Subjetividade e sociedade*. Rio de Janeiro, Zahar, 1986.

_____. A busca de coerência: coexistência e contradições entre códigos em camadas médias urbanas. In: FIGUEIRA, Sérvulo. *Cultura da Psicanálise*. São Paulo, Brasiliense, 1985, p. 148-169.

VIVEIROS, Paulo. *História da Aviação no Rio Grande do Norte*. 1.vol Editora Universitária/UFRN, 1974.

WALTZER, Michel. *Da tolerância*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

WAIZBORT, Leopoldo. *As aventuras de George Simmel*. São Paulo, USP, 2000.

WEBER, Max. "Tipos de comunidad religiosa (Sociologia de la Religión) In: *Economia y sociedad*. v. 1, Buenos Aires – México: Fondo de Cultura Económico, 1996.

_____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 5. São Paulo: Pioneira, 1987.

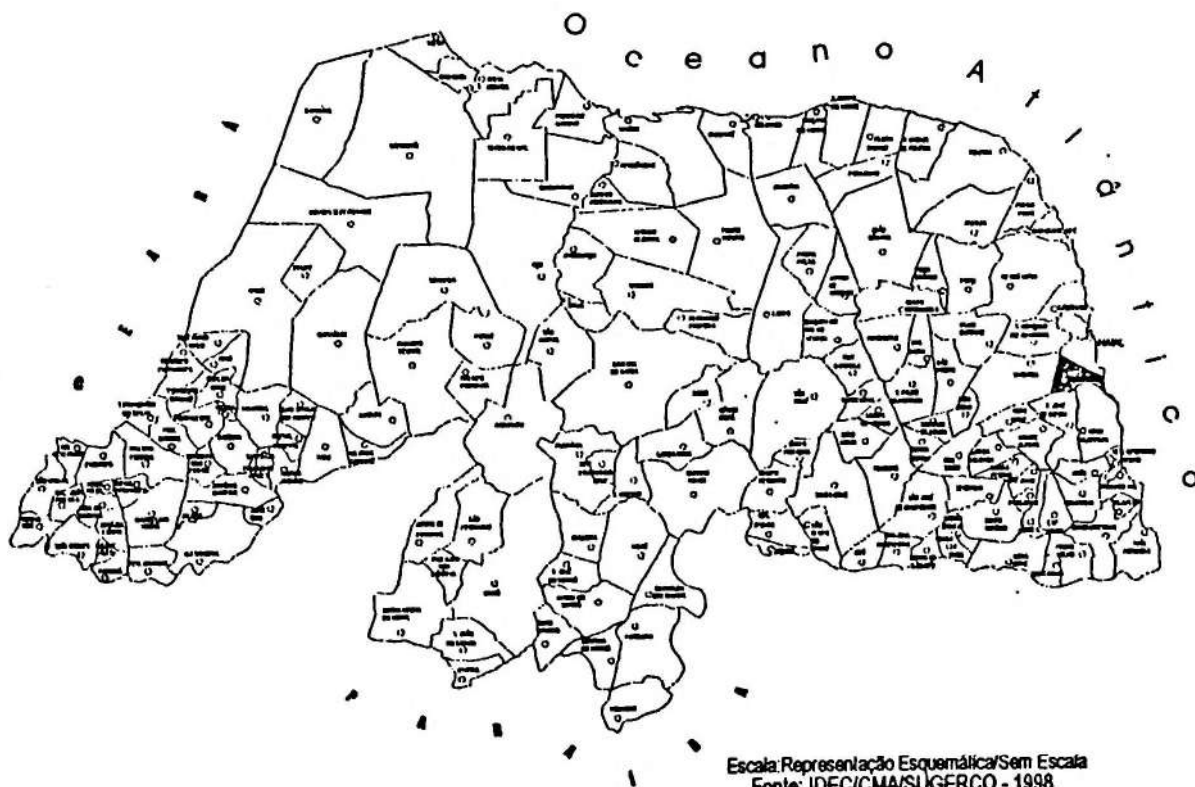
_____. "Ciência como vocação". "Política como vocação". "A psicologia social das religiões mundiais". Rejeições religiosas do mundo e suas direções". n: *Ensaio de sociologia* In H. H. Gerth e C. Wright Mills (Orgs). Trad.Waltensir Dutra. 5. ed. Rio de Janeiro: Zarhar, 1982.

_____. *Ensaio sobre sociologia de la religión* .vol. 1, Madrid: Taurus, 1984..

A N E X O S



ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE



Escala: Representação Esquemática/Sem Escala
Fonte: IDEC/CMA/SUGERCO - 1998

RIO GRANDE DO NORTE

CARACTERIZAÇÃO

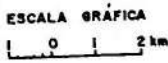
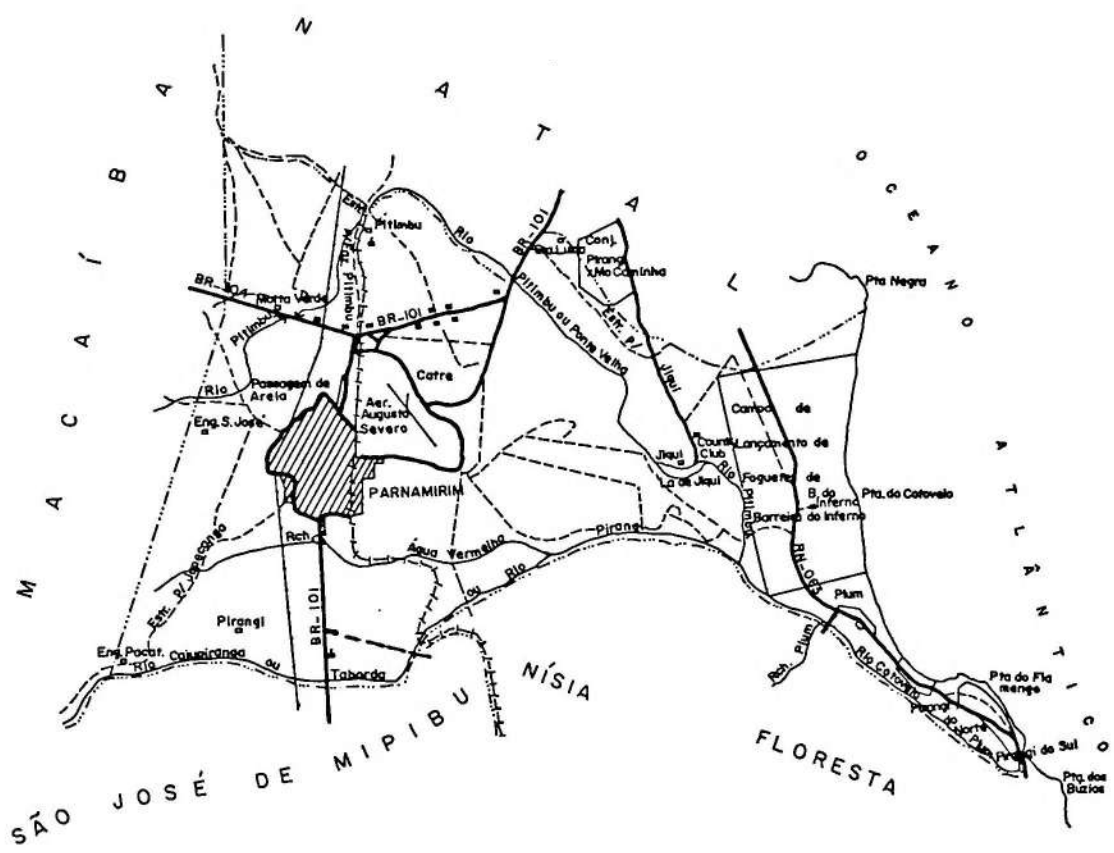
LEGENDA:

PDDU - PARNAMIRIM

 LOCALIDADE EM ESTUDO

SEM ESCALA

MAPA 1



PARNAMIRIM

LEGENDA:

- | | | | |
|---------------------|-------------------------|---------------------------|---------------------|
| SEDE DO MUNICÍPIO | ESTRADA CARROÇÁVEL | CURSO D'ÁGUA PERMANENTE | PONTE |
| POVOADO | ESTRADA DE FERRO | CURSO D'ÁGUA INTERMITENTE | LIMITE DO MUNICÍPIO |
| ESTRADA PAVIMENTADA | ESTRADA NÃO PAVIMENTADA | AÇUDE / LAGO | LINHA TRANSMISSORA |

Desenho: **CARTOGRAFIA**
 COORD. DE ESTUDOS SÓCIO-ECONÔMICOS - CESE
 IDEMA - 1999

Localização: **CARTAS DA SUDENE - 1:100.000**
 Folhas: NATAL - SB-25-V-C-V

DADOS DO IBGE/2003 SOBRE RELIGIÃO**Parnamirim (RN) População Residente Segundo a Religião Declarada**

	Total (1)	População residente								
		Religião								
		Católica apostólica romana	Evangélicas	Espírita	Umbanda e Candomblé	Judaica	Religiões orientais	Outras religiosi- dades	Sem religião	Não deter- minadas
Absoluto	124 690	93 200	19 123	1 172	64	14	263	1 752	8 580	255
Percentual	100,00	74,75	15,34	0,94	0,05	0,01	0,21	1,41	6,88	0,20

Os 10 Municípios do RN Com Maior Proporção de Evangélicos

(Evangélicos / População Total) *100

Serra do Mel.....	16,72
Parnamirim.....	15,34
Guamaré.....	15,11
Tibau.....	14,64
Felipe Guerra.....	14,29
Natal.....	13,69
Baía Formosa.....	13,23
Mossoró.....	12,87
São Gonçalo do Amarante.....	12,67
Grossos.....	12,26

Dado do IBGE/2002