

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – IFCH/UFPA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA –
PPGSA/UFPA

DANIEL SILVA PINTO

PEREGRINOS DA FÉ NA AMAZÔNIA URBANA: FACES DO
INDIVIDUALISMO RELIGIOSO

Belém
2023

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – IFCH/UFPA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA –
PPGSA/UFPA

DANIEL SILVA PINTO

PEREGRINOS DA FÉ NA AMAZÔNIA URBANA: FACES DO
INDIVIDUALISMO RELIGIOSO

Dissertação apresentada ao Programa de Pos- Graduação em Sociologia e Antropologia – PPGSA do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal do Pará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Sociologia e Antropologia, área de concentração em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Manoel Moraes

**Belém
2023**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S586p Silva Pinto, DANIEL.

Peregrinos da fé na Amazônia urbana : Faces do individualismo religioso / DANIEL Silva Pinto. — 2023.
116 f.

Orientador(a): Prof. Dr. Manoel Moraes
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-
Graduação em Sociologia e Antropologia, Belém, 2023.

1. Amazônia; transito religioso; rural; urbano. I. Título.

CDD 301.58

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – IFCH/UFPA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA –
PPGSA/UFPA

DANIEL SILVA PINTO

PEREGRINOS DA FÉ NA AMAZÔNIA URBANA: FACES DO
INDIVIDUALISMO RELIGIOSO

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Manoel Moraes (Orientador)
Instituição: Universidade Estadual do Pará

Prof. Dra. Voyner Ravena Cañede
Instituição: Universidade Federal do Pará

Prof. Dra. Flávia Cristina Silveira Lemos
Instituição: Universidade Federal do Pará

Belém
2023

SUMÁRIO

Introdução.....	09
CAPÍTULO I: Teorias do individualismo religioso: o campo teórico-conceitual na modernidade religiosa.....	15
Introdução.....	14
1.1. Teorias do individualismo religioso.....	14
1.2. A religião invisível de Thomas Luckmann.....	17
1.3. A cultura da autenticidade e o individualismo religioso em Charles Taylor..	18
1.4. Campbell e a <i>orientalização</i> do Ocidente: do transcendente ao imanente....	21
1.5. <i>Espiritualidade reflexiva</i> em Roof: <i>A demanda moderna</i> por espiritualidade..	23
1.6. Da “crença sem pertença” à <i>religião vicária</i> em Gracie Davie.....	28
1.7. O religioso em movimento: a <i>religiosidade peregrina</i> de Hervieu-Léger.....	30
1.8. O individualismo religioso moderno nos estudos de religião no Brasil.....	38
1.8.1. As múltiplas novas tramas da religiosidade brasileira nos estudos de Lísias Negrão.....	39
1.8.2. Sociabilidade e bricolagem <i>peregrina</i> na Amazônia urbana: <i>A Nova Era</i> em Belém nos estudos de Daniela Cordovil.....	46
CAPÍTULO II: A figura do peregrino e o campo religioso brasileiro.....	51
2.1. A bricolagem <i>peregrina</i>	53
2.2. A bricolagem <i>peregrina</i> no Brasil.....	57
2.3. <i>Peregrinos</i> brasileiros em trânsito: a <i>sociabilidade peregrina</i> no Brasil.....	73
2.3.1. Trânsito e individualismo religioso no Brasil contemporâneo.....	75
2.3.1.1. Os “sem religião” e os <i>neoesotéricos</i> : trânsito <i>religioso</i> ou novas formas de <i>ser religioso</i> ?.....	76
2.3.1.2. Católicos: declínio ou novas maneiras de ser católico no Brasil?.....	83
2.3.1.3. Evangélicos: o “povo de Deus” em movimento.....	85
CAPÍTULO III: A religiosidade peregrina na Amazônia urbana.....	88
3.1. Repensando o “peregrino” no contexto da Amazônia.....	89
3.2. Peregrinos da fé na Amazônia urbana: relatos.....	93
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	110
BIBLIOGRAFIA.....	112

À minha querida esposa Lena e a sua dedicação e paciência.

RESUMO

O estudo da dinâmica da religiosidade nos tempos hodiernos, especialmente sobre os processos de construção identitária individuais indicam investigações mais sistemáticas e de maior alcance sobre os efeitos do individualismo religioso moderno na configuração de campos religiosos nacionais; tal fenômeno afeta o tamanho e a mensuração de religiões tradicionais como a cristã e, principalmente, como a religião institucionalizada é afetada em sua capacidade de transmissão de sua memória ou herança religiosa autorizada. A análise de tal fenômeno no Brasil, em seu plano teórico, neste trabalho - o que poderia levar a produção de uma literatura sociológica da religião com menos foco nas instituições e mais no indivíduo em seu livre trânsito pelo imenso mercado simbólico-religioso nacional – está centrado no conceito de *peregrino* de Danielle Hervieu-Léger. A figura do peregrino seria o símbolo de uma nova religiosidade - ou poderíamos chamar de espiritualidade?- neste início de século, sempre em movimento e sem nenhuma vocação para a religiosidade tradicional, afeita à fronteiras simbólicas e rituais fixas. Na Amazônia, esta religiosidade mais fluida e desterritorializada pode ser melhor exemplificada e identificada em sua dimensão urbana e com mais intensidade nos grupos praticantes das genericamente classificadas como religiões de *Nova Era* em fusão ou hibridismo com práticas e cosmologias do imaginário religioso amazônico. Seus adeptos ou praticantes enfatizam mais uma religiosidade de busca pessoal ou de desenvolvimento espiritual em contraste com as tradicionais religiosidades de transcendência cristã. Por sua vez, cristãos, católicos e evangélicos, não deixam de manifestar práticas e crenças hibridizadas com outras matrizes simbólico-religiosas, e mesmo um intenso trânsito, seja interno ou endógeno, ou seja, entre a diversidade de denominações evangélicas, (pentecostais e neopentecostais), ou externo, exemplificadas pela duplas ou múltiplas pertencas de católicos.

Palavras-chave: Amazônia; trânsito religioso; rural; urbano.

ABSTRACT

The study of the dynamics of religiosity in modern times, especially on the processes of individual identity construction, indicate more systematic and far-reaching investigations on the effects of modern religious individualism in the configuration of national religious fields; this phenomenon affects the size and measurement of traditional religions such as Christianity and, mainly, how institutionalized religion is affected in its ability to transmit its memory or authorized religious heritage. The analysis of such a phenomenon in Brazil, at its theoretical

level, in this work - which could lead to the production of a sociological literature of religion with less focus on institutions and more on the individual in his free transit through the immense national symbolic-religious market - is centered on Danielle Hervieu-Léger's concept of the pilgrim. The figure of the pilgrim would be the symbol of a new religiosity - or could we call it spirituality? - at the beginning of this century, always on the move and with no vocation for traditional religiosity, accustomed to symbolic borders and fixed rituals. In the Amazon, this more fluid and deterritorialized religiosity can be better exemplified and identified in its urban dimension and with more intensity in the groups practicing those generically classified as New Age religions in fusion or hybridity with practices and cosmologies of the Amazonian religious imaginary. Its adherents or practitioners emphasize more a religiosity of personal search or spiritual development in contrast with the traditional religiosities of Christian transcendence. In turn, Christians, Catholics and Evangelicals, do not cease to manifest practices and beliefs hybridized with other symbolic-religious matrices, and even an intense transit, whether internal or endogenous, that is, between the diversity of evangelical denominations, (Pentecostal and Neo-Pentecostal), or external, exemplified by the double or multiple belongings of Catholics.

Keywords: Amazon; religious transit; rural; urban.

Introdução

Discutir as maneiras ou formas de manifestação da religiosidade na contemporaneidade do Ocidente e, por consequência, da cultura religiosa brasileira em suas configurações atuais, pressupõe, segundo a perspectiva teórica basilar desta dissertação, reavivarmos o debate sobre o papel da religião organizada e de sua capacidade em se manter como o principal agente de socialização religiosa nos tempos hodiernos. De forma a introduzirmos o tema norteador desta pesquisa, em sua dimensão teórica, nos debruçamos sobre o recrudescimento de um fenômeno de massa na esfera religiosa das sociedades modernas ocidentais. Tal fenômeno diz respeito a um crescente subjetivismo ou individualismo religioso dinâmico, como um dos eixos estruturais de transformação da religião e da religiosidade neste início de século.

No Brasil, o fenômeno da individualização religiosa, em se tratando de estudos mais sistemáticos sobre os efeitos de tal tipo de religiosidade sobre os processos de transformação do campo religioso brasileiro contemporâneo, podem ser considerados, tanto no plano teórico, quanto na dimensão empírica, incipientes, com poucas exceções. No entanto, o trabalho de diversos autores nacionais, mesmo de forma indireta ou transversal, nos fornecem dados e categorias auxiliares na compreensão do fenômeno da individualização e sua interferência sobre os processos de trânsito e geração de novas formas de religiosidade orientadas por duplas ou múltiplas pertenças. Tais autores e seus respectivos estudos, por motivos de espaço não serão citados nesta parte introdutória, mas em capítulo posterior, onde se fará a ligação de seus estudos e resultados ao esforço de compreensão e desenvolvimento teórico do fenômeno da individualização religiosa no Brasil.

Na Amazônia, a mesma ausência de estudos mais sistemáticos e rigorosos dedicados a análise da produção simbólica híbrida, das múltiplas pertenças e do trânsito dinâmico que as acompanha, se repete. As pesquisas mais recentes de Daniela Cordovil sobre a expansão das religiões da *Nova Era* na cidade de Belém (2015) justifica um olhar crítico mais cuidadoso e aprofundado sobre estas formas de expressão religiosa mais individualizadas e a sua maneira original de incorporar elementos da cultura religiosa tradicional amazônica. Tipo de religiosidade que, por meio de processos de bricolagem, funde elementos simbólicos e rituais autóctones da região ao já rico e diversificado universo cultural destes grupos religiosos.

O capítulo que abre nossos estudos intitulado: “Teorias do individualismo religioso: o campo teórico-conceitual na modernidade religiosa” traça um breve panorama sobre um conjunto de teorias que, a partir da década de 1960, e ainda sob relativa influência do

paradigma secular dominante na sociologia religiosa europeia produzida na época, se desenvolvem progressivamente, como alternativa e substituto à tese da perda de influência da religião sobre as variadas esferas da vida social na modernidade.

Dentre outros autores e seus aportes teóricos, temos de destacar a teoria da *religião invisível* de Thomas Luckmann (1967). Este autor parece inaugurar o processo teórico de construção de um novo paradigma a nortear a reflexão sobre o religioso moderno. Formulada ainda sob influência do paradigma secular, a teoria de Luckmann se estrutura a partir da ideia do confinamento da religião à esfera privada. É o advento da religião do indivíduo. O religioso então confina-se à expressão individual, subjetiva, tornando-se, desta forma, invisível. Para o filósofo Charles Taylor (2010), a escalada de um individualismo no campo religioso das sociedades ocidentais pós-modernas, tem seu marco temporal na *revolução cultural* dos anos 1960, qualificada pelo autor, como uma revolução individualizadora. Esta revolução consiste em um império de um individualismo como forma dominante da vida cultural moderna, promovendo a ascensão de uma cultura da *autenticidade*. Nos Estados Unidos deste início de século, o estudo sobre a expansão de formas individualistas de religiosidade no território norte-americano é equacionado pelo conceito de *espiritualidade reflexiva* de W. C. Roof (2004). Segundo Roof, entre os americanos há uma significativa expansão do que ele classifica como *cultura de busca espiritual*. Esta cultura, em contraponto a autoridade moral religiosa tradicional americana, especialmente de origem protestante, enfatiza a prática de autodesenvolvimento espiritual, ou seja, têm ênfase na reflexividade, no cultivo da própria espiritualidade. Dentre as teorias debruçadas sobre a compreensão da dinâmica e dos rumos desta subjetividade religiosa contemporânea, a teoria de modernidade religiosa em Hervieu-Léger (2015), estruturado sob o conceito de *memória*, e o suporte teórico fundamental desta dissertação, talvez seja a que melhor expresse a imagem do indivíduo autônomo, no exercício de sua independência simbólica e ritual frente à religião organizada. A individualidade religiosa moderna, segundo Hervieu-Léger, não mais condicionaria sua religiosidade a uma única memória, mas sim, por processos que a autora classifica como operações de *bricolagem*, construiria sua própria *religião* a partir de suas próprias experiências pessoais, servindo-se do imenso repositório de bens simbólicos e ritualísticos de memórias religiosas tradicionais e modernas. No Brasil, mesmo em meio à escassez de pesquisas regulares dedicadas a crescente influência e expansão da individualização religiosa brasileira, podemos destacar o trabalho do sociólogo da religião Lisias Negrão (2009). A originalidade deste autor consiste em sua metodologia de pesquisa

centrada no indivíduo, especialmente naqueles reprodutores de uma religiosidade marcada pela pluralidade e flexibilidade entre crenças e pertenças. A figura do *mutante religioso*, criada pelo autor, refere-se a crescente e significativa presença deste tipo de agente religioso no cenário nacional. Na dimensão da Amazônia, especialmente em sua face urbana (Belém) temos de destacar o trabalho de Daniela Cordovil (2015). O progressivo crescimento das chamadas religiões, movimentos e correntes espiritualistas da *Nova Era* em Belém é identificado pela autora em uma dinâmica particular, ou seja, em processos de hibridação ou sincretismo de suas cosmologias e rituais com o universo simbólico-religioso típico de populações tradicionais da região.

No capítulo intitulado “A figura do *Peregrino* e o campo religioso brasileiro”, os conceitos de *bricolagem* e *sociabilidade peregrina* de Hervieu-Léger (2015; 1993) são aplicados como ferramentas teóricas com grande potencial heurístico na investigação do fenômeno da individualização no campo religioso nacional. As operações de bricolagem, na modernidade religiosa, segundo Hervieu-Léger se evidenciam pelo pluralismo e pulverização de crenças ou maneiras de crer originadas de uma livre produção religiosa individualista e autônoma, ou seja, livre de determinações doutrinárias e de heranças religiosas familiares. No Brasil, o conceito de bricolagem, na perspectiva teórica aqui adotada, se associa à tradicional cultura religiosa pluralista do brasileiro que, na contemporaneidade, soma-se ao advento crescente de expressões religiosas mais recentes na história cultural do país, como os diversos esoterismos com tendências orientalizantes, que atendem pelo nome genérico de regiões da *Nova Era*. Os processos em massa, de individualização religiosa contemporânea no Brasil, estariam estreitamente relacionados a esta pluralidade estrutural, cada vez mais diversificada, de nosso campo simbólico-religioso, e a intensificação do fenômeno das duplas e múltiplas pertenças, e dos autodeclarados sem religião, mas produtores de uma religiosidade difusa e sem vínculos confessionais.

A este processo progressivo de diversificação do campo simbólico nacional, e o fomento a uma produção religiosa individualizada cada vez mais orientada pela constituição de modelos de fé ou sistemas de crenças híbridos, teríamos em consequência, não apenas o incentivo às práticas das múltiplas pertenças. Mas também, e o que é mais importante destacarmos, a produção de efeitos duradouros e progressivos sobre os processos socioculturais responsáveis por mudanças nos padrões do trânsito religioso brasileiro neste início de século. Portanto, como hipótese norteadora desta pesquisa, os efeitos agregados do que classifico como processos em massa de religiosidades orientadas, no plano simbólico e

ritual, respectivamente, por uma bricolagem e uma sociabilidade religiosa *peregrina*¹, afetam as estruturas relacionadas aos processos de mudanças no campo religioso brasileiro contemporâneo. Abalam, notadamente, a sua porção majoritária cristã (católicos e evangélicos), dentre outras frações (sem religião e esotéricos) que avançam numericamente na composição deste campo.

E esta *religiosidade peregrina* também se manifesta como vetor cultural de complexidade quanto a uma leitura mais realista sobre o tamanho das religiões no Brasil. A flexibilidade institucional, os duplos e múltiplos pertencimentos, o trânsito associado a uma intensa circulação de crenças e pessoas, expressões de nossa cultura religiosa sincrética e ecumênica, tendem a impactar, de forma negativa, os resultados de pesquisas de larga escala, de base quantitativa (ISER; IBGE²), relativos ao crescimento, declínio e estabilidade de grupos cristãos e não cristãos no Brasil atual. Estas pesquisas, assentadas na simples nominalidade do declarante, podem gerar distorções, levando, por exemplo, a uma hiperinflação de adeptos (catolicismo) ou há um falso declínio de religiões de matriz africana, considerando-se a interpenetração dos universos simbólicos dessas tradições, dos quais se servem, talvez, uma fatia considerável de religiosos no Brasil, expresso na religiosidade híbrida que produzem.

Construir e descrever a face do *peregrino brasileiro* em sua religiosidade itinerante é o objetivo central deste capítulo. Neste sentido, a elaboração de categorias típico-ideais representativas de tal tipo de religiosidade no Brasil se estabelece como um método de investigação essencial. Na verdade, algumas destas categorias são figuras religiosas conhecidas dos institutos de pesquisa e dos sociólogos dedicados ao estudo do campo religioso brasileiro. Destacamos, assim, a figura do católico não praticante, protótipo do sincretismo brasileiro, tradicional ou moderno, ou de uma terceira força religiosa, classificada erroneamente como *sem religião*, mas que, apesar do nome, desponta como uma nova maneira de expressão do sagrado, sem compromissos institucionais e sem fortes vínculos afetivos ou morais com qualquer corpo de crenças e ideologias religiosas organizada. Os outros tipos *peregrinos*, de um modelo quádruplo, seriam figuras responsáveis pela propagação de uma cultura individualista em subcampos pujantes ou de grande efervescência no cenário religioso contemporâneo brasileiro. Teríamos, assim, entre evangélicos, um tipo itinerante circulando entre as inúmeras denominações, flexível institucionalmente e sem

¹ Classificadas como tal em alusão a figura emblemática do *peregrino*, como metáfora da religiosidade moderna em movimento de Hervieu-Léger.

² Instituto Superior de Estudos da religião; Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

filiações definitivas, um evangélico autodeclarado sem religião ou denominação, mais livre para compor, no interior de um mesmo universo compartilhado de crenças e práticas, sua própria identidade evangélica. Por fim, teríamos a figura religiosa do *esotérico* ou *espiritualista*, arquétipo do *peregrino moderno*, praticando uma religiosidade de caráter imanentista, ou seja, orientada para o autoaperfeiçoamento espiritual e estruturada na experiência pessoal, fomentando uma cultura de busca espiritual, que se massifica, especialmente entre as camadas médias dos estratos urbanos do país.

Trazendo a investigação deste subjetivismo religioso contemporâneo para a Amazônia, em seu contexto urbano, na área metropolitana da cidade de Belém, no capítulo intitulado *A religiosidade peregrina na Amazônia urbana*, procura-se unir a dimensão teórica deste trabalho à sua dimensão empírica. A metodologia de investigação no campo, aplicada à identificação, análise e classificação do tipo de religiosidade denominado aqui, metaforicamente, de *peregrina*, como manifestação de uma produção religiosa mais autônoma, do ponto de vista individual, segue os seguintes princípios: a) parte da premissa, como hipótese fundamental, de uma religiosidade com feições essencialmente urbanas, ambiente favorável a intensificação do fluxo de pessoas e de ideias, fomentado um processo de trocas simbólicas dinâmico e de grande circulação ou trânsito institucional interreligioso; b) Relacionar tanto a prática e a produção simbólica híbrida ou *peregrina*, à condicionantes socioambientais, isto é, a variáveis como classe e ambiente sociocultural como fatores macrossociais que interferem tanto na extensão como na forma de produção deste modelo de religiosidade.

Tal esquema de análise teórico-metodológico direcionado ao campo de pesquisa está em consonância com um dos objetivos gerais, de dimensão teórica, desta dissertação: a construção de um método de pesquisa estruturado em tipos ou categorias de religiosos reprodutores deste modelo de religiosidade, centrada em uma prática e produção simbólico-ritualística individualizada. É uma proposta de um modelo de investigação, de valor inicial e exploratório sobre um fenômeno religioso ainda pouco compreendido, justamente, talvez, pela ausência de estudos mais sistemáticos, sobre a natureza e o impacto estrutural de tal religiosidade sobre o campo religioso contemporâneo no Brasil. A ênfase de uma produção sociológica da religião no Brasil com foco excessivo na face organizacional e institucional do fenômeno religioso, talvez justifique o incentivo a construção de modelos de análise que privilegiem o indivíduo e sua subjetividade como objeto principal de análises mais centradas nos aspectos microsociológicos da produção religiosa do brasileiro nos dias correntes.

É preciso, enfim, considerar, como premissa de execução do trabalho de campo, considerar as várias facetas de um fenômeno religioso cuja manifestação ganha níveis ou camadas de complexidade ainda mais densas quando associado às particularidades das inúmeras culturas locais e regionais do multifacetado campo religioso nacional.

Na Amazônia, em sua face urbana (Belém), traços da cultura amazônica, entre ritos e mitos tradicionais, se fundem a um novo círculo de crenças e práticas, produto de híbridos religiosos consumidos por um público mais voltado para uma cultura de busca espiritual e auto-aperfeiçoamento individual (CORDOVIL, 2018). Grupos reprodutores de uma fé mais tradicional, também são produtores de uma religiosidade menos institucionalizada e mais permeável a processos de bricolagem entre *memórias religiosas* distintas, como os interlocutores cristãos identificados em campo, somadas ainda a elementos de crença de origem amazônica. Portanto, a ideia de um *religioso em movimento*, neste início de século, tendo como artífice e peça central o indivíduo e sua subjetividade livre e desvinculada de imposições doutrinárias, pode e deve se adequar a realidades tão distintas, ou mesmo tão distantes, do cenário sociocultural e geográfico que a inspirou: a sociedade francesa de fim de século e, por extensão, a Europa do fim e início de milênio. Esta é uma ideia cara a este estudo. No entanto, a necessidade imperiosa de estabelecimento de um diálogo crítico entre teoria e investigação empírica deste tipo de religiosidade em Belém, se impõe. Por isso, a construção de um trabalho científico, que busca agregar maior valor teórico-conceitual, pressupõe apontar os limites, aproximações ou mesmo divergências incontornáveis entre as concepções de Hervieu-Léger e sua eficácia explicativa ao ser empregada ao universo religioso amazônico, com sua própria história e configurações socioreligiosas particulares e bem distintas do universo religioso europeu.

Algumas considerações metodológicas nesta parte introdutória são necessárias: conceitos-chave para este trabalho como os de sincretismo, bricolagem e hibridismo serão empregados de forma flexível. Conceitos como o de sincretismo serão aplicados em sentido *latu sensu*, para indicar sua conotação mais generalista no interior do campo de estudos sobre religião. Por outro lado, os sentidos de bricolagem e hibridismo serão empregados como sinônimos, mais relacionados aos processos de construção identitária religiosa. O conceito de bricolagem, em especial, será operacionalizado segundo os preceitos teóricos de Daniele Hervieu-Léger (2015) dando ênfase ao seu uso sociológico.

1. Teorias do individualismo religioso: o campo teórico-conceitual na modernidade religiosa

Introdução

O objetivo geral deste texto consiste na apresentação e análise crítica de um conjunto de teorias constituídas com o intuito de explicar os processos que orientam, de forma significativa, o fenômeno religioso na contemporaneidade e que se apresentam como alternativa teórica geral ao paradigma da secularização. Podemos, genericamente, denominá-las de *teorias da individualização religiosa* ou do *individualismo religioso*, este modelo alternativo à secularização no tocante à discussão sobre os processos de modernização e os seus efeitos sobre a religião e a religiosidade na contemporaneidade, será explicado e discutido por meio de duas etapas: a) o desenvolvimento, historicamente situado, destas teorias e suas principais linhas de argumentação originadas e elaboradas enquanto formulações críticas aos pressupostos estruturais do modelo da secularização, com destaque à teoria da *ruptura da memória religiosa* e da *religião em movimento* de Hervieu-Léger (2015, 1993); b) Situar teoricamente a discussão das teorias do individualismo/subjetivismo nos estudos de especialistas do campo religioso brasileiro em suas configurações e dinâmicas contemporâneas.

1.1. Teorias do individualismo religioso moderno

Desde a década de 1960, os estudos sociológicos sobre o fenômeno religioso estavam centrados sob a premissa do contínuo avanço dos processos de modernização nas sociedades ocidentais e a necessária ligação dos efeitos desta modernidade com o declínio da religião, seja no plano sociocultural e/ou individual. Estabelece-se desta forma, um marco teórico-conceitual sob o qual a sociologia da religião passa a se orientar, denominado de *paradigma da secularização*. Trata-se de um conjunto de teorias que, de forma geral, associam o crescente processo de racionalização de todas as esferas sociais (WEBER, 2000) – econômica, política, cultural e jurídica –, ao crescimento do pluralismo religioso (BERGER, 1985) e à perda de influência, prestígio e poder da religião, especialmente em sua dimensão institucional ou pública, historicamente determinada pelo progressivo processo de especialização funcional das instituições na modernidade (LUCKMANN, 1967).

Todavia, nos últimos decênios do século XX, uma nova tese sobre a religião na modernidade se desenvolve enquanto crítica aos pressupostos do paradigma secularizante. Ao contrário da ideia fundamental de decadência ou crepúsculo da religião que orientam as teorias da secularização, um novo conjunto de teorias, reunidas sob a designação de *teorias da*

individualização religiosa, contestam o propalado declínio e afirmam o recrudescimento do fenômeno religioso na modernidade, mas agora tendo o indivíduo como núcleo central da produção religiosa contemporânea.

Estabelecendo um diálogo crítico com o paradigma da secularização, as correntes teóricas defensoras do individualismo religioso, apesar das diferenças que podem apresentar entre si no tocante à ênfase em um dos aspectos deste tipo de individualismo³, possuem, como tese basilar de suas teorias, a figura do indivíduo. Teríamos, assim, uma nova individualidade, liberta das tradições e da influência institucional e simbólica da Igreja, construindo de forma autônoma e orientada por suas experiências pessoais, suas próprias cosmovisões e visões de mundo religiosas.

A origem das teses do individualismo religioso e suas variantes na modernidade são derivadas de reelaborações críticas do paradigma da secularização: as teorias do individualismo surgem como argumentos críticos da teoria secular em seus aspectos fundamentais. Estes aspectos, segundo José Casanova (1994) seriam três: 1) Secularização entendida como separação progressiva das esferas seculares institucionais das instituições religiosas; 2) Secularização como confinamento da religião para a esfera privada; 3) Secularização como crescente enfraquecimento de crenças e práticas religiosas. Estas três dimensões da secularização, segundo Casanova (1994) podem ser verificadas no continente europeu. Por outro lado, todos os três pressupostos em outras sociedades devem ser relativizados, especialmente a ideia de confinamento da religião à esfera privada, ou seja, a ideia de que a crescente especialização funcional das instituições na modernidade tornou a religião obsoleta na esfera pública, confinando-a a esfera privada e subjetiva, e desta forma, tornando-a *invisível* (LUCKMANN, 1967). Tese duramente contestada por Casanova (1994) ao apontar que a pós ou alta modernidade vê o recrudescimento da religião na esfera social e política em âmbito mundial⁴ afirmando um processo contrário de *desprivatização* do religioso como um dos traços dominantes da modernidade religiosa.

É preciso ressaltar, no entanto, que o início do desenvolvimento teórico das teses da individualização religiosa se faz por intermédio da proposição secular que confina e

³ Autores como Taylor (2010) e Campbell (1997) enfatizam processos de ordem cultural mais ampla, enquanto Davie (2002) foca seu interesse nos aspectos organizacionais da religião.

⁴ Esta crítica à visão secular em Casanova (1994), diz respeito à pretensão dos teóricos desta vertente, em imputá-la como um movimento de caráter inexorável e obrigatório à todas as sociedades modernas, ou seja, a teoria da secularização, na perspectiva de seus defensores, se impunha ao mundo moderno como um princípio teleológico ou inevitável.

marginaliza a religião à esfera privada, isto é, a tese de Luckmann, da *religião invisível* (1967).

1.2. A religião invisível de Thomas Luckmann

Esta é a primeira tese, ainda formulada como parte da estrutura teórica do paradigma da secularização, mas que enfatiza a preeminência do indivíduo enquanto centro difusor da religiosidade moderna ao mesmo tempo que nega a relevância da religião na esfera institucional. Por um lado, essa teoria se filia aos pressupostos tradicionais da teoria secular, pois explica a redução do religioso ao campo privado e subjetivo, a partir do princípio macroestrutural de diferenciação ou especialização funcional das instituições modernas. Historicamente engendrado, este processo de longo prazo, de proporções globais, levou a perda e enfraquecimento progressivo do monopólio da religião sobre a determinação e controle social da vida dos indivíduos. Rivalizando agora com outras esferas de significado, isto é, com o processo de secularização da sociedade, que se deu no período de transição de uma ordem social tradicional à moderna sociedade industrial, a religião, crescentemente confinada à sua esfera “apropriada” de atuação, abriu margem para a constituição de uma *esfera privada*. Nesta esfera, o indivíduo passa a agir de forma cada vez mais livre das determinações de uma ordem social tradicional, e com autonomia ampliada para estruturar sua própria consciência, forjada a partir dos conteúdos de ideias e significados ofertados pelas diversas esferas de existência (políticas, econômicas, religiosas, etc.).

Este senso de autonomia individual, típico do indivíduo engendrado por uma sociedade crescentemente fragmentada e especializada institucionalmente, “está estreitamente ligada a uma difusa mentalidade de consumidor” (Luckmann, 1967, p. 118). Esta mentalidade de consumidor não se restringe a bens econômicos, mas a todos os bens gerados pela cultura, e os bens religiosos, não mais restritos e consumidos dentro do modelo *oficial* da igreja, são ofertados ao indivíduo livre e guiado apenas por sua própria subjetividade para elaborar seu próprio universo de significados sagrados. Assim, surge uma nova forma social da religião, crescentemente privatizada, pois não mais determinada e mediada, de forma integral, pela instituição religiosa. Esta, na modernidade, cada vez mais restrita em sua importância pelo avanço do processo de segmentação institucional das sociedades complexas industrializadas, é substituída progressivamente, por uma forma social moderna de religião calcada no “acesso direto ao cosmos sagrado – mais exatamente ao sortimento de temas religiosos – [...] que torna a religião atual [de forma hegemônica] um fenômeno de ‘esfera privada’ (Luckmann, 1967, p. 123).

Por fim, é importante ressaltar a visão de Luckmann sobre a definição de religião e a importância desta visão para o seu conceito de religião privada ou de religião invisível na modernidade. Em Luckmann, a religião possui uma condição antropológica universal, pois o ser humano tem a capacidade de transcender a sua natureza biológica e por isso criar sentidos de transcendência que irão moldar suas visões de mundo. E os processos sociais responsáveis pelas transcendências humanas, ou seja, os processos de socialização dos indivíduos são, em essência, religiosos, isto é, “Pode-se, assim, considerar fundamentalmente religiosos os processos sociais que levam à formação do Self (Luckmann, 1967, p. 70). Esta concepção abrangente de religião de Luckmann, por um lado, se contrapõe criticamente, a definição tradicional substantiva de religião, reduzida a sua função institucional (que associa o fenômeno religioso à religião de igreja) e historicamente determinada por um modelo de religião cristã e, portanto, de caráter etnocêntrico. Por outro lado, e o mais significativo para a teoria luckmiana de religião na modernidade, é que com a crescente diferenciação funcional das instituições, ou seja, o avanço da especialização institucional em todas as áreas da atividade humana nas sociedades industriais, a produção de significados religiosos individualizados, já não mais se restringia a religiosidade de igreja. Esta se tornou apenas mais uma instituição, restrita à sua especialidade, ou seja, de ofertar sentidos de transcendência ao indivíduo. A igreja, assim, perde gradativamente sua relevância pública ao perder o monopólio no oferecimento destes sentidos e ao concorrer com outras esferas de significados da modernidade (LUCKMANN, 1967). Desta forma, com a secularização em avanço,

“a religiosidade individual inicialmente moldada pelo modelo da religião ‘oficial’, após uma fase de dúvida, se recompõe como pura solução individualista para os problemas importantes da vida [transformando] [...] a religião numa realidade cada vez mais ‘subjativa’ e ‘privada’ [...] ápice da situação atual da religião” (Luckmann, 1967, p. 107-108).

1.3. A cultura da autenticidade e o individualismo religioso em Charles Taylor

Assim como em Luckmann, Charles Taylor (2010) concebe sua tese sobre o lugar da religião na modernidade, a partir do declínio das formas tradicionais de expressões religiosas e o avanço de novas formas, dominadas pela subjetivação e/ou individualização das crenças. Tal cultura religiosa, segundo Taylor, têm seu momento crítico situado historicamente na revolução cultural dos anos 1960 que, para o autor, consistiu sobretudo em uma *revolução individualizadora*, ou seja, fomentou um individualismo, livre das determinações e imposições institucionais, como forma de vida cultural dominante na modernidade, um *individualismo expressivo*, como o autor designa tal fenômeno social. Em outras palavras, este

novo individualismo consistiria em essência, em formas auto orientadas de vida que, com a revolução cultural se expande pelas sociedades ocidentais como um fenômeno de massa inédito na história (TAYLOR, 2010). É deste cenário de recrudescimento do individualismo no Ocidente, que emerge o que o autor chama de *cultura da autenticidade*. Nas palavras do autor:

“Refiro-me à compreensão da vida [...] que cada um/uma de nós possui sua própria maneira de realizar nossa humanidade, e que é importante encontrar a si próprio e viver a partir de si mesmo, em contraposição a render-nos ao conformismo com um modelo imposto a nós de fora pela sociedade ou pela geração mais velha ou pela autoridade religiosa ou política” (Taylor, 2010, p. 557-558).

Na dimensão da vida religiosa, a individualidade moderna, sob a égide desta *cultura da autenticidade*, gera formas de religiosidade cada vez mais distantes dos modelos regidos e orientados pela instituição e autoridades religiosas. Estas, sob o impacto desta *virada subjetiva* perdem, desta forma, o monopólio do controle da vida religiosa que outrora possuíam, e com isso, abrem espaço para a ascensão e primazia social progressiva do florescente fenômeno do *individualismo expressivo* no campo religioso. Este moderno individualismo religioso, regido pela *ética da autenticidade*, é a expressão de uma nova cultura religiosa dominada pelo subjetivismo no comando dos processos de escolha, seleção, julgamento e validação de crenças, cosmovisões e condutas religiosas. Tal individualismo se expressa por referência a processos auto orientados voltados ao desenvolvimento interno, que se traduz em termos como *buscas e insights pessoais, cultivo do Eu interior e caminhos próprios de inspiração espiritual*. Assim, Taylor resume este individualismo expressivo na dimensão da vida religiosa nas sociedades sob os efeitos duradouros da revolução cultural dos anos 1960: “A vida ou prática religiosa da qual me torno parte, deve ser não só da minha escolha, mas também deve falar a mim, deve fazer sentido em termos do meu desenvolvimento espiritual como eu o concebo” (Taylor, 2010, p. 571). É esta independência na gestão da própria religiosidade que faz indivíduos sob o manto da cultura espiritual expressiva tão avessos a qualquer forma de controle institucional externo e a ortodoxias impostas por autoridades e, por outro lado, tão engajados em trilhar seu próprio caminho espiritual onde a experiência de conexão com o divino, elevada a picos de intensidade em momentos de profundos insights pessoais, dita o rumo destas auto orientações.

São os sentimentos de paixão em conectar-se com Deus, sentidos como “um poderoso sentimento de dependência de algo superior” (Taylor, 2010, p. 574), que tornam os insights atingidos em momentos de inspiração espiritual mais importantes do que qualquer formulação teológica em sua correta apreensão racional. Neste sentido, Taylor afirma que, “Numa era

dominada pela razão desengajada, essa virtude começa a parecer cada vez mais crucial” (Taylor, 2010, p. 574).

Portanto, a massificação, nesta *Era da Autenticidade* (anos 1960 e dias atuais), desta cultura espiritualista, tornada um modo básico de vida espiritual para muitos, se contrapõe, com efeitos estruturais nas sociedades ocidentais de fins de século (XX), à religião institucional e a religiosidade de igreja. Estas estariam enfraquecidas em sua autoridade, capacidade e pretensão de regular e delimitar as buscas e os caminhos espirituais dos indivíduos pela imposição de códigos rígidos de comportamento e de ortodoxias hostis a sincretismos e experiências pessoais.

Em resumo, o processo de substituição de uma cultura religiosa oficial estruturada em torno de um transcendente codificado por uma autoridade externa, por uma centrada no imanente traduzido por sentimentos individuais como principal recurso ou via de acesso ao divino, é em Taylor, traduzido como o confronto entre dois modelos opostos de expressão do religioso na modernidade ocidental. Processo também percebido pelo autor como um dos principais eixos de discussão orientados para o entendimento das dinâmicas e características que compõem a nova paisagem espiritual gestada a partir da revolução cultural no Ocidente iniciada no século passado.

Apesar do declínio inegável para Taylor, do religioso, apontado pelo aumento do número de ateus, agnósticos ou dos sem religião em vários países do norte global, a discussão em torno dos pares de opostos transcendente-ortodoxo e imanente-espiritual permanece. Dito de outra forma, a oposição entre o conjunto de movimentos, correntes, filosofias e práticas que respondem pelo nome genérico de *espiritualismos*, contraposto ao bloco de instituições ligadas ao sentido tradicional de *religião*, é uma das problemáticas fundamentais de autores, defensores da tese do recrudescimento do religioso na modernidade, sob novas formas e nomenclaturas. Parte significativa destas novas expressões religiosas, respondem pela sigla NMR (*Novos Movimentos Religiosos*) ou as religiões da chamada *Nova Era*. É o que veremos a seguir ao analisarmos a tese de Collin Campbell (1997), que reputa o avanço dessas novas religiosidades no Ocidente a um processo de *orientalização* deste, isto é, a uma progressiva e inexorável mudança nas visões de mundo religiosas ocidentais que vem sendo gradativamente substituídas por teodiceias⁵ tradicionais típicas do Oriente e mais afinadas filosoficamente com o crescente individualismo religioso contemporâneo.

⁵ Teodiceia em Weber (2000), diz respeito à necessidade social de explicar o problema do mal nas sociedades modernas - sob a égide de um crescente processo de racionalização -, por vias religiosas, ou seja, no sentido de justiça divina. Uma teodiceia do sofrimento humano, portanto, nas sociedades industriais se traduz, em termos

1.4. Campbell e a *orientalização* do Ocidente: do transcendente ao imanente

Collin Campbell (1997) desenvolve a seguinte tese sobre a religiosidade ocidental contemporânea: acredita que há o avanço constante e inevitável no Ocidente, de um processo de mudança de um paradigma religioso-cultural “que tem sustentado a prática e o pensamento ocidental por cerca de dois mil anos” (Campbell, 1997, p. 6). Tal paradigma estaria sendo substituído, de forma progressiva, por um paradigma tradicional do oriente que, segundo as suas previsões – e é preciso notar que precisamos classificar esta previsão como duvidosa atualmente – fatalmente, no limiar do milênio, tornar-se-ia o modelo de religiosidade dominante nos países do ocidente.

Inspirado na sociologia das grandes religiões mundiais de Max Weber, que descreve os diferentes processos de desenvolvimento histórico-cultural envolvendo as ideias sobre a relação entre o divino e o “mundo” no Ocidente e no Oriente⁶, Campbell observa que o sistema de ideias ou o processo de racionalização que dominou o Ocidente por vários séculos, vem tendo suas bases erodidas desde o século XVIII, tendo alcançado seu ponto de exaustão no final do século (XX).

Além da sociologia da religião de Weber, Campbell se vale do modelo tríplice de classificação das organizações religiosas de Ernst Troeltsch. Segundo Campbell, entre os tipos de organização classificados por Troeltsch, a forma de religião espiritual ou mística, uma terceira categoria – as outras duas seriam os modelos tradicionais de igreja e seita – era tida por Troeltsch, como “a mais provável de florescer no mundo moderno” (Campbell, 1997, p. 11).

Este tipo de religião, e aqui o autor claramente se refere ao *boom* das religiões e filosofias da *Nova Era* nas últimas décadas do século XX, em sua maioria baseadas no modelo paradigmático oriental de imanência e monismo, possui como características fundamentais um polimorfismo ou relativismo religioso, um sincretismo e um radical individualismo religioso (CAMPBELL, 1997). A característica polimorfa ou relativista das religiões místicas refere-se ao reconhecimento da *Verdade* de todas as religiões, daí derivando a tolerância religiosa típica praticada por seus adeptos e a tendência ao sincretismo de suas

religiosos, por significados como predestinação (Calvinismo) e carma (Hinduísmo). Pierre Bourdieu (2017), por sua vez, se apropria do termo, criando uma nova expressão (sociodiceia) como narrativas que tentam justificar e legitimar uma determinada ordem social tal como ela é.

⁶ No esquema conceitual de Weber (2000), no Ocidente, teríamos o domínio de um modelo de concepção transcendente do mundo – do divino separado das coisas mundanas e tido como superior – e no Oriente, a dominância do modelo de concepção imanente, do divino integrado ao mundo, ou seja, fundido ontologicamente com todas as coisas do mundo, inclusive com os seres humanos.

crenças. Sincretismo que não só produz fusões entre sistemas metafísicos, mas também busca na cultura secular, mas propriamente na ciência e em seu avanço em diversas áreas do saber, elementos para corroborar e validar seus sistemas de crenças.

A terceira característica deste tipo místico de Troetsch, e a que nos interessa destacar, de acordo com a análise de Campbell, é um individualismo religioso radical. Na sua dimensão social, tal individualismo geralmente não conduz à formação de organizações religiosas (no sentido tradicional do termo). Em sua dimensão simbólica, é enfatizado pelo conceito de “auto-aperfeiçoamento ou auto-deificação” (Campbell, 1997, p. 12), relativas a concepções de evolução espiritual, ou mesmo de *reencarnação* presentes no modelo oriental, que substitui o tradicional conceito de *salvação* ocidental. Neste sentido, para Campbell, a característica individualista do Movimento *Nova Era* se revela em seu psiquismo ou em suas propriedades psicoterápicas contemporânea “que busca a salvação nas supostas profundezas da consciência humana” (Campbell, 1997, p. 14).

Assim como Taylor (2015) autor tratado no tópico anterior, Campbell aponta os anos 1960 e o movimento da contracultura como o momento e o ambiente cultural decisivos para a eclosão de um individualismo crescentemente imperante no campo religioso ocidental. Em Taylor (2015) este individualismo gerou o que o autor chama de uma *cultura da autenticidade* centrada na ideia de emancipação e independência do indivíduo das imposições doutrinárias da tradição religiosa institucionalizada e em concorrência com a religiosidade tradicional. Em Campbell, por sua vez, os efeitos da contracultura dos anos 60 geraram efeitos de valor estrutural sobre o sistema de crenças da população no Ocidente ao final do século XX, ou seja, produziu um impacto de maior abrangência e profundidade, pois alterou efetivamente o paradigma religioso do Ocidente, substituindo a “teologia objetiva [cristã] a partir da perspectiva de uma filosofia da religião subjetiva” (Campbell, 1997, p. 17).

A tese da *orientalização* das crenças religiosas em curso acelerado no Ocidente, segundo as perspectivas de Campbell, ao final do século passado, não se destaca, necessariamente, por sua capacidade de previsão e diagnose correta sobre o futuro próximo da religiosidade ocidental nas primeiras décadas do século XXI. Teríamos como fatos contraditórios à tese de Campbell, o recrudescimento dos fundamentalismos, especialmente o cristão nos Estados Unidos e em outros países como o Brasil, (BATISTA, 2017), e o islâmico, em seu ápice contemporâneo a partir dos atentados terroristas em 2001, quatro anos antes da prognose de Campbell. O valor da explicação de Campbell sobre a espiritualidade Ocidental está na clareza e na originalidade conceitual que nos traz, facultando a abertura de novas

linhas de investigação a partir de teorias e conceitos inovadores aplicados ao entendimento da religiosidade contemporânea. Em especial, e o que interessa ao desenvolvimento deste trabalho, fornece chaves analíticas inéditas para a compreensão do fenômeno do individualismo em suas mais diversas expressões e desdobramentos e sua influência sobre o campo religioso de diversos países e suas populações no século XXI.

1.5. *Espiritualidade reflexiva* em Roof: A demanda moderna por espiritualidade

A *espiritualidade reflexiva* de W. C. Roof (2004) é um dos conceitos mais representativos sobre a expressão do individualismo no campo religioso Ocidental no final do século XX e início do próximo século. Roof analisa o desenvolvimento e expansão do que ele chama de uma *cultura de busca espiritual* pela sociedade estadunidense atual. Uma cultura orientada para a pesquisa e autodesenvolvimento espiritual que difere da religiosidade tradicional, pois dá ênfase a reflexividade pessoal, ao cultivo da própria espiritualidade mais do que à doutrina ou a uma moralidade institucionalizada (ROOF, 2004). Para o autor, esta cultura de busca surge a partir de uma mudança em larga escala na psique da sociedade norte-americana como um evento significativo da modernidade tardia. Esta mudança na psique social dos norte-americanos, cujo germe de seu advento está localizada na contracultura dos anos 1960 e tendo como seus agentes iniciais a geração pós-segunda guerra, conhecida como *baby boomers*, se manifesta no crescimento de uma grande demanda por espiritualidade por pessoas em busca de um significado espiritual para suas vidas. Esta nova espiritualidade nos Estados Unidos já não possui mais vínculos fortes com o Cristianismo e busca beber de fontes religiosas e metafísicas das mais diferentes origens diversificadas no tempo e no espaço (ROOF, 2004).

É esta grande pluralidade na oferta de perspectivas ou visões de mundo religiosas alternativas aos modelos hegemônicos e tradicionais que fomenta um espírito de *autorreflexão*, de indivíduos em busca de suas próprias narrativas pessoais e por isso, destrelados das grandes narrativas impostas pela tradição. Assim, Roof destaca que “de uma forma geral, dado todo o nosso pluralismo no que respeita a perspectivas de mundo, moralidades e valores, a vida no final do século XX, encoraja um alto nível de reflexão” (2004, p. 267). É neste sentido que devemos entender a *espiritualidade reflexiva* como “um grande esforço autoconsciente para manter uma base espiritual de vida [...] e uma avaliação sobre como a espiritualidade pode ser enriquecida à medida que surgem novas necessidades e desafios” (Roof, 2004, p. 268).

Para Roof, os Estados Unidos é terreno fértil para o desenvolvimento da *espiritualidade reflexiva*, pois a religiosidade americana, além de possuir caráter altamente privado, não dá brechas ao florescimento do ateísmo e, no contexto atual, é marcada pelo avanço do agnosticismo, da incerteza quanto às crenças e da consequente exploração espiritual, tanto no interior quanto fora do âmbito das religiões organizadas (ROOF, 2004). Estes desenvolvimentos florescentes no campo religioso americano contemporâneo apenas reforçam, segundo Roof (2004), a tendência geralmente individualista dos americanos, elevada ao nível máximo na atual geração (a geração “X”, à época em que o autor escreveu o texto em questão), ou seja, uma espiritualidade mais pessoal e cada vez mais desvinculada dos dogmas e visões de mundo religiosas institucionalizadas.

Em pesquisa empírica, levada a cabo pelo autor no país, esta cultura de busca espiritual se revela como “poderosa evidência de uma psico-cultura difundida através de toda a América religiosa” (Roof, p. 271), ou seja, um tipo de cultura religiosa não mais marginal, mais disseminada por todas as regiões do país, e bem acentuada nos estratos sociais médios da população, com índices mais elevados de educação.⁷ Teríamos uma nova cultura de busca religiosa marcada por uma profunda necessidade de novos significados, crenças, valores e visões de mundo espirituais, exploradas de forma crescente em religiões, correntes filosóficas, técnicas e crenças metafísicas de todas as partes do mundo, e moldando um discurso altamente subjetivo e psicologizado, que facilmente escapa aos limites doutrinários impostos pela socialização familiar (ROOF, 2004).

A atual juventude norte-americana e a geração de meia-idade (*baby boomers*), segundo Roof, são os exemplos mais significativos desta tendência à subjetivação e liberdade de escolha religiosa, pois seguem a ideia de espiritualidade e da própria religião como um processo, uma trajetória ou jornada de busca e crescimento pessoal, como *peregrinos* em busca da constituição de sua própria autoidentidade, vinculada ou não a uma congregação, Igreja ou comunidade religiosa. A satisfação ou não das dúvidas, necessidade e desejos do *peregrino* é crucial para a sua permanência, passagem efêmera ou abandono de um grupo religioso em sua jornada (ROOF, 2004). Estas *jornadas espirituais* do *peregrino* americano dos tempos modernos, como metáfora exemplar da *espiritualidade reflexiva*, é tipificada por Roof, por meio de modelos muito próximos aos tipos conceituais desenvolvidos neste trabalho. Vejamos.

⁷ O que nos remete ao conceito de *aptidões para a bricolagem religiosa socialmente condicionadas* de Hervieu-Léger (2015), como instrumento analítico útil para se entender a religiosidade nas sociedades ocidentais contemporâneas, especialmente em seu contexto urbano.

Para Roof (2004), um dos tipos de *jornada espiritual* bastante significativa do ponto de vista numérico, desenvolvida atualmente entre os religiosos americanos, é aquela que se dá entre “cristãos evangélicos”, segundo nomenclatura do autor. Este tipo de jornada se realiza no interior do próprio subcampo evangélico americano, onde evangélicos e mesmo não evangélicos “movem-se de Igreja para Igreja até encontrar uma congregação que se adeque aos seus gostos, às suas questões não resolvidas, ao seu modo de procurar” (Roof, 2004, p. 273). São *jornadas* realizadas com vistas ao crescimento na própria fé evangélica, consistindo em práticas recorrentes de leitura bíblica, de orações e ações piedosas buscando não uma vida puritana e ascética objetivando o gozo em uma vida futura, crenças e práticas típicas dos fundamentalistas, mas o desenvolvimento de uma espiritualidade que os afaste das más tendências de uma vida pregressa e os projete para uma forma de vida mais em sintonia com o divino. Por isso empreendem uma jornada, como “peregrinos evangélicos” (Roof, 2004, p. 273), por entre as inúmeras Igrejas Evangélicas do território norte-americano, tendo especial predileção pelas “chamadas ‘Igrejas de pesquisa’, [caracterizadas por] uma especial tolerância para com as diferenças, abertura em relação às pessoas divorciadas, recurso à música popular e a concessão de que nenhuma Igreja tem o monopólio da verdade” (Roof, 2004, p. 273).

Com a diferença de que a grande maioria destes *novos evangélicos peregrinos* pertencem aos estratos médios da sociedade norte-americana, teríamos no Brasil, a existência de uma parcela da população evangélica com características semelhantes, isto é, flexíveis quanto ao pertencimento confessional, especialmente pelo seguimento pentecostal (ALMEIDA, 2014), atestando o crescimento, em território brasileiro, de uma mesma *fé peregrina* de identidade evangélica. No Brasil, este *evangélico peregrino* responde por 21, 8% de todo o contingente de evangélicos ou 5% da população nacional, segundo dados do Censo religioso de 2010, mas que difere socioeconomicamente da população evangélico-peregrina estadunidense, pois, em sua maior parte, pertencem aos estratos situados mais abaixo na escala social. É um número expressivo da população religiosa do país, merecedora, não só por isso, de maior atenção daqueles que pesquisam o campo religioso brasileiro e suas dinâmicas de transformação, mas também por expressar o avanço de uma nova forma de religiosidade mais individualista e desinstitucionalizada, ou de uma *cultura de busca espiritual* nos termos de Roof, mesmo entre segmentos religiosos tradicionalmente fechados à influências modernizantes.

Um outro tipo comum de jornada espiritual classificado por Roof é a empreendida por aqueles que o autor chama de *buscadores compulsivos*, o mais intenso dos buscadores

espirituais, segundo seu modelo conceitual. Este é outro modelo ou tipo-ideal de *peregrino espiritual* muito próximo à categoria dos *peregrinos* sem-religião⁸ ou dos *neoesotéricos* brasileiros, que se confundem muitas das vezes com os primeiros, pois preferem identificar-se mais como espiritualistas e menos como religiosos. Este tipo está mais próximo da metáfora do *peregrino* utilizada por Roof assim como por este trabalho, pois apresenta a característica essencial em grau máximo do buscador ou *peregrino espiritual*: a da incessante busca por via da experimentação, sem nunca encontrar aquilo que procuram, o que os leva geralmente, à plena autonomia quanto à concepção e elaboração de um sistema de crenças e valores espirituais próprios, constituído por meio da imensa gama de símbolos, conhecimentos e técnicas de fontes religiosas diversas, acessadas em sua busca contínua (ROOF, 2004).

Além da autonomia e do inconformismo espiritual, são abertamente hostis a linguagem doutrinal e as instituições religiosas tradicionais e por isso muito mais afinados com o rol de crenças não cristãs como a da reencarnação, entre outros princípios e valores provindas do imenso cabedal místico-religioso moderno. Este perfil religioso os leva a ter “pouca consideração para com as religiões de origem: são mais capazes de deixar para trás a religião em que cresceram e selecionar aquilo em que acreditar a partir de uma grande variedade de tradições” (Roof, 2004, p. 275). Assim, manifestam, por conta de sua aversão às igrejas, uma religiosidade de caráter imanentista pois, “Quase dois terços afirmam que as Igrejas não são necessárias, já que Deus pode ser encontrado dentro de nós” (Roof, 2004, p. 275).

Assim como os *neoesotéricos* brasileiros, possuem elevada escolaridade e se valem deste capital cultural investindo em uma cultura terapêutica de auto ajuda e desenvolvimento pessoal, prática indicativa do mais alto grau de individualismo religioso encontrado neste tipo de *peregrino moderno*. Estas características individualistas aproximam estes buscadores contumazes, segundo Roof, do tipo de *religião mística* de Ernst Troeltsch, centrada na experiência espiritual pessoal e direta de seus membros, diferindo, no entanto, do modelo de Troeltsch, por não buscarem fincar raízes em nenhuma tradição ou corrente religiosa. Tendem a desenvolver uma espiritualidade essencialmente de busca, aberta a um caminho contínuo de descobertas e incorporando, por um processo incansável de bricolagens, novas fontes de conhecimentos que passam a compor suas visões únicas de mundo. Geralmente avessos à uma tradição dogmática, especialmente cristã, cultivam suas próprias “verdades” nascidas de sua

⁸ Percebidos neste trabalho como indivíduos que se alto declaram sem religião, categoria diretamente derivada dos censos religiosos no Brasil, mas que, segundo a metodologia deste trabalho, professam algum tipo de crença e prática religiosa ao ponto de não se confundirem com a categoria dos ateus ou até mesmo dos agnósticos.

experiência pessoal com o sagrado e do próprio mosaico particular de conhecimentos, em uma visão monística da realidade em que princípios científicos, ecológicos e religiosos são unificados. (ROOF, 2004).

Todas estas características apontam para um tipo de *peregrino religioso*, o mais aproximado possível, talvez, de um modelo paradigmático da modernidade religiosa, cujo núcleo estrutural de seu desenvolvimento é o indivíduo em seu movimento livre de amarras institucionais e de imposições doutrinárias. Seriam distinguidos dos religiosos tradicionais por possuírem uma forte aptidão socialmente incorporada para a bricolagem de sistemas simbólicos religiosos e seculares e pela prática cada vez mais distanciada dos modelos comunitários tradicionais impostos pela socialização familiar (HERVIEU-LÉGER, 2015). É muito provável que o tipo de *buscador compulsivo* americano de Roof, seja encontrado em muitas outras sociedades ocidentais contemporâneas, como a brasileira, evidenciando o avanço célere de uma *religiosidade do interior* (ou seria melhor dizer espiritualidade?), em seus vários graus de manifestação, rivalizando de forma crescente, ao menos no Ocidente, com a religiosidade de Igreja, territorializada, dogmática e no extremo, fundamentalista.

Para Roof, portanto, a perda gradativa do monopólio cultural exercido pela fé protestante nos Estados Unidos, iniciada segundo o autor nos idos anos 1960, levou ao florescimento, não só, de buscas de alternativas não religiosas aos problemas cotidianos dos americanos em diversas esferas da vida, como no campo da saúde e da educação, mas principalmente, na própria esfera religiosa, abriu espaços e ampliou as fronteiras para a experimentação religiosa. Este cenário de mudança cultural criou, segundo Roof, o ambiente ideal para o florescimento das “chamadas ‘espiritualidades alternativas’ [...] tradições metafísicas, longamente marginalizadas pelas influências religiosas dominantes, [que] experimentaram uma espécie de renascimento” (2004, p. 276). Assim, o futuro da religiosidade estadunidense, segundo Roof, aponta para duas tendências: uma crescente polarização entre as novas espiritualidades alternativas e o fundamentalismo cristão, evidenciando, na oposição entre estes polos, a plena difusão da cultura do *peregrino religioso* pelo país, o que aponta para outra tendência religiosa em curso: o desenvolvimento de uma “sociedade na qual os interesses espirituais estejam largamente dispersos, dentro e fora de organizações religiosas e com indivíduos desempenhando um papel ativo e muitas vezes largamente independente na gestão da sua própria vida interior” (Roof, 2004, p. 280). Um cenário futuro que poderia ser aplicado, com as devidas ressalvas e ponderações de ordem analítica, ao campo religioso brasileiro em suas configurações atuais.

1.6. Da “crença sem pertença” à *religião vicária* em Gracie Davie

Entre as teorias da modernidade religiosa e a sua relação com o processo de desvinculação entre crença e prática regular, ou em outras palavras, entre os indivíduos e suas crenças e a regulação e controle das mesmas por instituições especializadas na administração de um determinado capital religioso, não poderíamos deixar de lado o conceito de *religião vicária* de Gracie Davie (2002). A origem deste conceito partiu de uma nova abordagem sobre a religiosidade no final do século XX, na Europa, descrita em obra anterior: *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging* (1994). Tal abordagem pode ser condensada em uma única frase: “crer sem pertencer”, expressão composta por duas variáveis (crença e pertença) sobre as quais Davie faz questão de enfatizar que não devem ser operacionalizadas de forma rígida, com o risco de perda de seu potencial explicativo e da distorção do contexto que serviu de base para a sua formulação (DAVIE, 1994). É, portanto, a partir da segunda variável (pertença), “que a noção de religião vicária começou a surgir” (Davie, 1994, p. 118).

O problema inicial de Davie era buscar compreender o contexto da mediana vida religiosa regulada pelas igrejas no continente europeu de fim de século (XX), isto é, 50% da população europeia, segundo a autora, em meados dos anos 1990, não estavam vinculadas institucionalmente a nenhuma religião organizada, mas, no entanto, não se opunham a elas. A percepção de que o sentimento de pertença, no contexto europeu, poderia ser relativizado, ou seja, não operacionalizado conceitualmente de forma rígida ou inflexível, fez com que a autora identificasse “o apego contínuo de grandes setores da população europeia às suas igrejas históricas, quer frequentassem ou não essas instituições regularmente” (Davie, 2010, p. 2). A flexibilização do sentido de pertença, portanto, desvinculada da noção de prática regular institucionalizada, levou a autora a ideia da *religião vicária* como “a noção de religião praticada por uma minoria ativa [de especialistas], mas em nome de um número muito maior, que (implicitamente pelo menos) não apenas compreendem, mas, claramente, aprovam o que a minoria está fazendo” (Davie, 2010, p. 2). É em um contexto de crescente disjunção entre as crenças individuais e a prática religiosa institucionalmente regulada, que Davie, por meio de seu conceito de *religião vicária*, busca resolver o aparente paradoxo religioso europeu.

Neste sentido, para a autora, apesar da incapacidade progressiva “de disciplinar as crenças e os comportamentos da grande maioria da população” (2010, p. 4) - evidenciado na Europa, mais do que em qualquer outra parte do globo -, as igrejas históricas ainda desempenham um papel relativamente relevante na vida dos europeus contemporâneos. A sua

revancia social persiste enquanto agentes mediadores voltados a suprir as demandas do sagrado do europeu comum, acionadas em momentos importantes de suas vidas, seja de celebração (casamentos) ou de luto (funerais). São momentos críticos, de suspensão da vida cotidiana de famílias individuais a comunidades inteiras, em que os serviços sagrados prestados por uma minoria especializada e legitimadas socialmente para exercerem suas funções litúrgicas, funcionam como um tipo de bem público destinado a ser consumido especialmente em tais situações da vida dos europeus (DAVIE, 2010).

Por detrás desta ideia de consumo de um bem público de natureza religiosa, percebe-se uma profunda transformação da percepção e postura do europeu moderno perante a religião e a religiosidade, que passam a operar cada vez mais dentro de um modelo cultural de escolha individual e menos por um modelo herdado, de obrigação e dever religioso. Estas mudanças alcançam não apenas a religiosidade externa ao ambiente institucional das igrejas, impulsionando um número crescente de *peregrinos europeus modernos*, mas também altera, de forma qualitativa a membresia das igrejas históricas, cada vez mais engajadas por vontade própria ou por adesão voluntária do que pelo imperativo de heranças familiares ou comunitárias (DAVIE, 2010).

A redução do papel das igrejas europeias a uma função vicária reflete os efeitos de um processo ininterrupto e crescente de atomização das crenças e práticas religiosas no continente europeu, com a religião cumprindo apenas uma função utilitária e pragmática no cotidiano dos europeus. Este encolhimento da igreja a uma mera função pública especializada, nos leva a reforçar, mais uma vez, o argumento da progressiva incapacidade da igreja moderna em comandar o processo de transmissão da cultura religiosa às novas gerações, fenómeno que Herviu-Léger (2015) descreve, por meio de uma metáfora exemplar, como uma *ruptura na corrente de transmissão da memória religiosa*. Podemos explicar essa *ruptura* da seguinte forma: a instituição-igreja deixa, paulatinamente, de controlar os processos de aquisição e incorporação dos conjuntos dos bens simbólico-religiosos organizados, hoje disponibilizados por diversos meios de difusão cultural, promotores de um quadro sociorreligioso cada vez mais tomado pelo particularismo religioso, ou melhor dizendo, pela gestão, do próprio indivíduo, de sua religiosidade.

Este cenário de intensa desregulação do religioso de início de século (XXI) na Europa estimula Davie a projetar um futuro, relativamente próximo, para a cultura religiosa europeia. Seu prognóstico é de que: “em meados do século XXI, algo bastante diferente estará

acontecendo: cada vez mais a religião será escolhida, em vez de herdada, e a gama de opções incluirá formas de religião que vieram de fora para a Europa” (2010, p. 5).

Este panorama delineado por Davie, presente e futuro, de livre movimento do fenômeno religioso centrado na figura do indivíduo moderno, constitui o eixo sob o qual se articulam as principais ideias da teoria da religião na modernidade de Hervieu-Léger (2015), sob a qual nos debruçaremos agora.

1.7. O religioso em movimento: a *religiosidade peregrina* de Hervieu-Léger

A concepção de religião em Danièle Hervieu-Léger, tem como fundamento a ideia de *memória*, ou seja, como um tipo de corrente de transmissão de uma memória coletiva tida como uma herança religiosa a ser repassada às sucessivas gerações (Hervieu-Léger, 1999; 2015). Na modernidade religiosa, esta corrente de transmissão encontra-se profundamente abalada, ou seja, a *memória coletiva* ou *autorizada* das grandes tradições religiosas se desestrutura quanto à sua reprodução e continuidade intergeracional, pois as identidades religiosas são cada vez menos constituídas por herança familiar e mais por opções ou escolhas individuais, levando ao recrudescimento de um individualismo religioso moderno. Esta individualidade religiosa moderna não mais se vale de uma única *memória* religiosa, una e impositiva. Mas sim, constroi sua própria religiosidade por meio de suas próprias experiências pessoais e dos bens simbólicos oferecidos por um grande mercado religioso à sua disposição, fundindo, por um processo chamado pela autora, de *bricolagem*, sentidos, crenças e práticas das mais diversas religiões, filosofias e correntes espiritualistas, inclusive das grandes tradições religiosas do Ocidente (HERVIEU-LÉGER, 1999).

Assim, para Hervieu-Léger, tanto a crença quanto à pertença religiosa no Ocidente contemporâneo sofrem os efeitos de um processo crescente de desinstitucionalização ou desregulação do religioso: “Nas sociedades modernas, a crença e a participação religiosas são ‘assunto de opção pessoal’: são assuntos particulares que dependem da consciência individual e que nenhuma instituição religiosa ou política podem impor a quem quer que seja (2015, p. 34). Portanto, este individualismo moderno que viceja na esfera religiosa do Ocidente moderno é diretamente derivado da crise das tradições religiosas em sua capacidade de transmitir uma herança religiosa cada vez mais deslegitimada em sua pretensão de ser a única via de acesso à *Verdade* e da concorrência sofrida pela disseminação de diversas outras *memórias*, especificamente vindas do Oriente (CAMPBELL, 1997). Em um sentido mais amplo, este cenário de crise da religião tradicional e de intensa mudança (*movimento*) dos padrões de religiosidade no Ocidente, se desenvolve por impulso do que a autora chama de

um “‘imperativo da mudança (changement)’ próprio das sociedades modernas” (Hervieu-Léger, 2015, p. 39). As sociedades modernas são regidas pelo paradigma do desenvolvimento contínuo da ciência e da tecnologia. Paradigma este gerador de uma *dinâmica utópica* moderna que busca, pelo avanço científico-tecnológico aplacar as incertezas crescentes e o estado de insatisfação típicas da vida moderna. A utopia moderna busca superar e desqualificar a utopia religiosa tradicional, onde as aspirações humanas são realizadas em outro mundo, “projetando e prometendo, sob formas seculares diversas, um mundo de abundância e de paz, finalmente realizado” (Hervieu-Léger, 2015, p. 39). No entanto, o avanço desta modernidade, implicando um estado de acelerada mudança sociocultural, intensifica um cenário de crescente insatisfação e incerteza, provocado pelas expectativas sempre frustradas suscitadas pelas promessas utópicas que a modernidade, sob a égide de uma racionalidade científica, busca, de forma interminável, de cumpri-las. Sendo o motor desta modernidade secularizada a mudança célere, a condição cotidiana vivida pelo indivíduo moderno é sentida como um estado de profunda incerteza e ameaça quanto ao futuro, gerando um cenário ideal que, se por um lado, intensifica a crise dos sistemas tradicionais de sentidos religiosos, faz proliferar novas e praticamente infinitas novas formas ou modos de crença.

É neste sentido que Hervieu-Léger equaciona o problema da religião e da religiosidade no Ocidente contemporâneo. Como a Modernidade, calcada no paradigma da crescente incerteza e mudança social produz tanto a erosão e descrédito dos grandes sistemas religiosos, mas por outro lado, favorece um cenário, nunca visto antes, de pulverização e multiplicação de novas fórmulas ou gêneros de crenças, onde o indivíduo, livre das amarras institucionais, é seu artífice central. A resposta inicial a esse problema, segundo a autora, é restabelecer o debate sobre o processo de secularização das sociedades modernas em outros moldes, que não mais na clássica moldura assentada na ideia de decínio da religião e das crenças religiosas no mundo moderno. Para fazer avançar uma sociologia da modernidade religiosa, a secularização deve ser entendida sobretudo como um “conjunto dos processos de reconfiguração das crenças que se produzem em uma sociedade onde o motor é a não satisfação das expectativas que ela suscita, e onde a condição cotidiana é a incerteza ligada à busca interminável de meios de satisfazê-la” (Hervieu-Léger, 2015, p. 41).

Portanto, mais do que a propalada tese secular, de indiferença às crenças, o que descreve com mais precisão o estado hodierno da religiosidade ocidental é o livre movimento das crenças, que se proliferam de maneira a debilitar ou mesmo impossibilitar o

funcionamento dos mecanismos de controle das mesmas pelas grandes igrejas e instituições religiosas.

No presente, vivemos a mudança do imperativo social que condiciona a produção das memórias religiosas, antes instituídas e transmitidas de forma obrigatória por herança familiar e comunitária, e agora subordinada ao imperativo individualista, cuja forma de manifestação se encontra no comportamento nômade do indivíduo em livre percurso por diversos sistemas simbólicos dos quais absorve o que mais convém à sua personalidade, com vistas a constituir sua identidade religiosa mutante. Como afirma Hervieu-Léger, estaríamos em um período marcado pela “[...] passagem de uma ‘religião instituída’ a uma ‘religião recomposta’” (2015, p. 44), pelo indivíduo, afastado cada vez mais da interpretação doutrinal autorizada e mais próximo de um modelo de religiosidade autossuficiente ou pleanamente independente. As crenças neste modelo “são triadas, remanejadas e, geralmente, livremente combinadas a temas emprestados de outras religiões ou de correntes de pensamento de caráter místico ou esotérico” (Hervieu-Léger, 2015, p. 44).

O processo cognitivo sob o qual este individualismo se manifesta como a principal força e qualidade característica da sociabilidade religiosa imperante na modernidade ocidental é a *bricolagem religiosa*. A extensão e os efeitos desta bricolagem moderna sob a paisagem religiosa contemporânea é bem exemplificada por Hervieu-Léger, ao tratar do tema da reencarnação, como uma crença cada vez mais presente entre os europeus modernos. Cristãos (católicos) e não religiosos do continente europeu, em uma tendencia crescente, tendem a compartilhar este tipo de crença, imbrincando-a seja com seus tradicionais sistemas religiosos ou mesmo relacionando-a aos conhecimentos oriundos do campo científico moderno. Estes tipos de bricolagens, segundo a autora, “desfazem a fronteira entre católicos e não católicos e, mais do que isso, entre aqueles que se declaram religiosos e os que não o são” (Hervieu-Léger, 2015, p. 44). Este tipo de crença é problematizada e reinterpretada (ou seria melhor dizer, *ocidentalizada*?) por diversas correntes espiritualistas e esotéricas, e pelo proprio indivíduo, à luz de uma visão mais otimista (de uma *nova chance*) e oposta à concepção original hinduísta de aprisionamento do espírito em sucessivas vidas de dor e provações. Também pode ser tida, como uma das crenças que mais se prestam a reformulações simbólicas produzidas pela bricolagem moderna (HERVIEU-LÉGER, 2015).

Os mecanismos de reprodução sociológica dos processos de bricolagem moderna depende, segundo Hervieu-Léger, de macro variáveis sociais que estruturam “‘aptidões para a bricolagem’, socialmente diferenciadas” (2015, p. 47). Para a autora, condições

socioeconômicas (de classe), o ambiente cultural e aspectos geracionais e de sexo determinam um maior ou menor acesso dos indivíduos à recursos culturais com os quais os indivíduos possam compor seu próprio rol de crenças. Desta forma, levando-se em conta a situação socioeconômica e cultural de grupos e indivíduos na modernidade, movimentos de metaforização e intelectualização das crenças, produzidos por indivíduos inseridos em contextos culturais mais ricos e com capital cultural mais diversificado é uma das tendências que conforma a simbologia religiosa moderna. Por outro lado, processos de *dessimbologização* do sagrado, se desenvolve como uma tendência inversa, exemplificada pela volta à crença no diabo em sua literalidade (com chifres e tridente) entre indivíduos pertencentes às camadas sociais mais carentes em recursos econômicos e culturais, mais sujeitas à esse tipo de crença pois são mais “confrontados com o aspecto sombrio do mundo e com a imprevisibilidade e o risco de seu próprio futuro” (Hervieu-Léger, 2015, p. 47).

A bricolagem moderna é a ferramenta própria de indivíduos inseridos em um regime sociorreligioso de ruptura entre crença e pertença na contemporaneidade do Ocidente e por isso, condiciona, de forma hegemônica, a construção das identidades sociorreligiosas dos indivíduos em seus percursos e trajetórias individuais de identificação. Estes processos de identificação religiosa na modernidade, segundo Hervieu-Léger (2015), são regulados e se desenvolvem em quatro dimensões sociais que deixaram de ser, ou cada vez menos são reguladas pelas instituições religiosas tradicionais. Estas dimensões são as seguintes: a) *dimensão comunitária*, correspondente às fronteiras sociais e simbólicas que delimitam uma comunidade religiosa e os sinais de identificação e pertencimento dos indivíduos à comunidade. O regime de identificação comunitária pode ser mais forte ou mais fraco, conforme nos referimos a grupos religiosos do tipo *igreja*, de exigências mínimas a serem cumpridas pelos fiéis, ou do tipo *seita*, de imposições mais severas quanto à conduta de seus fiéis; b) *dimensão ética*, correspondente aos valores contidos na mensagem religiosa das grandes tradições religiosas ou de grupos e movimentos menores e mais novos, e incorporados pelos indivíduos; c) *dimensão cultural*, correspondente ao patrimônio cultural de uma tradição religiosa, consistindo nos conhecimentos contidos na doutrina, nos livros, nas práticas rituais e comunitárias, nas representações de mundo e nos costumes e hábitos alimentares, sexuais, de vestuário, etc., e mesmo em conhecimentos científicos associados às crenças do grupo; d) *dimensão emocional*, correspondente às experiências afetivas vivenciadas coletivamente pelos indivíduos que fortalecem seus laços com a comunidade, gerando um sentimento coletivo do “nós”, ou seja, de pertencimento.

Para a autora em questão, todas estas dimensões identitárias estão sofrendo o impacto crescente do individualismo em seu movimento independente, de constituição da própria identidade religiosa desvinculada, de forma crescente da tradição e da regulamentação institucional religiosa. O indivíduo na modernidade pode ou não aceitar submeter-se às obrigações sociocomportamentais impostas pela comunidade religiosa, a qual busca aderir. Quanto à ética individual, os valores aceitos e praticados pelos indivíduos podem ou não estar associados a uma comunidade de fiéis. Uma ética derivada do Evangelho cristão, como o imperativo do amor ao próximo não precisa estar vinculada a nenhuma forma de pertença a uma tradição cristã. A apropriação de um determinado patrimônio cultural religioso pelo indivíduo não o obriga a adota-lo de forma unívoca e total, ou seja, a apropriação de um sistema de conhecimentos, práticas e símbolos de uma tradição particular, não mais vincula o indivíduo, de forma compulsória, a esta tradição. Este pode se apropriar desta, de forma livre, isto é, combinado-a com outros códigos e sistemas de outras tradições para compor seu próprio patrimônio de crenças. Por fim, os indivíduos vivenciam suas experiências religiosas, cada vez mais desvinculadas do ciclo tradicional de festas e eventos instituídos pela igreja. As formas de experienciar o religioso na modernidade são mais determinadas pelo indivíduo em seu livre trajeto ou processo de composição de sua identidade religiosa e menos derivada de experiências coletivas vivenciadas em um regime comunitário religioso.

Estas dimensões da identificação religiosa na modernidade remetem a um cenário de hegemonia do indivíduo sobre as formas de produção religiosa no Ocidente. As instituições religiosas perdem gradativamente seu poder em conduzir todo o processo de socialização religiosa dos indivíduos e grupos e estes, de forma crescente, se autonomizam quanto ao modo de conversão, muito mais conduzido pelo indivíduo em um processo voluntário de adesão, e quanto ao(s) modelo(s) ou formas de crer que adotam, pouco afeitas às rígidas fronteiras simbólicas impostas pelas ortodoxias tradicionais. Este individualismo moderno predominante nas crenças, práticas e formas de associação religiosa produz, segundo Hervieu-Léger, as duas figuras emblemáticas e exemplares dominantes na cultura religiosa contemporânea no Ocidente: O *peregrino* e o *convertido*.

A figura típico-ideal do *convertido* é peculiar à esfera social do religioso contemporâneo em plena e acelerada transformação ou, na própria expressão de Hervieu-Léger, do *religioso em movimento* intenso e crescentemente dominado pelo indivíduo. O *convertido* surge como a personalidade religiosa mais representativa e eixo central de um aparente paradoxo: O cenário de fim de século (XX), apesar de marcado por uma crise

progressiva do poder regulador das instituições, “se caracterizou por uma notável retomada das conversões” (Hervieu-Léger, 2015, p. 107). Para a autora, este fato deixa de ser paradoxal, quando associamos os processos de conversão modernos à crise na capacidade das instituições em controlar a forma como os indivíduos constituem sua identidade religiosa. O colapso dos processos tradicionais de identificação religiosa, isto é, por herança familiar e comunitária, criou um contexto bastante favorável à ampla circulação de crentes buscadores, constituindo seus próprios percursos identitários em busca de uma filiação religiosa mais sólida e duradoura (HERVIEU-LÉGER, 2015). Este regime de conversão individualista, ou seja, pautado pelo próprio indivíduo, de acordo com o esquema conceitual da autora, desdobra-se em três formas ou modalidades.

A primeira delas é a referente ao indivíduo que muda de religião. A mudança de religião se faz por abandono de uma religião herdada e nunca assumida, por uma nova. A segunda modalidade diz respeito à conversão dos chamados “sem religião”, ou seja, daqueles que nunca perteceram a nenhuma religião e por meio de uma trajetória realizada como uma busca pessoal, converte-se àquela que por fim, corresponderá ao final desta busca. Este tipo de *convertido* tende a apresentar uma taxa de crescimento acelerada, mais do que qualquer outro tipo, pois é fruto de uma sociedade cada vez mais secularizada e que, por consequência, caracteriza-se por profunda precariedade dos processos de transmissão da herança religiosa familiar. O último dos tipos de *convertidos* é o do indivíduo que retorna ou redescobre uma filiação religiosa que anteriormente era vivida de forma apenas formal e conformista. Evangélicos e católicos ocidentais filiados aos movimentos de renovação religiosa contemporâneos – neopentecostais e carismáticos – são exemplos típicos de fiéis que redescobrem suas religiões por meio destes movimentos, marcados por um regime forte de comunhão religiosa por meio de experiências e emoções pessoais compartilhadas (HERVIEU-LÉGER, 2015).

A figura do convertido contemporâneo, em todas as suas modalidades, reafirma e exemplifica os principais componentes do conceito ou visão da modernidade religiosa de Hervieu-Léger. As suas formas ou processos de conversão, ou mesmo de reconversão são conduzidas exclusivamente pelos indivíduos e são valorizados pelos mesmos como um processo autêntico, quanto à sua liberdade e autonomia na escolha e engajamento à tradição religiosa à qual se converte. Como observa Hervieu-Léger, “uma identidade religiosa ‘autêntica’ tem que ser uma identidade escolhida (2015, p. 116). Por outro lado, investigados por um prisma sociológico, estes padrões ou processos de conversão contemporâneos tem

origem, segundo a autora, em trajetórias ou percursos identitários realizados por indivíduos vivendo em condições sócioeconômicas e culturais bem diferenciadas. Assim, teríamos *convertidos* cujas trajetórias religiosas são narradas em relatos de pessoas vivendo em condições de exclusão e marginalidade socioeconômica, geralmente marcado pelo desespero e caos de uma vida de privações, e outro tipo que passou a maior parte da vida em busca da realização profissional e material e agora buscam a “verdadeira vida”. Se aplicarmos o modelo de quatro dimensões da identificação religiosa a esta tipologia socioeconômica de *convertidos*, veremos que *convertidos* de origem popular tendem a se concentrar no eixo comunitário-emocional de identificação, buscando a agregação a uma espécie de *família social*, constituída por intensos laços afetivos entre seus membros. No caso dos *convertidos* de origem burguesa, suas conversões se realizam mais sob influência do eixo ético-cultural de identificação pois, dispondo de maior capital cultural, tendem a valorizar mais a dimensão ética (os valores universais contidos no Evangelho) e a dimensão cultural (o saber espiritual contido nas Escrituras) do que a integração comunitária. Nesse sentido, seu processo de conversão é muito mais pautado pela individualidade daquele que busca uma vida mais autêntica e de realização espiritual por meio de uma prática religiosa intensiva (HERVIEU-LÉGER, 2015).

A segunda figura ideal-típica do modelo conceitual de Hervieu-Léger, e de valor e importância conceitual fundamental e estruturante neste trabalho, é a do “peregrino”. Esta figura se constrói como uma metáfora sobre o movimento dinâmico do religioso na contemporaneidade. O movimento realizado pelo “peregrino” é de duplo sentido. O primeiro corresponde, de maneira metafórica, às trajetórias espirituais ou percursos de formação identitária dos indivíduos. O segundo corresponde à essência do “peregrino”, ou seja “a uma forma de sociabilidade religiosa em plena expansão, que se estabelece, ela mesma, sob o signo da mobilidade e da associação temporária” (Hervieu-Léger, 2015, p. 89).

A trajetória de identificação religiosa de um “peregrino” diferencia-se do “convertido”, pois o trabalho de construção identitária que o primeiro realiza, mesmo no momento de uma possível adesão a uma comunidade ou linhagem religiosa estabelecida, ainda está sob o controle do próprio indivíduo, ou seja, o processo de adesão à uma doutrina ou instituição nunca é total ou incondicional. A religiosidade do “peregrino”, mesmo ajustada a uma linhagem religiosa com a qual passa a se identificar, ainda se constrói e se desenvolve por meio de operações de bricolagem usadas para ajustar ou remodelar as crenças de uma tradição, à sua própria experiência e subjetividade. Portanto, é uma religiosidade em

permanente estado de fluidez, seja pela forma totalmente individualista na elaboração dos conteúdos de crenças, seja pela prática inconstante típica das adesões ou pertenças incertas, descontínuas ou incompletas. (HERVIEU-LÉGER, 2015).

Para além do trabalho de construção conceitual deste tipo de religiosidade, a autora em questão também busca identificá-la na paisagem religiosa contemporânea, “como um fenômeno social, através de práticas específicas, [que podem ser] acessíveis à observação” (Hervieu-Léger, 2015, p. 90). Assim, a questão urgente colocada pela autora está em identificar de forma objetiva e concreta esta *prática ou sociabilidade peregrina* no espaço das relações sociais contemporâneas, e com isso garantir seu status de objetividade sociológica. Foi a partir da observação do crescente número de encontros de jovens cristãos europeus no início do século XXI, que a autora pode encontrar as características sociocomportamentais que tipificam a *sociabilidade religiosa peregrina* enquanto um fenômeno concreto da paisagem religiosa moderna. Nestes eventos religiosos, a forma de organização por meio de adesões informais em uma rede associativa fluida e aberta a todos que desejem participar dela se faz em um ambiente de enorme tolerância para com as diversas expressões religiosas dos *peregrinos*, gerando uma sociabilidade em rede bastante efêmera e frágil. Para Hervieu-Léger, este tipo de sociabilidade é muito próxima do “tipo místico” que Ernst Troeltsch formulou no começo do século – ao lado da igreja e da seita – para caracterizar uma forma de sociedade religiosa ajustada o quanto possível à religiosidade moderna dos indivíduos⁹ (2015, p. 95).

Após delinear e caracterizar as formas de expressão simbólica da religiosidade peregrina e seu *modus operandi*, ou seja, um intenso movimento das crenças em processos de triagem, remodelamentos, justaposições, combinações e hibridismos produzidas de forma individual, definidos de maneira genérica por Hervieu-Léger, como operações de *bricolagem religiosa*, a autora define um modelo de sociabilidade religiosa tipificada como *peregrina*.

Utilizando-se do método comparativo, a autora estabelece uma dicotomia entre dois modelos típico-ideais de religiosos na modernidade, para com isso, acentuar as características daquele que classifica, metaforicamente, como um tipo de religiosidade ou de religioso em movimento incessante. Assim, por oposição ao religioso tradicional, de prática fixa, obrigatória, territorializada e, principalmente, regulada pela instituição, destaca-se os atributos da experiência prática do *peregrino*, tipicamente efêmera, voluntária, desterritorializada e

⁹ Esta forma de sociabilidade religiosa no Brasil está bem representada por eventos *neoesotéricos* de alcance nacional como o *Festival Ilumina*, realizado anualmente na cidade de Alto Paraíso em Goiás, onde temas como espiritualidade e meio ambiente (*eco-espiritualidade*) são uma das muitas vertentes trabalhadas nestes encontros. Esta *religiosidade peregrina* brasileira de tipo místico será estudada em capítulo posterior deste trabalho, enquanto uma das categorias ou modelo típico-ideal de manifestação deste tipo de religiosidade no Brasil.

livre da influência reguladora de qualquer comunidade ou instituição tradicional. Ao contrário da figura do praticante ordinário, de disposições religiosas reguladas pelo tempo e espaço litúrgico determinado pela instituição, o *peregrino* organiza seu próprio tempo de dedicação à prática religiosa, ou seja, é uma prática marcada pela excepcionalidade e pode se confundir mesmo com o calendário litúrgico oficial de grandes tradições (festas e procissões), mas sua regulação temporal é definida única e exclusivamente pelo indivíduo. Por sua vez, o espaço percorrido pelo *peregrino*, remete a sua própria essência, ou seja, um religioso que traça seus próprios itinerários, ajustando o tempo de sua permanência em uma associação ou comunidade ao sabor de seu *habitus* religioso marcado pela instabilidade (HERVIEU-LÉGER, 2015).

Por fim, é preciso destacar o efeito que a expansão de um número crescente de religiosos de práticas móveis e individualizadas exerce sobre as instituições religiosas. Estas, sob pressão desta massa crescente de religiosos infiéis (com desculpa ao trocadilho), tendem a concentrar esforços na criação ou invenção de suas próprias “formas de [...] de ‘sociabilidade religiosa peregrina’, que esperam que se ajustem melhor às necessidades espirituais contemporâneas do que as assembleias clássicas dos praticantes” (Hervieu-Léger, 2015, p. 100). São novas práticas de associação religiosa criadas no interior da igreja ou em espaços de comunidades religiosas ávidas por novos fiéis, tendo como exemplo clássico contemporâneo destas práticas, as típicas formas de mobilização dos evangélicos, geralmente com forte apelo à emoção dos que participam destas assembleias, pautadas pelo fervor religioso e com objetivos claramente proselitistas. Hervieu-Léger busca descrever estas inovações institucionais surgidas da necessidade das mesmas em satisfazer as exigências espirituais destes buscadores modernos, por meio da metáfora do supermercado de bens religiosos “onde cada um circula e ‘abastece seu carrinho’ em função de suas necessidades e preferências” (2015, p. 103).

1.8. O individualismo religioso moderno nos estudos de religião no Brasil

A parte os estudos de vários pesquisadores nacionais (CAMURÇA, MARIZ, MAGNANI, 2011, Et. Al.), talvez seja possível dizer que haja uma escassez quase absoluta de trabalhos que, de forma sistemática, busquem estudar o fenômeno do individualismo/subjetivismo religioso moderno no Brasil. Ou tão pouco estabeleçam como prioridade a construção de um sistema teórico para explicar o desenvolvimento e os efeitos de tal fenômeno sobre a configuração e dinâmica do campo religioso brasileiro contemporâneo. No entanto, não podemos desprezar os estudos de diversos autores, alguns deles já citados

acima, que nos ajudam a compreender e explicar, mesmo que de forma parcial e transversal os desdobramentos do individualismo em categorias e grupos religiosos que expressam, fortemente em seu interior, traços característicos deste tipo de religiosidade. Os trabalhos de tais autores, bem como as fontes de dados censitários que, mesmo focado nas instituições ou na mera declaração dos entrevistados sobre a sua filiação, revelam comportamentos sincréticos próprios de crentes desterritorializados e desinstitucionalizados, serão explorados em partes posteriores deste trabalho como um conjunto de informações e conhecimentos de bases quantitativas e qualitativas referentes às diferentes expressões do individualismo religioso em território brasileiro. Seja para identifica-lo nas muitas correntes religiosas do que se convencionou chamar por alguns estudiosos do tema, de *nebulosa mística esotérica* (GUERRIERO, 2013) ou *circuito neoesotérico* (MAGNANI, 2011), ou nos grupos distinguidos como *sem religião* (CAMURÇA, 2017), ou mesmo entre fiéis católicos (MARIZ, 2011) e evangélicos (ALMEIDA, 2011), o individualismo religioso será abordado e percebido, ao longo deste trabalho, como fenômeno estrutural e estruturante do campo religioso nacional atual. Desta forma, buscar-se-á desenvolver, de forma exploratória e preliminar, um exercício de conexão de suas características mais representativas, que se encontram dispersas nas pesquisas de autores debruçados sobre a dinâmica contemporânea, marcada por continuidades e rupturas (TEIXEIRA; MENEZES, 2011) das religiões e religiosidades no Brasil.

1.8.1. As múltiplas novas tramas da religiosidade brasileira nos estudos de Lísias Negrão

O trabalho de Lísias Negrão (2009) parece ser uma rara exceção quanto ao vácuo relacionado a pesquisas que, de forma sistemática e propositiva teoricamente, se dediquem única e exclusivamente ao assunto do individualismo religioso brasileiro. Sua metodologia de pesquisa foca em um tipo de ator religioso classificados como produtores de “religiosidades mutantes, entre pertenças e simbólicos diversos” (Negrão, 2009, p. 33). A trajetória desses *mutantes* religiosos é marcada tanto pela flexibilidade simbólica como institucional, portanto um tipo de religiosidade que diverge das análises quantitativas, engessadas na investigação de um modelo tradicional de religiosidade ou de religioso, ou seja, constituído pela unidade entre crença e pertença. O autor, em resumo está menos preocupado com a religiosidade convencional e mais orientando em buscar entender a subjetividade de um agente religioso sob influência de um pluralismo e como este afeta a dinâmica de suas trajetórias e percursos identitários. Bem como também com a explicação dos efeitos resultantes desse comportamento religioso mutante, como as duplas ou múltiplas pertenças ou vínculos e os

sistemas híbridos de crenças originados de tal comportamento. No entanto, Negrão desenvolve a hipótese da existência de um substrato simbólico comum, do qual o religioso mutante se serviria para compor seus códigos particulares e hibridizados de crenças, que facilitaria seu trânsito por diferentes tradições ou mesmo um estado permanente de dupla ou múltipla filiação simbólica e institucional. Desta forma, haveria um conjunto de “convergências e continuidades entre os diferentes sistemas de crenças e práticas religiosas – crença em um Deus [...] único [...] em espíritos [...] santos [...] guias espirituais protetores [...] [e] valores morais genéricos” (Negrão, 2009, p. 34-35), funcionando como um background simbólico-religioso brasileiro. Este background sincrético persiste na pós-modernidade, de forma ainda mais ampliada e renovada, provocada pela emergência de novas formas híbridas surgidas da fusão entre matrizes simbólicas tradicionais e as religiosidades de caráter imanente oriundas das religiões da *Nova Era*. É uma cultura religiosa pós-moderna nacional, estruturada no “caráter subjetivo da experiência religiosa [...] [e que agrava] a crise das instituições tradicionais produtoras de sentido” (Negrão, 2009, p. 35).

A pesquisa de Lísias Negrão (2009) se aproxima, metodologicamente, do modelo teórico deste trabalho, estruturado sob categorias típico-ideais. Suas categorias são elaboradas por meio do estudo de delineamento dos itinerários religiosos de seus depoentes. Da análise dos percursos surge a categoria geral dos classificados pelo autor como *mutantes religiosos* que se desdobra em outras subcategorias que irão desde o religioso convencional, passando pelos dúplices religiosos, constituído por pares, onde há a prevalência do catolicismo nestas duplicidades; assim temos: *católicos-afro-brasileiros*, *católicos espíritas*, *católicos protestantes*, etc. Buscarei explicar, por comparação a meu próprio modelo teórico, algumas das categorias elaboradas pelo autor em questão e tentar apontar os limites e vantagens sobre o seu conceito de *mutante religioso* para o avanço do estudo do individualismo religioso no Brasil contemporâneo.

Os *mutantes católicos*, ou seja, aqueles que possuem o catolicismo em seu processo de formação identitária religiosa, a maioria na pesquisa de Negrão, revela ainda a força desta religião na vida dos brasileiros. Ela participa seja no início da formação religiosa individual – como religião de origem é provavelmente o fundamento da religiosidade brasileira – mas também, com papel ainda preponderante na dinâmica do trânsito religioso contemporâneo e no incremento do pluralismo, como base das duplas ou múltiplas filiações religiosas declaradas. No entanto, mesmo constatada a preservação de sua dominância na dinâmica do campo religioso nacional contemporâneo, Negrão revela em sua pesquisa uma

“falta de entusiasmo pela religião católica [...] após circulação pelo campo religioso. Metade deles não a assume com exclusividade; ao contrário, compartilha-a com suas vivências religiosas anteriores, que mantêm muitas vezes, como religião principal, mesmo declarando-se católica” (2009, p. 49).

De forma geral, o *católico mutante* de Negrão, é idêntico à categoria de *católico nominal* empregada neste trabalho para identificar umas das principais fontes de manifestação do individualismo na atual configuração do campo religioso brasileiro. O nominalismo, ou seja, a filiação declarada, mas sem convicção, seja na dimensão das crenças, seja no campo comportamental demonstra ser o catolicismo uma das principais fontes geradoras de práticas individualistas na contemporaneidade. As crenças deste tipo de católico (talvez o tipo numericamente dominante de nossa religiosidade atual) estão invariavelmente mescladas com o repertório de outras vertentes, sejam tradicionais, como as afro-brasileiras ou espíritas, sejam as mais recentes, como os inúmeros grupos esotéricos. Em outras palavras, no plano simbólico, este católico não praticante, ou pouco convicto “se resume ao compartilhamento de alguns dos componentes ético-doutrinários do universo de crenças católico; [...] O importante para esses católicos é crer na existência de Deus, [...] a religião, em si mesmo, não tem grande importância (Negrão, 2009, p. 51). Este nominalismo, portanto, se revela tanto por meio de uma religiosidade calcada na liberdade e fluidez simbólica, como comportamental. Assim, a vivência religiosa destes *mutantes católicos*, “quando a têm, dá-se fora do espaço católico. Mesmo quando católicos praticantes [...] não hesitam, em casos de aflição, em recorrer a pais-de-santo e mesmo pastores, sem constrangimentos, já que se acredita que católicos podem fazê-lo sem incorrer em pecado” (Negrão, 2009, p. 51).

Em resumo, o nominalismo católico, seja identificado como *mutante* por Negrão, seja classificado como tal, enquanto categoria-chave dos estudos empreendidos por este projeto é uma das principais forças atuantes na expansão de um individualismo religioso brasileiro contemporâneo. Já existente no passado e de valor estrutural na formação religiosa do povo brasileiro, esta forma de *ser católico no Brasil*, em contraponto a novas formas que despontam como movimentos de reavivamento (Renovação Carismática Católica) da fé católica, pode ainda ser visto como o maior celeiro ou propagador de uma maneira de ser religioso cada vez mais frequente e atuante entre os brasileiros neste início de século: um indivíduo que, de forma crescente, rejeita o controle doutrinário e institucional de sua subjetividade religiosa.

O grupo de evangélicos ou protestantes na pesquisa de Negrão são os que se encaixariam, no esquema teórico de Hervieu-Léger (2015), base conceitual deste trabalho, na figura típico-ideal do *convertido*, pois seus trajetos religiosos culminam quase sempre em uma

conversão de caráter definitivo e exclusivista, seja na pertença, seja na prática religiosa. Em outros termos, são os que menos se aproximam da figura do *peregrino* (figura típico-ideal de Hervieu-Léger, usada, junto com a do *convertido*, como os tipos de religiosidade predominantes na contemporaneidade ocidental). Em uma perspectiva sociológica, sua qualidade *mutante* (seu percurso identitário a partir de uma religião de origem) é genericamente determinada pelo uso da religião como atenuante de suas mazelas sociais. Segundo os dados socioeconômicos levantados por Negrão dos evangélicos participantes de sua pesquisa, estes caracterizam-se como “o tronco religioso [...] que tem a pior performance quanto à instrução [...] À correlação entre baixo nível de instrução, desqualificação profissional e cor da pele escura, soma-se o mais baixo nível de renda, com a maioria de suas famílias auferindo até R\$ 1200,00 mensais” (2009, p. 56-57). Portanto, a pressão massiva exercida pela escassez material e a ausência de bem estar físico e psicológico vivenciadas por esses grupos, parece ser o motivo principal de sua procura e adesão às igrejas pentecostais. A oferta de serviços religiosos a essa população carente “é uma característica genérica aos grupos pentecostais, mas muito acentuada entre os chamados neopentecostais” (Negrão, 2009, p. 61). Neste ponto poderíamos dizer que a qualidade *mutante* evangélica diria mais respeito a uma ampla circulação institucional desta população no interior do subcampo evangélico-pentecostal, portanto de caráter endógeno, o que pouco favoreceria uma dupla prática ou pertença religiosa, típica dos *mutantes* declarados católicos ou de outras religiões. Desta forma, o individualismo evangélico que buscamos identificar no texto de Negrão está relacionada a uma ampla flexibilidade institucional estimulada entre a população evangélica de baixa renda por meio de um conjunto massivo de serviços mágicos para solucionar todos os tipos de males físicos, emocionais e financeiros oferecidas pela ampla maioria das igrejas pentecostais e neopentecostais, e mesmo entre as clássicas ou tradicionais e renovadas (Assembleia de Deus e Igreja Batista). Teríamos assim, um imenso e extremamente disseminado, - principalmente nos grandes centros urbanos -, mercado de bens simbólico-religiosos exclusivamente evangélicos. Negrão, em suas entrevistas, pode constatar essa ampla flexibilidade institucional entre os evangélicos, de que há um hábito comum entre eles em visitar outras igrejas, um fenômeno que o autor denomina de *ecumenismo protestante*. Um movimento espontâneo dos chamados crentes em relação às igrejas que compõem esse subcampo, participando sucessivamente ou concomitantemente de cultos ou cerimônias de duas ou mais delas [gerador] de uma subcultura popular protestante” (2009, p. 62).

Estaríamos então diante de uma cultura evangélica genérica onde a prática individualista moderna do crente estaria mais ligada a uma liberdade institucional do que a uma plasticidade quanto às crenças que professa. Muito pelo contrário, a ideia de *ecumenismo protestante* de Negrão está longe de indicar a tolerância em relação às crenças de outras religiões, e diz muito mais respeito à ideia de um mesmo povo ou comunidade de fé reunida em torno de uma única Igreja que serve a um mesmo Deus, e uma única fonte autorizada de Verdade: os textos bíblicos. O dogma da salvação evangélica centrado em Jesus como único caminho para se chegar a ela, é um dos principais eixos ideológicos que fomenta não só a ideia de povo eleito sob uma mesma fé, mas também, a partir da premissa de que nenhuma instituição religiosa tem a prerrogativa da salvação, estimula um individualismo evangélico genérico, ou seja, estruturado nas relações sociorreligiosas estabelecidas no subcampo evangélico brasileiro contemporâneo.

Estas crenças fundamentais incentivam, no meio evangélico, uma prática interdenominacional, com força para desfazer fronteiras institucionais, congregando um mesmo povo de Deus sob a bandeira de uma única religião composta por um número incalculável de igrejas (NEGRÃO, 2009). Esta sociabilidade religiosa evangélica (o *ecumenismo protestante* de Negrão) se aproxima da figura conceitual do *peregrino* elaborada por Hervieu-Léger (2015), empregada neste trabalho como modelo típico ideal mais adequado ao estudo do individualismo religioso brasileiro em suas vertentes principais. Em outras palavras, esta flexibilidade institucional evangélica produz um tipo de religioso representativo de um individualismo que difere de outros contingentes religiosos (católicos, *neoesotéricos* e sem religião) pois se expressa muito mais no âmbito institucional do que no plano simbólico. No Brasil, o individualismo evangélico parece responder mais pelo fenômeno da desregulação institucional, uma das alavancas do individualismo religioso moderno (HEVIEU-LÉGER, 2015), do que pela fragmentação e pluralidade simbólica, muito comum em outras formas de individualização religiosa moderna, desenvolvidos a partir de outras matrizes religiosas.

Outras religiosidades não majoritárias do campo religioso brasileiro são abordadas por Negrão (2009), a partir de seu paradigma pluralista, referente à composição identitária do brasileiro contemporâneo. Na pesquisa de Negrão, afora os grupos de evangélicos, em sua maioria exclusivistas quanto à identificação religiosa, estas outras religiosidades, aqui reunidas sob a categoria genérica de *não cristãs*, apesar do autor em questão tê-las abordado individualmente, apresentam, na quase totalidade dos entrevistados, os fundamentos do individualismo contemporâneo de tipo religioso: 1º) a bricolagem, expressa na duplicidade ou

mesmo multiplicidade de filiações simbólicas, tendo o catolicismo na maior parte das vezes, como par ou um dos elementos na composição das crenças deste gênero de *mutante religioso*; 2º) o baixo grau de institucionalização dos adeptos.

No caso dos espíritas pesquisados por Negrão, identificou-se uma baixa frequência aos chamados centros. Seus frequentadores são melhor classificados como clientes do que membros efetivos destas organizações. Negrão vincula esta incipiente institucionalização dos espíritas ao desenvolvimento de uma cultura livresca (composta de literatura especializada, romances e os livros de Allan Kardec), como fonte principal da formação da identidade espírita, e inerente aos praticantes de uma religião, cujos níveis de escolarização e renda são os mais elevados comparados aos de outros grupos religiosos (ISER, 2013). No plano simbólico, tendem a praticar a tolerância com relação às crenças alheias e geralmente seus processos de bricolagem formam pares bastante conhecidos da religiosidade brasileira, mas, recentemente, fusões com as crenças do universo *Nova Era*, tem se tornado mais frequentes. Assim, Negrão destaca que: “As duplicidades católico/espírita e católico/umbandista são velhas conhecidas, mas a duplicidade espiritismo/religiões orientais constitui novidade” (2009, p. 85).

Os umbandistas, por sua vez, são os que mais se aproximam, em termos de crenças, dos espíritas. Negrão afirma que a grande frequência da duplicidade umbandista/ espírita entre seus entrevistados se deve a um crescente e histórico processo de *kardecização* ou de adoção dos princípios fundamentais da ética espírita contidos em seus postulados centrais, como na lei da reencarnação e da caridade. No entanto, esta afinidade ou aproximação simbólica é vista com maus olhos por espíritas, cujas falas nas entrevistas de Negrão, revelam suas concepções generalizadas “de sua própria superioridade social e religiosa sobre os umbandistas [...] não obstante todo o processo de legitimação e moralização pelo qual a umbanda passou nas últimas décadas” (2009, p. 92). Sob uma perspectiva institucional, entre os poucos entrevistados da pesquisa de Negrão que diziam frequentar cultos de religiões afro-brasileiras (umbanda e candomblé), foi observado pelo autor a inexistência de uma vinculação efetiva destes praticantes a estas religiões. Dessa forma, estas religiões, por seu caráter mais clientelístico e prático, se configurariam, para Negrão, mas como religiões de passagem e menos como religiões de conversão. Seus frequentadores recorrem a elas “somente quando querem ou necessitam. A prática de rituais afro-brasileiros e a crença em seu universo simbólico não conduzem necessariamente à adesão a um de seus grupos” (Negrão, 2009, p. 110). Portanto, talvez, a qualidade flutuante de parte da população frequentadora dos cultos

afro-brasileiros, tende a influenciar a baixíssima representatividade numérica destas tradições, nos últimos censos religiosos (IBGE 2000; 2010).

Entre os adeptos de religiões orientais analisados por Negrão, como os budistas entre outras correntes religiosas, predominam tipos pessoais propícios ao desenvolvimento de uma religiosidade personalista, refletidas na inquietude espiritual, manifestada em seus trajetos de identificação religiosa. Mas ao contrário de inquietos que partem de matrizes cristãs, estes *mutantes* buscam respostas mais sofisticadas às suas dúvidas do que às oferecidas pelos tradicionais dogmas da cosmologia e ética cristã. É possível que, como constatado por Negrão, as posições socioeconômicas mais elevadas apresentadas por budistas, ou de praticantes de correntes *neoesotéricas* em geral, assim como pelos espíritas, os exponham, como defendo neste trabalho, a um ambiente cultural bem mais diversificado e rico em possibilidades de bricolagens entre concepções e crenças religiosas variadas, que o campo cristão hegemônico não pode oferecer. Isto se refere principalmente àqueles que por sua condição econômica e cultural, são confinados a uma socialização religiosa estritamente cristã. Nesse sentido, parece haver um trânsito fácil entre praticantes de religiões orientais novas (Igreja messiânica, seicho-no-ie, entre outras) e tradicionais (budismo), do espiritismo e o subcampo religioso constituído pela variedade de correntes e práticas filosófico-religiosas esotéricas. A negação ao rótulo de religiosos e a necessidade de autodesignarem-se espiritualistas, como vários dos informantes de Negrão preferem ser classificados, indica um compartilhamento de crenças e princípios não cristãos, cuja porta de entrada para este universo simbólico é o princípio ou lei da reencarnação e do carma e o progresso espiritual. A substituição do termo religioso pelo de espiritualista revela o crescimento de um grupo que rejeita a típica religiosidade de Igreja, e procura, de forma individualizada, compor seu próprio rol de crenças. No entanto, esta maior liberdade ou capacidade para uma auto orientação espiritual parece ser diretamente proporcional a um ambiente de socialização religiosa mais rico ou diversificado, vivenciado, por sua vez, por pessoas de maior capital escolar incorporado. Estes *espiritualistas* mais escolarizados ou de maior capital cultural, optam por buscar crenças e práticas que se conformam a suas maiores exigências de racionalidade religiosa, isto é, de alternativas aos “mistérios cristãos [substituíveis] por teodiceias mais racionalizadas” (Negrão, 2009, p. 121).

Esta categoria de *religiosos-espiritualistas* que aporta de forma crescente no Brasil (GUERRIERO; MAGNANI 2013) e no mundo (CAMPBELL, 1997), reproduzindo um conjunto complexo e sofisticado de “Crenças esotéricas, espiritismo e orientalismos [que]

interpenetram-se e combinam-se de maneiras diversas, mas sempre presentes no mesmo circuito” (Negrão, 2009, p. 122) são, talvez, os que mais validam o conceito das *aptidões para a bricolagem socialmente diferenciadas*, de Hervieu-Léger (2015).

Por fim, entre as diversas categorias de *mutantes* mapeados por Negrão, temos um conjunto de indivíduos que poderiam muito bem ser encaixados na categoria dos *sem religião* projetada por este trabalho. São sujeitos cujos relatos vão desde um passado de intensa prática religiosa a um presente de completo abandono ou afastamento da religião institucional, mas que tendem a manter suas crenças. Outros, por outro lado, que adotaram visões de mundo completamente secularizadas desenvolvidas pela dedicação exclusiva à carreira profissional que, no entanto, recorrem à religião, buscando-as com finalidades práticas, como no tratamento alternativo de enfermidades (NEGRÃO, 2009).

1.8.2. Sociabilidade e bricolagem *peregrina* na Amazônia urbana: A Nova Era em Belém nos estudos de Daniela Cordovil.

Podemos considerar, em certa medida, que o tema do individualismo religioso na Amazônia, é de certa forma, relativamente novo e muito pouco explorado, levando-se em consideração a importância deste tipo de religiosidade para a compreensão das dinâmicas de transformação do campo religioso amazônico em suas configurações atuais. O estudo do individualismo religioso neste trabalho, parte da premissa de que as crenças e práticas religiosas informadas pelo individualismo se reproduzem com muito mais força e velocidade nos grandes centros urbanos da região. Esta religiosidade urbana contrasta com uma religiosidade católica popular, calcada em um sincretismo tradicional (MAUÉS, 2005) das populações das pequenas comunidades interioranas da região. Por outro lado, baseado em um estudo mais recente, diverge também de novas formas híbridas de religiosidade desenvolvidas em meio a populações tradicionais, indígenas e ribeirinhas, combinando crenças e práticas típicas do pentecostalismo com o xamanismo ou pajelança cabocla (MORAES; RODRIGUES, 2018).

É claro que, diante dos argumentos expostos, não está a se defender aqui o declínio da religião e da religiosidade tradicional, das igrejas e templos evangélicos e católicos, dos centros espíritas e dos espaços de práticas afro-religiosas, nos grandes centros urbanos amazônicos. No entanto, procura-se apontar para o avanço de formas alternativas de religiosidade, que atendem mais pelo nome genérico de *espiritualismos* e que tem nos espaços urbanos o ambiente propício para o seu desenvolvimento. São formas religiosas orientadas por uma filosofia imanentista e holística, de auto aperfeiçoamento individual e, por isso

mesmo, constitui-se como um dos principais centros difusores de uma cultura religiosa de caráter individualista na contemporaneidade. O conjunto destas formas contemporâneas de expressão do sagrado são designadas por estudiosos do tema como religiões da *Nova Era*, *neoesoterismo* ou *nebulosa místico-esotérica*. Na Amazônia os estudos sobre essa área são escassos e recentes, destacando-se o trabalho de Daniela Cordovil (2014; 2015) ao identificar o crescimento da religiosidade da *Nova Era* na área metropolitana de Belém, capital do Estado do Pará, ressaltando uma característica peculiar de sua manifestação na cidade: a incorporação de elementos identitários da tradicional cultura religiosa amazônica em suas práticas e crenças que, por processos de bricolagem criam novas cosmologias surgidas a partir da fusão de elementos culturais locais com a base cultural mais universalista típica destas religiões.

Ampliar o foco das discussões sobre o fenômeno do subjetivismo religioso moderno na Amazônia, buscando identificar sua dinâmica e peculiaridades na região é o objetivo central desta parte. Portanto, tal objetivo deve ter inicialmente como suporte, as poucas pesquisas até então, realizadas sob tal tema. A referência ao trabalho de Daniela Cordovil sobre as religiões da *Nova Era* em Belém (2015) é praticamente obrigatória.

Inicialmente Cordovil (2015), em seu texto, aponta as principais características deste segmento religioso, dando ênfase ao individualismo, ao forte trânsito religioso de seus adeptos e o consequente baixo grau de institucionalização dos mesmos. São aspectos vistos por este trabalho como estruturais deste modelo de religiosidade, não limitados apenas ao objeto de estudo da autora, mas a outras formas de religiosidade mais tradicionais ou mesmo em grupos que declaram não ter religião, já apontados em capítulo anterior como vértices difusores da individualização religiosa no Brasil.

Uma característica particular destacada por Cordovil, sobre a forma como se manifesta esta religiosidade na cidade de Belém é a bricolagem ou hibridismo desta nova espiritualidade com crenças e práticas tradicionais do imaginário religioso amazônico. Temos então, desde sua fusão com crenças da pajelança cabocla praticada no interior do Estado do Pará identificadas “nas práticas de mulheres xamãs no município de Colares, na Zona do Salgado, e em Soure, na ilha do Marajó” (Cordovil, 2015, p. 131), ou pela incorporação de entidades típicas do folclore amazônico como o culto à *Matinta Pereira* ou de divindades do panteão afro-brasileiro e indígena pela Wicca (Religião típica da *Nova Era* classificada como neopagã) (CORDOVIL, 2015). No entanto, segundo Cordovil, esta bricolagem com elementos simbólico-ritualísticos locais, exercem efeitos apenas secundários sobre o corpo de

crenças que informam a religiosidade dos adeptos do *neoesoterismo*. Estes buscam manter os referenciais culturais próprios da filosofia ou religião que praticam, geralmente oriundas de tradições culturais, europeias, orientais e ameríndias, como forma de afirmação de sua identidade religiosa, diferenciada ou alternativa à religiosidade local (CORDOVIL, 2015).

Porém, é este forte traço sincrético e vocação para a bricolagem, presente nas religiões da *Nova Era*, o elemento facilitador do intenso trânsito encontrado por Cordovil (2015) nas práticas dos adeptos ao *neoesoterismo*, circulando tanto pela heterodoxa gama de movimentos e religiões que fazem parte deste complexo religioso¹⁰ (talvez melhor identificado como *espiritualista*), como por outras vertentes mais tradicionais do campo religioso nacional. Este trânsito, exemplificado por Cordovil entre adeptos da Wicca, frequentadores dos espaços (terreiros) de religiões de matriz africana ou estimulado pela mentalidade generalizada de praticantes da religiosidade *Nova Era*, é realizado de forma fluida, sem barreiras ou impedimentos. Suas práticas e crenças espiritualistas e suas ligações com as tradições católicas hegemônicas em Belém, como participar do Círio de Nossa Senhora, tradicional festa católica paraense, denota o caráter ecumênico e tolerante deste gênero de religiosidade. O traço individualista e subjetivista generalizado é o de reproduzirem sua religiosidade “enquanto buscadores, que transitam por espaços, grupos e sistemas de conhecimento” (Cordovil, 2017, p. 139). E o trânsito intenso, comum a praticantes desse gênero de religiosidade/espiritualidade só poderia resultar em um subcampo simbólico caracterizado pela fluidez e hibridismo de seus conteúdos, do qual seus adeptos se servem para compor, de forma personalista, seu próprio rol de crenças e conhecimentos, amalgamas ou colagens entre sistemas abertos e dinâmicos de (rituais, cosmogonias, cosmologias, técnicas, etc.) (CORDOVIL, 2015). A religiosidade *Nova Era*, portanto, poderia ser classificada, talvez, como a mais propensa, entre todos os sistemas de crenças na modernidade, à produção massificada de padrões diversificados de bricolagem religiosa socialmente condicionadas.

Porém, é justamente a análise dos aspectos sociológicos dos referidos padrões de bricolagem praticado pelos adeptos da religiosidade *Nova Era* em Belém que, segundo as perspectivas teóricas norteadoras deste trabalho é, de certa maneira, negligenciado ou, ao menos, omitido no estudo da autora em questão. É preciso notar, ao identificar nos dados levantados pela própria autora, a posição socioeconômica, de nível intermediário ou alto dos

¹⁰ Magnani (2011) em pesquisa realizada sobre o avanço da religiosidade de *Nova Era* na cidade de São Paulo, chama este agregado de filosofias e práticas conhecidas como esotéricas, de “circuito neo-esotérico”, constituído por espaços bem localizados na cidade, comercializando, de forma regular, produtos e serviços a pessoas de escolaridade e renda elevada, e adeptos e praticantes de filosofias e estilos de vida associados a temas de religiões orientais, ecológicos, de valorização do feminino, etc.

que praticam a religiosidade *Nova Era*, no campo de estudo em questão, ou seja, a cidade de Belém, pois apesar da pesquisadora mencionar a origem social diversificada destes grupos religiosos podemos inferir em seu texto, o perfil socioeconômico de seus membros. Primeiro, pelos espaços frequentados pelos mesmos, não só localizados, em sua maioria, em áreas nobres da cidade – o que dificulta, por si só, a frequência e o conhecimento de tais espaços, de indivíduos moradores em áreas periféricas – mas também, como fornecedores de produtos e serviços dificilmente acessíveis a pessoas de baixa renda.¹¹ É neste sentido, que busco chamar a atenção para a necessidade de pesquisas sobre o acesso ou a falta dele, das populações de baixa renda aos serviços ou técnicas de caráter terapêutico, como as práticas de *ioga*, bastante popular entre os estratos médios da população, ou ao tipo de prática alimentar mais saudável, chamada de vegana ou vegetariana, consumida em restaurantes especializados localizados nos bairros centrais e de população residente com maior poder aquisitivo. A conexão entre a dimensão espacial e a média situação econômica dos *neoesotéricos* é também revelada na frequência de viagens que estes realizam para outras cidades e estados para participar de encontros regionais ou nacionais das muitas religiões de *Nova Era*, onde se realizam práticas de formação doutrinal e trocas de conhecimento entre seus membros (CORDOVIL, 2015). Mas, mais do que o poder aquisitivo, a situação social relativamente privilegiada dos praticantes *neoesotéricos* se revela na alta escolaridade ou no nível cultural elevado da maioria deles, pois, como observa Cordovil “O conhecimento ritualístico e religioso dos adeptos das *Religiões de Nova Era* é construído com base em literatura acadêmica, produzida por especialistas, geralmente dos campos da Antropologia, História e Arqueologia” (2015, 138). Desta forma, para se apropriar, e com isso cultivar sua fé por meio da busca incessante de conhecimentos sobre a corrente, filosofia ou religião *neoesotérica* que professa (muitas das vezes mais de uma) geralmente provindos das mais diferentes tradições culturais e períodos da história das mais diversas sociedades e culturas, o praticante *neoesotérico* deve possuir um *habitus* cultural típico das camadas médias, ou pelo menos, parcelas delas. Este *habitus*, diz respeito a disposições socialmente interiorizadas, de cultivo ao letramento e procura de novos conhecimentos de ordem científica e filosófica, construído a partir do tradicional monopólio que os estratos médios exercem sobre o capital cultural nas sociedades capitalistas modernas (BOURDIEU, 2015).

¹¹ Restaurantes veganos, localizados, em sua maior parte, nas áreas centrais da cidade de Belém, oferecem um cardápio diversificado de pratos e produtos lactovegetarianos de preços pouco acessíveis a uma parcela da população, cuja situação socioeconômica a impede de aderir a uma cultura alimentar pregada pelos costumeiros praticantes de filosofias espiritualistas centradas em estilos de vida marcados pela busca por uma vida mais saudável e orientada por práticas naturalistas.

Esta ênfase na posição sócio estrutural de membros circulantes pelo universo de crenças e práticas da *Nova Era* se justifica, pois se insere na perspectiva teórica aqui defendida, ou seja, de que o acesso ou não à determinados meios (econômico-sociais) e a determinado quantum de capital cultural determinam diferentes aptidões ou habilidades para a bricolagem religiosa. Em outras palavras, o processo sociocultural que diz respeito a maior ou menor capacidade ou liberdade de indivíduos e grupos em compor seu próprio rol de crenças é condicionado por fatores socio estruturais como classe, ambiente sociocultural e geração (HERVIEU-LÉGER, 2015). É desta forma que entendemos o *circuito neoesotérico* em Belém, assim como em outras regiões metropolitanas brasileiras, como um espaço privilegiado das camadas médias e altas. Estes estratos urbanos em sua maioria estariam munidas de uma maior gama de recursos culturais instrumentalizados para o consumo de um amplo leque de bens simbólicos, cujo nível de intelectualização, metaforização e ligações com o conhecimento acadêmico-científico é bastante elevado. Tais bens exigem daqueles que os consomem não só um determinado volume de capital cultural incorporado, mas também uma aptidão desenvolvida para elaborar processos de hibridismos simbólicos ou bricolagens entre diferentes sistema-mundos. Habilidade cognitiva comumente encontrada entre praticantes da espiritualidade *neoesotérica*. De forma inversa, a tendência à literalidade e a tradicionalização das crenças seriam características de camadas sociais mais desprovidas de recursos culturais e econômicos.

Mas, por outro lado, segundo Cordovil, não se pode negar que “Os adeptos das novas religiões valorizam a tradição e autenticidade” (2015, p. 138). No entanto, estas mesmas tradições buscam recorrentemente atualizar seus códigos “por meio de avanços de disciplinas científicas” (2015, p.138), confirmando a elevada tendência deste tipo de religiosidade para a bricolagem ou hibridismos entre diferentes sistemas de conhecimento, sejam eles de natureza metafísico-religiosos ou não.

Este apego à tradição que muitos *neoesotéricos* manifestam ao buscar identificar-se com determinada corrente ou religião do *universo Nova Era* é uma das características típicas da sociabilidade praticada por este tipo de religioso-espiritualista. É um tipo de sociabilidade fundada na comunhão de interesses, constituindo “pequenas comunidades fundadas nas afinidades sociais, culturais e espirituais de seus membros” (Hervieu-Léger, 2015, p. 51). São tipos de *comunidades emocionais*, ou seja, formadas pelo compartilhamento de experiências afetivas similares, produzindo um sentimento coletivo de pertencimento, que se assemelha àqueles produzidos no interior de tribos urbanas, ou seja, são criados “vínculos de pertença

[produzidos] através da convivência em pequenos grupos” (Cordovil, 2015, p. 139). No entanto, estes vínculos identitários diferem daqueles forjados em *comunidades naturais*, ou seja, aqueles forjados no campo familiar, na comunidade da vizinhança ou em uma comunidade fundada por laços confessionais tradicionais, pois são menos sólidos, mais fluidos e duram enquanto o interesse individual pelo grupo e seu corpo de conhecimentos simbólicos e ritualísticos subsiste. Portanto, apesar da forte emotividade que alimenta e reforça os vínculos identitários entre os membros dos muitos grupos *neoesotéricos*, este sentimento tribalista que anima estas pequenas comunidades, não anula o componente individualista, que está na base da origem de suas filiações ou integração a elas. Pois além da característica fluida e relativamente transitória típica daqueles que circulam por este subcampo religioso, a gênese do ingresso a este tipo de religiosidade – e isto é o mais importante – se processa, de maneira quase unânime, através do interesse voluntário e pessoal dos indivíduos, que prevalece, ao que parece, como um *habitus religioso* imperante neste subcampo. Este *habitus* está na base de trajetórias permeadas por filiações, desfiliações ou mesmo o retorno a uma antiga fé, evidenciando por meio deste comportamento, a qualidade típica de buscadores ou *peregrinos espirituais* dos que circulam pelos espaços deste *circuito neoesotérico* (MAGNANI, 2011) e suas formas de compartilhamento de experiências e conhecimentos deste universo religioso, que se expande em ritmo veloz pelos grandes centros urbanos do país.

A progressiva extensão da capilaridade religiosa das religiões de *Nova Era* pelas regiões metropolitanas brasileiras (MAGNANI; NOVAES, 2011), evidenciada não apenas no plano espacial, mas, também, na dimensão geracional¹², atestam a urgência de novos estudos socioantropológicos voltados ao dimensionamento do impacto deste tipo de religiosidade/espiritualidade sobre as religiões tradicionais no ambiente amazônico, especialmente em seu contexto sociorreligioso urbano.

Apesar da constatação de Cordovil (2015) explanada ao final de seu texto sobre a manifestação de um perfil coletivo entre praticantes das religiões de *Nova Era*, seu estudo sobre tal religiosidade em uma cidade importante da Amazônia, por sua extensão, economia e densidade populacional, traz a abertura para um novo campo de investigações dos estudos sobre o subjetivismo/individualismo religioso na Amazônia. Aprofundar e ampliar a discussão e problematização do avanço de práticas e visões de mundo religiosas individualistas, como

¹² Temos um fenômeno de alcance intergeracional, como aponta Cordovil ao afirmar que em Belém as religiões *neoesotéricas* “Atualmente não estão restritas a uma geração mais velha, atraindo pessoas de todas as faixas etárias” (2015, p. 141).

um traço inegável da modernidade religiosa, talvez seja um empreendimento de grande alcance analítico a ser implementado por pesquisadores preocupados com os rumos e desenvolvimentos futuros da religiosidade na Amazônia.

2. A figura do *peregrino* e o campo religioso brasileiro

As teorias sociológicas sobre a modernidade religiosa desenvolveram, nas últimas décadas do século XX, novas perspectivas sobre a paradoxal ligação entre os processos crescentes de secularização das sociedades modernas e da emergência de novas expressões do fenômeno religioso, tanto em sua dimensão simbólica, com o aparecimento de novas formas de crer, quanto no plano institucional, com o desenvolvimento de novas maneiras de pertencer.

As teorias que advogam o recrudescimento do fenômeno religioso na modernidade são críticas de uma visão restritiva ou reducionista dos processos de secularização, centrada na ideia do enfraquecimento e declínio inexorável da religião na cultura moderna.

Entre as perspectivas teóricas de abordagem mais original, voltadas para os estudos sobre os processos seculares modernos e as novas formas de expressões religiosas que contraditoriamente estes engendram e propagam, temos o conjunto de teorias e categorias de análise de Hervieu-Léger (1999; 2015).

Para esta autora, o panorama religioso do fim de milênio e início do século XXI é marcado por um amplo processo de recomposição, no plano simbólico, do imaginário religioso, que passa a ser construído e sistematizado pelo próprio sujeito, ator central e independente de uma nova e cada vez mais difundida forma de crença, ou seja, a de um “crer individualista”. Por outro lado, temos o cenário de crise das instituições religiosas tradicionais na modernidade, diretamente relacionada ao advento e ampla disseminação deste individualismo religioso contemporâneo, ou seja, crise marcada pela perda progressiva de legitimidade na transmissão de uma *memória religiosa autorizada*, isto é, do conjunto das tradições simbólicas e práticas da religião instituída.

A *desregulamentação* do religioso e a crescente individualização nos processos de construção dos sistemas de sentidos religiosos são fenômenos contemporâneos interconectados atuando na paisagem religiosa moderna que, segundo Hervieu-Léger, faz surgir a figura emblemática, símbolo e produtor da religiosidade moderna, caracterizada pela fluidez, acentuada mobilidade e forte recomposição de crenças por elaborações sincréticas insólitas: a *figura do peregrino*.

A imagem do *peregrino* parte da metáfora de um viajante em uma jornada orientada por trajetórias que os próprios indivíduos tecem, movidos pela necessidade de *recompor* suas visões de mundo religiosas ou seus universos particulares de sentidos. Estes *peregrinos* são orientados por valores espirituais diante de uma modernidade cada vez mais marcada pela ambiguidade, confusão, incertezas e opacidades geradas pelo conflito dos diversos sistemas religiosos concorrentes e a ampliação da gama de ofertas destes sistemas em um *mercado* de bens simbólicos crescentemente plural e diversificado.

Em vista da ampla oferta de recursos simbólicos que a paisagem religiosa moderna descortina ao *peregrino* este, em sua dimensão subjetiva e simbólica, elabora sua identidade de forma livre de imposições dogmáticas dos sistemas tradicionais, recompondo seu imaginário por processos de mescla ou hibridizações. Este processo simbólico, designado e conceituado por *bricolagem de crenças* por Hervieu-Léger (2015;1993) é um dos fundamentos da religiosidade peregrina.

Por sua vez, em sua dimensão objetiva, esta religiosidade se expressa na forma de uma sociabilidade religiosa – *sociabilidade peregrina* – que, como sua expressão metafórica já indica, se reproduz pelo emblema do movimento, isto é, da mobilidade ou do trânsito por diferentes modelos de confessionalidade. Sociabilidade que se reproduz de maneira instável, temporária, momentânea ou passageira em um movimento próprio de identidades mutantes (indivíduos movidos por uma subjetividade caracterizada por processos de identificação religiosa flexível) e por consequência desta subjetividade, indivíduos de práticas desterritorializadas e por isso, não reguladas institucionalmente. A sociabilidade do *peregrino* é, portanto, oposta a figura do praticante tradicional, de crenças e práticas cristalizadas expressas em uma confissão religiosa bem definida tanto em sua dimensão simbólica como espacial.

Por fim, este capítulo, em sua quase totalidade, é dedicado - a parte suas explicações iniciais, e percebidas como necessárias, de ordem teórico-conceitual -, ao exercício de aplicação, ou melhor dizendo, de adequação do modelo conceitual de Hervieu-Léger, especialmente concentrado em sua *figura do peregrino* como um dos símbolos de uma modernidade religiosa em franca expansão, ao campo religioso brasileiro moderno.

2.1 A bricolagem peregrina

Antes de entrarmos na discussão, tomando os estudos de especialistas nacionais como referência, sobre as formas de manifestação desta *religiosidade peregrina* no multifacetado campo religioso brasileiro, é importante, segundo os parâmetros metodológicos deste

trabalho, fazer breves observações sobre o conceito de *bricolage peregrina* e seus desdobramentos como ferramenta analítica aplicável aos estudos de ordem sociológica sobre as formas modernas de expressão do individualismo religioso.

A palavra *bricoleur* de origem francesa possui um significado moderno, de um trabalho de composição de diferentes elementos para produzir algo novo em uma operação mental não orientada por qualquer planejamento prévio. Ela se constitui como uma experiência subjetiva moldada pelo imbricamento de conhecimentos, ferramentas e meios à disposição, ou seja, por meio de uma bricolagem intelectual, o indivíduo elabora estruturas de pensamento de acordo com as ferramentas à sua disposição (LEVI-STRAUSS, 1970).

As operações de bricolagem religiosa na modernidade, para Hervieu-Léger (2015) se manifesta por um fenômeno de proliferação, pulverização e pluralismo incontrollado e irrefreável de crenças ou formas de crer livremente elaboradas pelos indivíduos que fragilizam as estruturas de transmissão do pensamento religioso tradicional e sistematizado das igrejas e instituições religiosas. E, ao contrário do que uma perspectiva secularista estreita possa nos dizer, nem indiferença, muito menos o declínio de crenças de caráter religioso estão longe de compor o quadro que caracteriza o horizonte cultural das sociedades modernas.

Da sistematização e imposição doutrinal das grandes religiões, se consolida uma passagem para uma nova forma do *ser* e do *fazer* religioso comandado pela individualidade mais livre para compor o rol das crenças que mais respondem à sua experiência imediata vividas em trajetórias particulares ou percursos sem barreiras doutrinárias, institucionais ou territoriais. Percursos marcados cada vez mais pela interioridade dos processos de escolha, por um *mercado* cada vez mais diversificado de complexos simbólicos de onde o indivíduo retira sua *matéria prima simbólica* para realizar suas operações de bricolagens de crenças, “triadas, remanejadas e, geralmente, livremente combinadas a temas emprestados de outras religiões ou de correntes de pensamento de caráter místico ou esotérico” (Hervieu-Léger, 2015, p. 43).

A extensão, flexibilidade e poder de diluição de fronteiras simbólicas das operações de bricolagem devem ser percebidas e analisadas como o foco da origem dos processos modernos e bastante disseminados na Europa, de combinação de crenças cristãs com temas religiosos típicos do Oriente, como o tema da *reencarnação*, com força suficiente para fazer desaparecer a linha divisória entre cristãos e não cristãos, ou mesmo entre os que dizem professar alguma crença e os que se declaram não ter religião. A difusão massiva e a popularização da crença na reencarnação no continente europeu a partir da última década do

século XX é um dos fenômenos representativos do avanço desta religiosidade difusa e personalizada. Sua difusão tende a potencializar as possibilidades de combinação desta crença - antes restrita a uma pequena camada social mais intelectualizada, e hoje presente no horizonte de crenças de um maior número de pessoas e grupos sociais de estratos e ambientes sociais diferentes – com outros universos simbólicos (HERVIEU-LÉGER, 2015).

Para além do aspecto estritamente simbólico e pessoal, as operações de bricolagem são condicionadas e diferenciadas por fatores estruturais, socioeconômicos e culturais geradores de “aptidões para a bricolagem socialmente diferenciadas” (Hervieu-Légger, 2015, p. 47). Variáveis como classe, geração e ambiente social interferem de diferentes maneiras e de forma conjunta no acesso a meios e recursos culturais necessários a composições de sistemas pessoais de crenças, formatando capacidades socialmente diferenciadas ou disposições socialmente elaboradas para diferentes tipos de bricolagem.

Dois movimentos no panorama simbólico da modernidade religiosa exprimem, de maneira categórica, a influência de fatores estruturais como a classe, na produção de diferentes operações simbólicas em sentidos diametralmente opostos, efetuadas sobre crenças religiosas tradicionais. Por um lado, um uso crescente e institucionalizado de metáforas na interpretação destas crenças por especialistas da Igreja a fim de combater o ceticismo de populações cada vez mais secularizadas, como a europeia que, no entanto, alcançam somente indivíduos pertencentes a camadas privilegiadas em recursos econômicos e culturais. Por outro lado, um movimento contrário, de *literalização* ou *dessimbologização* de crenças tradicionais é uma tendência crescente entre indivíduos oriundos de camadas sociais que se reproduzem em ambientes caracterizados pela escassa circulação de bens econômicos e culturais. (HERVIEU-LÉGER, 2015).

Estes processos contrários de metaforização e literalidade das crenças derivam de operações subjetivas socialmente condicionadas, que dialogam diretamente com a realidade secular produzindo, no âmbito das classes em situação de maior vulnerabilidade socioeconômica, o recrudescimento de crenças tradicionais exemplificadas pelo *retorno do diabo* ao imaginário popular contemporâneo. O diabo, no horizonte de crenças de indivíduos premidos pela falta de expectativa em um futuro menos sombrio, reaparece - bem longe de sua expressão metafórica, cultivada pela igreja – em toda a sua concretude.

Esta literalidade da ação do diabo em suas vidas produz várias ligações ou bricolagens entre o conjunto de crenças, mitos e processos seculares e a força e disseminação de crenças religiosas tradicionais e modernas nas sociedades atuais. Em sua dimensão econômico-social,

substitui as mazelas produzidas pela desigualdade econômica como principal culpada por sua condição precária e os exime de qualquer responsabilidade pessoal por atos de infração em um mundo que os nega o essencial. Em sua conexão como os mitos seculares modernos da racionalidade e da ciência, o acionamento de *técnicas* de expulsão do diabo (exorcismos) é o exemplo de uma “afinidade paradoxal das crenças flutuantes de caráter mágico” (Hervieu-Léger, 2015, p. 49), com a crença mítica na racionalidade do poder da técnica na contemporaneidade. Por fim, mas não esgotando as possibilidades de imbricação do religioso e do secular, no plano cultural ou, de forma mais restrita, das diferenças interculturais, a *volta do diabo* está nas diversas práticas contemporâneas de demonização do outro, nos racismos e nos movimentos xenófobos modernos.

Por outro lado, a aptidão socialmente condicionada para bricolagens de indivíduos da chamada *nebulosa místico-esotérica*¹³ prima por uma combinação extensa e diversificada de crenças, em uma mescla de esoterismos e tradições orientais e cristãs, emolduradas por referenciais científicos na busca de credibilidade e legitimidade exigida pelo intelectualismo e sofisticação simbólica típico dos praticantes desta religiosidade, diferindo da concretude lógica dos crentes das classes populares. Desta forma, as disparidades socioeconômicas e culturais, estabeleceriam polos opostos de aptidões socialmente engendradas para a bricolagem. Aptidões socialmente estruturadas em um continuum que iria desde um sistema individualizado de crenças, ainda pautado por estruturas simbólicas pré-modernas, ao polo caracterizado por cosmologias derivadas de processos combinatórios singulares que mesclam conhecimentos místico-religiosos das mais diversas origens, (europeia, asiática, ameríndia) com a secular credibilidade de um discurso científico auto atribuído. (HÉRVIEU-LÉGER, 2015).

A tendência à disseminação destas modalidades de crenças *desreguladas*, livres da influência ou autoridade das memórias religiosas autorizadas é um fenômeno que se estende a todo o Ocidente moderno. Segundo Léger “não há nação no Ocidente que esteja isenta dos efeitos da contradição crescente entre afirmação do direito individual à subjetividade e os sistemas tradicionais de regulamentação da crença religiosa” (1999, p. 51).

No entanto, as peculiaridades econômicas, sociais e culturais estruturais entre nações europeias desenvolvidas como a França¹⁴ e o Brasil são significativas e devem moldar formas socioculturais ou modelos típicos de sistemas individualizados de bricolagens, de hibridismos

¹³ Guerriero (2003), observa a manutenção por estudiosos do tema, das nomenclaturas utilizadas pelos próprios praticantes desta religiosidade, como “misticismo”, “alternativo” ou “esoterismo”.

¹⁴ Nacionalidade da autora dos conceitos e categorias em questão fundamentais ao escopo teórico deste trabalho.

e sincretismos específicos à formação e dinâmica histórico-cultural de seus respectivos campos religiosos. Desta forma, na próxima seção deste capítulo, vamos discutir a aplicação do conceito de bricolagem e sociabilidade religiosa *peregrina*, na moderna paisagem religiosa brasileira auxiliado por dados, categorias e informações dos censos demográficos, dos institutos de pesquisa especializados e de autores nacionais dedicados ao estudo da religião e da religiosidade brasileira na contemporaneidade.

Nesse sentido, diversas questões podem ser levantadas, sobre quais bases socioculturais se expressa a subjetividade e sociabilidade *peregrina* no Brasil e suas singularidades culturais, levando-se em consideração as ricas peculiaridades da religiosidade brasileira.

2.2. A bricolagem *peregrina* no Brasil

O universo religioso brasileiro moderno, em contraste com sociedades altamente secularizadas como as europeias (CASANOVA, 1994) se mostra uma realidade configurada tanto pelos efeitos da secularização sobre a composição da população religiosa brasileira¹⁵, quanto pela dinâmica do processo de pluralização religiosa brasileira contemporânea. Dinâmica que expressa - em uma ampliação ou multiplicação considerável inédita das opções religiosas -, a tradicional pujança da religião brasileira, negando seu declínio nos dias correntes. No entanto, o crescimento desta diversidade, mais que em seu aspecto quantitativo, não escapa às transformações socioculturais presente em muitas sociedades ocidentais. Esta diversidade, hoje, é atravessada por fenômenos de caráter estrutural. Temos, por um lado, a *desinstitucionalização* da religião, ou seja, o enfraquecimento de instituições tradicionais como a Igreja Católica na formação e condução da religiosidade do brasileiro e, concomitante a isso, a abertura de espaços para novas formas, mas difusas, nômades, personalizadas e desengajadas institucionalmente, de sociabilidades religiosas (TEIXEIRA; MENEZES, 2014).

O desenvolvimento e diversificação desta sociabilidade religiosa no Brasil, aqui denominada de *peregrina* tem, como já discutido acima, seus fundamentos na prática móvel, nômade e desterritorializada e – objeto de análise desta seção – em sistemas de crenças tecidos pelos próprios indivíduos, essencialmente comandados por elaborações sincréticas. Para usar os termos conceituais mais condizentes com a estrutura teórica deste trabalho, temos bricolagens de crenças, orientadas por uma lógica particular de empréstimos, reutilizações, “reciclagens simbólicas” subjetivadas, promovendo a “passagem de uma

¹⁵ Como é demonstrado pelo crescimento dos *sem religião* como terceira força “religiosa” no país (Censo 2010).

““religião instituída”” a uma ““religião recomposta”” (Hervieu-Légger, 2015, p. 44) em suma, uma “religião” do indivíduo.

Neste ponto, podemos levantar questionamentos para que possamos construir respostas, de caráter hipotético, com o objetivo de definir melhor as operações de bricolagem e o rico manancial simbólico que alimenta a religiosidade do *peregrino brasileiro*.

Assim, é importante explicar, descrever e delinear: 1) Quem é o *peregrino brasileiro*? De quais matrizes simbólicas, tradicionais e/ou modernas se serve para compor seus universos pessoais de crenças? 2) Em um país com abissais distâncias econômicas e sociais, fatores sócio estruturais como a classe, produzem acessos diferenciados a um mercado de bens simbólicos, determinando assim, capacidades ou aptidões socialmente diferenciadas para a bricolagem? 3) O crescimento dos grupos de indivíduos que se autodeclaram sem religião atestado pelos últimos censos (2000; 2010) podem ser identificados como tal, atestando o avanço do processo de secularização brasileiro ou são “religiosos sem religião” (NOVAES, 2001), indivíduos símbolos e artífices emblemáticos de formas contemporâneas do crer religioso? 4) Fatores geracionais identificam grupos mais propensos à bricolagem, como os jovens?

É indiscutível que o catolicismo, especialmente em sua manifestação popular e para além de seu peso numérico – mesmo em declínio devido à concorrência (não só, mas principalmente) de uma cultura evangélica expansionista -, ainda possa ser considerado uma das fontes primárias, senão a matriz primordial, de nossa larga tradição sincrética. Tradição esta, produtora de barreiras incontornáveis enfrentadas por pesquisas quantitativas que, se valendo única e exclusivamente de metodologias estatísticas para identificar, pela simples autodeclaração, a religião do indivíduo, invisibilizam a realidade das identidades religiosas forjadas no bojo de uma “cultura católico-brasileira [...] inclusiva, sincrética e pouco afeita das fronteiras fixas” (Novaes, 2002, *Jornal do Brasil*, 09/05/2002). Esta tradicional *cultura católico-brasileira* funciona como eixo religioso cultural de diversas modalidades de crenças *bricoladas*, ou seja, segundo Camurça (2014, p. 45) são modos de crença regidos pela rubrica católica revelando “a permanência de estrutura simbólica tradicional pré-moderna”.

Indivíduos que se servem destas estruturas realizam processos de justaposição de crenças retiradas de matrizes religiosas tradicionais distintas (que vão do extenso conjunto de mitos e ritos das religiões afro-brasileiras e mediúnicas ao universo dos santos milagreiros do catolicismo popular), ou seja, com raízes históricas fincadas no fértil terreno constituído de entrelaçamentos culturais, seja por aculturação, acomodação ou conflito entre estas tradições.

É um tipo de bricolagem tradicional, formada por fragmentos de heranças religiosas ancestrais, que atestam a sua continuidade e persistência, mesmo diante da crescente oferta de novos sentidos religiosos. Os efeitos desta *bricolagem orientada por sentidos pré-modernos* comandados por um background mítico e ético cristão, afetam sobremaneira os esforços de compreensão de nosso campo religioso. Campo este que esconde, no emaranhado dos múltiplos significados dos fenômenos religiosos derivados de sua habitual pluralidade, os duplos e múltiplos pertencimentos, as fidelidades “frouxas” e transitórias de indivíduos incapazes de fixar subjetivamente seus sentidos religiosos do mundo em um único credo.

Esta característica intensamente polissêmica do campo religioso brasileiro é a origem de distorções sobre o “real” tamanho das religiões tradicionais no Brasil, produzindo inchaços (catolicismo) ou declínios (Umbanda e Candomblé) suspeitamente falsos e artificiais, levando especialistas como Pierre Sanchis (1992, p. 33) a declarar sobre o catolicismo que “há religiões demais nesta religião”. Camurça, por sua vez, ilustra a profundidade e complexidade deste problema ao descrever as dificuldades enfrentadas por um entrevistador do Censo: “que teve de resignar-se em registrar como católica a religião de uma entrevistada que na sua residência se declara como tal, diante de sua pergunta, mesmo tendo diante dele um panteão onde se via imagens e estátuas de entidades da umbanda e candomblé” (2014, p. 46).

Para além de seus vínculos e combinações com crenças de religiões tradicionais do campo religioso brasileiro, esta religiosidade de raiz católica produz intercâmbios culturais cada vez mais frequentes com religiosidades modernas, como as que se manifestam nos discursos de alto-declarados católicos mais próximos, no entanto, da espiritualidade e de cosmovisões associadas ao universo das religiões da *Nova Era* (MARIZ, 2014).

A literatura esotérica, permeada por narrativas de uma busca íntima da própria espiritualidade, exemplificadas nos livros de Paulo Coelho¹⁶, consumidas como *best-sellers* por católicos movidos por uma subjetividade mais calcada em uma moderna religiosidade centrada na autonomia de leigos e em sua crescente necessidade de encontrar sua *verdade* pessoal, é exemplo de um novo tipo de *catolicismo*, mais moderno, secular e místico. Apesar de concentrado em uma pequena parcela da população¹⁷, este *catolicismo mais místico*, demonstra o número crescente e diversificado de *peregrinos católicos* que “se sentem

¹⁶ Escritor brasileiro com obras publicadas em torno de 73 idiomas. Católico não praticante, em 1986 fez sua viagem de peregrinação pelo Caminho de Santiago, cuja experiência é relatada em seu livro *Diário de um Mago* (1987).

¹⁷ Geralmente são indivíduos de renda média alta. A questão da situação de classe associada a capacidade ou a aptidão de produção socialmente condicionada para a bricolagem será tratada neste mesmo capítulo.

reconectados com a velha tradicional matriz católica, mediada agora por novas aproximações e semelhanças” (Carneiro, 20003, p. 300).

Esta tradição católica funcionando como uma das fontes primárias dos sistemas de bricolagens da maioria dos religiosos brasileiros é atestada por sua diversidade, gerada por sua convergência ou aproximações com outras estruturas de crenças, *pré-modernas* e *modernas*. Ou seja, por um lado, convergências com tradições que fazem parte da formação da cultura religiosa brasileira (religiões *mediúnicas*) e, por outro lado, com os novos sistemas de crenças e sua ampla diversidade oriundos do universo *Nova Era*, atestando sua capacidade mutante e adaptativa em resposta às transformações de um campo religioso influenciado por uma crescente tendência individualista e desinstitucionalizada dos modos de crer no Brasil (MARIZ, 2014).

Neste ponto, a título de hipótese preliminar, e para compor, de início, um conjunto de categorias a serem instrumentalizadas para o estudo dos sistemas de crenças e práticas *peregrinas*, seria possível identificar a existência de uma *religiosidade católica peregrina*, isto é, a figura de um ator ou personalidade religiosa autorreferida por uma identidade católica. Este tipo de católico seria um produtor de sistemas de crenças particulares com elevada plasticidade simbólica, devido a sua larga possibilidade de combinações (bricolagens) contidos em seu modo de ser católico no Brasil. O ator em questão seria o *peregrino católico*, figura religiosa mutante refletindo a já referida diversidade cultural do catolicismo brasileiro (SANCHIS, 1992; MARIZ, 2014).

Uma outra possível matriz para a produção dos sistemas de bricolagens individuais e talvez o modelo paradigmático típico da religiosidade, objeto-central deste trabalho, reproduzida em um contexto moderno de desregulação/desterritorialização religiosa, em outras palavras, não mais vinculados à tradição da memória religiosa instituída, é o universo de crenças espirituais e religiosas da *Nova Era*.

São movimentos, comunidades e filosofias orientadas para o desenvolvimento de uma *religião do self*, ou seja, centradas no indivíduo e em sua experiência pessoal, fornecedoras de noções de imanência, mas do que de transcendência, funcionando como vetores exemplares de um individualismo religioso como fundamento de uma modernidade religiosa secularizada.

Sendo uma cultura religiosa de tendência pluralista e ecumênica, forma uma trama (*nebulosa*) de tradições e filosofias de origens histórico-culturais diversas: de *orientalismos*; isto é, adaptações ou reapropriações de grandes tradições orientais, denominadas por Campbell (1997) de *ocidentalizações* de crenças, valores e práticas do hinduísmo e do

budismo (Hare Krishna); de tradições e cosmologias indígenas (xamanismo); de vertentes ocultistas e esotéricas europeias (Wicca, Rosa-Cruz, Eubiose, Antroposofia, etc.); de movimentos religiosos ligados ao consumo de substâncias psicoativas (Santo-Daime, Barquinha e União do Vegetal) entre numerosas outras (MAGNANI, 2014).

Diante desta multiplicidade de universos simbólicos, é plausível concebermos este tipo de cultura religiosa uma fonte fecunda de símbolos, cosmologias e valores, acionados pelos que partilham deste domínio de crenças, para “montar” sua própria “religião”. Em outras palavras, é um meio que, por operações simbólicas de triagens, transferências, rearranjos e empréstimos possibilita infindáveis e livres combinações entre conteúdos de diversas correntes de pensamento, em suma, uma fonte fornecedora de uma ampla base para ativação de faculdades e aptidões para a bricolagem socialmente estimuladas.

Estas tradições apresentam pontos de convergência com a sociedade secular contemporânea que vão desde seu emblemático e característico individualismo, a um sistema de crenças estruturado sob uma base simbólica mais intelectualizada e de aproximações e vinculações com os conhecimentos da ciência moderna e acadêmica produzindo um discurso autoatribuído como científico (MARIZ, 2013).

Esta sua aproximação com valores seculares (busca de legitimidade científica para suas crenças) configura uma religiosidade tipicamente moderna e em sintonia com uma cultura urbana e secularizada. É uma religiosidade reproduzida sob uma plêiade de temas interligados que vão desde conhecimentos sobre medicina e terapias alternativas a conceitos ligados ao campo da física e das ciências naturais. Este amplo espectro de conhecimentos compartilhados, tendem a limitar significativamente o acesso a este tipo de religiosidade a amplos segmentos da população, de baixa escolaridade e recursos culturais para consumirem bens religiosos que escapam à profundamente enraizada cosmologia cristã das classes populares, o que a restringe a camadas de média e alta renda, de onde provém a grande maioria de seus adeptos. Estes, por sua vez, estariam munidos de uma maior aptidão socialmente adquirida para a bricolagem complexa de crenças de fontes culturais diversas, associadas a um referencial teórico-científico moderno.

É justamente sua característica multicultural, que faz deste *manancial moderno* de sistemas de bricolagens individuais, um domínio simbólico marcado por fronteiras borradas e limites difusos entre os diversos subsistemas ou correntes de pensamento contidos em seu interior, formando uma *nebulosa* – talvez a expressão mais correta – para definir este tipo de religiosidade. Esta permeabilidade simbólica entre os subsistemas de conhecimentos desta

nebulosa permitiria aos que tem acesso ou já tem incorporado um volume de capital cultural suficiente, constituírem suas identidades religiosas de forma fragmentar e contingente, ou seja, um processo de construção identitária que, pela qualidade ou natureza mesma dos recursos simbólicos de que se serve, é difusa e altamente propensa à mutação.

Este caráter, de indefinição e com fortes tendências mutantes das religiosidades do *self*, pode ser ilustrada, por exemplo, pelo apagamento das fronteiras entre religiosos de tradições afro-brasileiras e a *Nova Era*. Temos, assim, a existência de praticantes de uma *Umbanda Esotérica* (OLIVEIRA, 2014). Também temos o surgimento de comunidades *neo-esotéricas* que se apropriam do patrimônio imagético/ritual católico (centradas em supostas aparições marianas, de uma virgem cósmica e energética), identificando uma nova vertente católica mais em consonância com uma espiritualidade moderna, denominado de *catolicismo New Age* (CAMURÇA, 2018). Estas novas vertentes, tanto na umbanda quanto no catolicismo, confirma a qualidade porosa, de fácil comunicação ou interconexão dos sistemas de bricolagem individuais gerados pela religiosidade da *Nova Era* com outras matrizes religiosas (cristãs ou mediúnicas tradicionais) entre indivíduos e grupos ocupantes de posições média e alta na pirâmide social.

Os processos identitários constituídos pela religiosidade *Nova Era*, caracterizados pela fluidez, em construção permanente e de modelagem fragmentar e híbrida - modelo arquetípico de religiosidade *peregrina* – é uma das fontes geradoras de complexos efeitos sociorreligiosos que aprofundam os já intrincados problemas relacionados às tentativas de leituras “corretas” do diversificado campo religioso brasileiro. Tendem a afetar especialmente os modelos de classificação e dimensionamento dos diferentes grupos religiosos, estruturados em bases de análise quantitativa e estatística, como nos modelos censitários. Talvez a categoria que mais se preste a leituras errôneas pelos modelos estatísticos e leve estes mesmos modelos a invisibilizar ou superestimar o tamanho e a representatividade de determinadas tradições religiosas, seja o multifacetado e difuso grupo dos “sem religião”.

Em termos numéricos, classificados como a terceira força religiosa no Brasil e em constante crescimento (CENSO 2000; CENSO 2010), o contingente dos que dizem não seguir nenhuma religião pode estar relacionado ao fenômeno da progressiva expansão da *nebulosa esotérica*, categoria ausente dos esquemas de classificação censitários e, portanto, tendência invisibilizada e possivelmente diluída nos *sem religião*¹⁸ (NOVAES, 2002).

¹⁸ Neste ponto, há a possibilidade de identificação de um duplo problema apresentado pelas análises quantitativas e seus modelos de classificação: 1) um processo que torna invisível grupos religiosos significativos da realidade religiosa brasileira (as diversas comunidades e agrupamentos que compõem o circuito místico da *nebulosa*

Neste sentido, poderíamos estabelecer uma *afinidade eletiva* entre o tipo de religiosidade propagado pelas religiões de *Nova Era* e o desenvolvimento de uma subjetividade religiosa moderna que não vincula seu exercício a um circuito fechado de crenças e muito menos a limites impostos por uma instituição eclesiástica. Seriam subjetividades movidas mais por princípios de imanência do que transcendência e pela substituição de concepções “de religião e religiosidade pela de espiritualidade” (Mariano, 2013, p. 238), e por isso mais desvinculada do sentido de *ser religioso* tradicional.

Esta forma contemporânea e alternativa de *ser religioso* em sua afinidade com a expansão de um circuito místico de movimentos e correntes religioso-esotéricas seria parte da explicação do crescente fenômeno dos *sem religião*. Uma outra possibilidade, esta mais ligada a religiosidade tradicional católica, está na fronteira pouco definida entre os que se identificam como católicos *não-praticantes* e os que se declaram não seguir nenhuma religião estabelecida, indicado pela existência de uma ainda perene tradição católica de herança familiar, acionada somente em momentos e eventos onde o uso do ritualismo sacramental católico é obrigatório (enterros, casamentos, etc.) (MONTERO, 2001).

A parte outras explicações, como a questão geracional, envolvendo uma juventude cada vez mais afinada com uma religiosidade centrada no *self* e *peregrina* em essência¹⁹ (NOVAES, 2014), a problemática dos “sem religião” é aguçada por sua tamanha e crescente representatividade numérica na paisagem religiosa brasileira contemporânea. Em outras palavras, para além do que o senso-comum poderia apontar como causa, uma possível e inexorável escalada do ateísmo ou o avanço de uma cultura secular pautado por uma indiferença progressiva à cultura religiosa, este trabalho parte do pressuposto de que o termo “sem religião”, como as aspas indicam, possui limitado valor heurístico. Esses grupos, na leitura de uma modernidade religiosa, seriam pautados por subjetividades que se afastam progressivamente dos tradicionais e institucionalizados modos de ser religioso e de concepções de religião.

Estudiosos do campo religioso brasileiro contemporâneo são concordantes em sustentar a ideia de uma religiosidade difusa, mas dinâmica, disseminada pelos que se dizem “sem religião”. Camurça (2017, p. 58) observa que os “sem religião” não devem ser

esotérica) e 2) a inflação artificial ou superdimensionamento dos *sem religião* e católicos, pois os meios de sua mensuração (a simples declaração) podem esconder modos de crença e práticas mais próximas de outras religiões ou tendências.

¹⁹ Questão a ser tratada mais adiante neste mesmo capítulo a partir da variável *geração*, como elemento analítico fundamental na produção e diferenciação dos sistemas de bricolagens modernos e tradicionais (pré-modernos) e nas práticas típicas oriundas de uma *sociabilidade religiosa peregrina*.

classificados e analisados como tal, mas sim, como “religiosos sem instituição”, apontando para uma tendência, em âmbito nacional, do crescente fenômeno de “desfiliação religiosa” típica de uma modernidade religiosa em plena expansão. O mesmo autor afirma que para muitos especialistas do tema, o crescimento deste segmento não confirma um número maior de ateus e nem o declínio da religião no Brasil. Opinião compartilhada por Santos (2014, p. 32), ao afirmar que: “O fato de alguém declarar-se sem religião não indica resistência ou ruptura com o dado religioso ou espiritual, com raras exceções” e que podem ser vistos, mas como “peregrinos do sentido”, em busca da constituição de suas identidades religiosas. Assim, longe de indicar decréscimo e perda de vitalidade do campo religioso, o crescimento dos sem religião e a diversificação de seus tipos²⁰ apontariam, mais do que qualquer outra categoria religiosa, as tendências e percursos dominantes dos processos de transformação das estruturas sociorreligiosas brasileiras na atualidade.

À parte as subcategorias de declarantes ateus e agnósticos – as minorias numéricas da categoria em questão²¹ - (NOVAES, 2013), os sem religião, ao contrário do que o termo designa, são religiosos, e manifestam sua religiosidade por meio do entrelaçamento de diferentes tradições simbólicas (cristã, mediúnica, esotérica). Realizariam aquilo que é típico de suas disposições subjetivas, aptas a romperem barreiras e limites simbólicos, ou seja, a aptidão sociocultural para as operações de bricolagem dos diferentes sistemas de crenças, tendencialmente hegemônica nas sociedades ocidentais e o cerne do individualismo religioso moderno. Tendência mais em consonância com uma sociedade mais secular, que, no entanto, não dispensa ou confina a religião, mas, pelo contrário, refunda sua importância a partir do próprio indivíduo como livre gestor de sua própria “religião”.

A existência de uma religiosidade dos “sem religião”, leva-nos a considerar tal tipo de religioso uma categoria de valor estrutural importante na configuração do contemporâneo campo religioso nacional. Tal religiosidade, mesmo classificada como difusa e errática (CAMURÇA, 2017), para fins metodológicos, e derivada da mesma, talvez seja importante discutir a possibilidade de elaboração de uma hipotética categoria de indivíduos que desenvolvem em comum uma religiosidade sem identificação imediata com nenhuma matriz

²⁰ Camurça (2017) divide os “sem religião” em duas categorias: os errantes por entre as religiões e os indiferentes às religiões identificando entre esses dois subgrupos, aproximações e combinações de práticas e representações.

²¹ No censo (2010) esta categoria é subdividida em “ateus”, “agnósticos” e “sem religião” propriamente dito. A significativa diferença numérica entre os sem religião (14.595.979), e os ateus (615.096) e agnósticos (124.436) revelam uma terceira força religiosa, atrás apenas dos católicos e evangélicos, que não necessariamente, como sua nomenclatura indica, são alheios ou indiferentes ao multivariado sistema de crenças brasileiro. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pesquisa/23/22107>.

ou tradição religiosa. Desta maneira, e por isso mesmo, este indivíduo “sem religião”, seria fortemente propenso ao desenvolvimento de aptidões ou habilidades sociais para a bricolagem. Teríamos, dessa forma, um *peregrino sem religião*, distribuído em todas as classes sociais.

Com vistas a ampliação da capacidade analítica de um hipotético quadro tipológico²², esta pesquisa busca, por extensão, e como derivação da suposta existência de uma religiosidade *peregrina*, desatrelada não só institucionalmente, mas sem fidelidade ou engajamento simbólico com nenhuma doutrina ou corpo de crenças sistematizado, (os “sem religião”) – identificar e distinguir um subtipo particular da categoria em questão.

Este subtipo dos “sem religião” seria formada por agrupamentos de indivíduos que operam seus sistemas de bricolagem e constroem sua religiosidade através de vínculos identitários estabelecidos com o diversificado e plural universo de crenças da *Nova Era*.

Como já descrito acima, sua ligação ou afinidade sociológica com o comportamento religioso daqueles que se autodeclaram *sem religião* é significativa. Ao fundamentar sua religiosidade em princípios de imanência e espiritualidade - que diferem dos princípios que orientam a religiosidade de indivíduos sob a égide moral e institucional transmitidas por memórias religiosas tradicionais – praticam uma religiosidade itinerante e simbolicamente multifacetada. Mas, no entanto, se distanciam e se diferenciam de parte do grupo em questão, por pertencerem a segmentos sociais caracterizados por possuírem um maior quantum de capital simbólico-cultural incorporado e por isso, potencialmente munidos de uma competência ou faculdade para a bricolagem complexa de sistemas variados de crenças. Constituem, desta forma, um tipo religioso específico que em nosso enquadramento teórico, poderia ser classificado como um *peregrino místico* ou *esotérico*.

Por fim, com vistas a delinear os contornos de nosso modelo conceitual estruturado em memórias religiosas fornecedoras de sistemas simbólicos enraizados na cultura religiosa brasileira, moderna e tradicional, funcionando como eixos ou alicerces sob os quais são erigidos diferentes sistemas de bricolagens individuais²³, não podemos deixar de lado, o numeroso e crescente emaranhado de denominações, genérica e popularmente

²² A construção de um quadro de tipos de *peregrinos* segue um princípio metodológico weberiano (Max Weber) ao se tratarem de tipos ou categorias de caráter típico-ideal, ou seja, funcionando como categorias que apresentam estruturas uniformes de características socioculturais, mas que de fato constituem apenas representações aproximadas da realidade. Este quadro será melhor detalhado na proposta metodológica deste trabalho.

²³ Indivíduos e grupos envolvidos em processos de mesclagem ou/e misturas mais ou menos coerentes, isto é, mesclagens entre uma fonte primordial de sentidos adquiridos por herança cultural ou socialização familiar e novas cosmovisões religiosas surgidas em seus percursos identitários.

conhecidas como *evangélicas*. Neste sentido, e de acordo com nosso esquema conceitual, talvez possamos identificar uma *tradição evangélica*, ou em outras palavras, uma *identidade evangélica* difusa e não institucionalizada e, portanto, com traços típicos de uma *religiosidade peregrina*.

Apesar dos evangélicos estarem, na estrutura conceitual de Daniele Hervieu-Léger (2015) sobre as figuras representativas do individualismo religioso (*peregrinos e convertidos*) na modernidade ocidental, mais próximos do polo dos *convertidos*, é relevante, para melhor adequarmos analiticamente as mencionadas categorias da autora à realidade religiosa brasileira, acentuarmos a diversidade e a vigorosa abrangência territorial deste subcampo.

É no interior deste expansivo subcampo religioso, diferindo tanto em sua morfologia quanto em sua grandeza ou extensão, do seu tipo europeu, que encontraremos elementos ou características nativas que nos dará permissão para ajustar ou readequar o modelo do *peregrino* à categoria dos evangélicos brasileiros. Isto se refere especialmente ao subgrupo dos pentecostais. No entanto, não procuro desmerecer, por substituição ou metamorfose de uma categoria por outra, o valor analítico contido nos atributos e propriedades da *figura do convertido*, originalmente construída com base em modelos europeus de religiosidade.

Antes de identificarmos os elementos de ordem empírica e qualitativa que nos permitem justificar uma adequação teórica entre a *figura do peregrino* e suas propriedades constitutivas ao modo de ser evangélico no Brasil (discutiremos inicialmente a suposta e peculiar aptidão dos evangélicos para a bricolagem), temos que, para situarmos teoricamente o leitor deste trabalho, esclarecermos em que consiste, categoricamente, a *figura do convertido*.

Para Hervieu-Léger, o *convertido* se apresenta de três modos. A primeira modalidade é identificada em indivíduos que mudam de religião em sua trajetória identitária, seja por meio da rejeição de uma herança religiosa inicialmente adotada e posteriormente substituída por uma nova, seja pelo abandono de uma religiosidade imposta, mas nunca aceita, levando-o a adotar uma nova identidade (HERVIEU-LÉGER, 2015). Neste primeiro caso, os *convertidos* são nativos de uma determinada tradição religiosa transmitida pela socialização familiar. As conversões por abandono ou rejeição de identidades religiosas adquiridas no processo de socialização primária, exprimem um dos traços constitutivos de um quadro de crise dos antigos modelos de transmissão social de identidades religiosas na modernidade, como a precariedade crescente do papel da família neste processo.

Uma segunda modalidade de *convertido* é representada por indivíduos que, após realizarem trajetórias identitárias mais ou menos longas, integram-se por convicção a uma determinada tradição ou religiosidade pela primeira vez, ou seja, são indivíduos que, em sua maioria, “a conversão marca o ingresso em um universo religioso em relação ao qual eles eram, até então, completamente estrangeiros.” (Hervieu-Léger, 2015, p. 110). Assim como os da primeira modalidade, são efeito de uma sociedade mais secular e individualizada, desatreladas do legado familiar, diferindo da primeira modalidade de convertidos, apenas por terem realizado um deslocamento de *status* de indivíduos “sem religião” para o de *crentes* ou adeptos de uma religião, fazendo parte agora de uma comunidade de compartilhamento de sentidos religiosos.

Uma terceira e última forma de manifestação moderna dos convertidos, é o tipo que se *reafilia* ou converte-se a uma tradição da qual já fazia parte, mas apenas formalmente, ou vivendo no seu interior “a mínima, de maneira puramente conformista” (Hervieu-Léger, 2015, p. 111). Estes três gêneros ou subtipos da *figura do convertido* formam uma das faces dominantes da religiosidade contemporânea (a outra é a do *peregrino*) essencialmente individualista, ou seja, estruturada no/e pelo indivíduo.

Aplicar as subcategorias elaboradas por Hervieu-Léger, de *convertidos*, para a compreensão e análise do subcampo evangélico brasileiro, é situar ou projetar este mesmo subcampo, como tradição geradora híbrida dos dois tipos de religiosidade do indivíduo, dominantes na religiosidade moderna.

A figura do *convertido*, especialmente do evangélico no Brasil também se reproduz sob a égide do individualismo religioso moderno. Assim como percebido por Hervieu-Léger, temos um regime de conversão regido muito mais por “condições comunitárias de uma experiência religiosa pessoal e fortemente emocional [...] [que] marca a entrada em um regime forte de intensidade religiosa” (Hervieu-Léger, 2015, p. 112)²⁴, o evangélico brasileiro, especialmente o de tipo pentecostal, pode ingressar no universo evangélico por meio de sua filiação a uma das suas inúmeras denominações, ao ser “batizado nas águas”. No entanto, seu vínculo a uma denominação, a comunidade ou a liderança religiosa que a representa, é determinada cada vez mais pelo próprio indivíduo. Diante do imenso número de denominações com regimes mais ou menos fortes de controle ou liberdade doutrinária e comportamental que lhe são oferecidas como possibilidades de ingresso ao se converter ao

²⁴ Regime de vivência religiosa proporcionado e intensificado no Brasil contemporâneo pelos movimentos de renovação do cristianismo tradicional, isto é, especialmente pelo neopentecostalismo e o RCC (Renovação Carismática Católica).

macro e expansionista segmento evangélico (SANTOS, 2013), o *convertido* evangélico está ganhando maior liberdade para ajustar sua própria religiosidade de acordo com suas necessidades espirituais, que uma comunidade pode ou não vir a satisfazer. É um regime de conversão cada vez mais imerso no processo de “desregulação institucional” (Hervieu-Léger, 2000) e de individualização da experiência religiosa, gerando um subcampo marcado por um grau elevado de circularidade e flexibilização das pertencas, mas sem perda de uma identidade evangélica genérica adquirida na conversão (ALMEIDA, 1996).

É neste sentido que podemos identificar - na ideia de uma identidade evangélica difusa, com sentimentos de pertencer a um mesmo “povo de Deus”, (MARIZ, 2012) mas sem vínculos rígidos e em livre trânsito entre as denominações, representados por uma fração crescente de *convertidos* evangélicos²⁵ - uma *sociabilidade peregrina* de tipo evangélica - da qual trataremos mais adiante. Sociabilidade de característica endógena, isto é, exercida quase que exclusivamente, no interior do subcampo evangélico.

Uma outra forma, e a que nos interessa desenvolver neste momento, de hibridismo conceitual entre as figuras estruturais (*peregrino* e *convertido*) da religiosidade moderna segundo Hervieu-Léger, vinculado ao subcampo evangélico, e para retomarmos à discussão teórica sobre as formas de crer da *religiosidade peregrina*, é procurarmos discutir uma relação simbólico-estrutural problemática estabelecida entre dois sistemas de crenças opostos.

Mesmo primando por uma pureza doutrinal, o modelo de crenças evangélico (centrado na inerrância e na fé inabalável nas Escrituras²⁶) dos *convertidos* ao *Evangelho*, especialmente os de vertentes pentecostais e neopentecostais – tem, nas últimas décadas, desenvolvido um simbolismo estreitamente imbricado a estruturas simbólico-religiosas e cosmológicas de outras religiões, particularmente as de tradições afro-brasileiras e mediúnicas.

Os sistemas de bricolagens gerados a partir de matrizes religiosas (*neoesotéricas*, católicas e mediúnicas), são sistemas hibridizados, condicionados por processos de conciliação, congregação ou de caráter ecumênico, das diferentes crenças destes sistemas. Este é o caso das tradicionais trocas, fusões e aproximações entre o panteão de deuses (orixás)

²⁵ São categorias de evangélicos resultantes das dificuldades de classificação nos censos de um crescente contingente que se declaram apenas *evangélicos*. Desta forma temos evangélicos não denominacionais ou indeterminados, ou seja, sem vinculação com nenhuma denominação e evangélicos sem religião, indivíduos que por motivos doutrinários dizem não ter religião (SANTOS, 2013).

²⁶ Batista (2017) descreve a infalibilidade bíblica como uma das bases do fundamentalismo evangélico brasileiro, de onde o crente busca obter todas as repostas para os seus problemas cotidianos. Tendo a Bíblia como a única fonte da verdade, o fiel fundamentalista rejeita qualquer outro sistema de ideias concorrente (científico, religioso ou filosófico), no entanto, cada denominação reivindica a posse exclusiva da *Verdade* ao desenvolver sua própria hermenêutica bíblica. É este apego e centralidade da Bíblia na vida do crente, a causa dos bloqueios que limitam consideravelmente, tornando quase nula a capacidade individual de bricolagem do evangélico com outros sistemas simbólico-religiosos que não tem a Bíblia como fundamento único de suas crenças e práticas.

de religiões afro-brasileiras e os santos católicos ou o contido, como na sua própria nomenclatura já revela, na nebulosa ou constelação de esoterismos rico de hibridismos, de fronteiras abertas entre estruturas simbólico-religiosas tradicionais e diversas, correntes filosófico-religiosas que unem magia, ciência e religião.

Diferentemente, a *bricolagem evangélico-pentecostal*²⁷, por sua vez, opera relações de simbiose simbólico-estruturais com outros sistemas, por meio de processos de oposição ou mesmo de combate ferrenho ao universo ou cosmos povoado de entidades, deuses e espíritos das religiões mediúnicas – candomblé, umbanda e espiritismo – entre outras seitas espiritualistas. Poderíamos classificar tal sistema - para sermos fiéis à linha de desenvolvimento dos conceitos e categorias utilizados nesse trabalho – como *sistemas de bricolagem por oposição* ou *padrão de bricolagem invertida*, em outras palavras, um belicoso *sincretismo às avessas* ou, na expressão usada por Almeida (1996), um “sincretismo invertido”.

As tentativas de compreensão deste fenômeno, por especialistas do campo religioso brasileiro comprova seu impacto crescente sobre este campo e os esforços para entender seus mecanismos e funcionamento estão exemplificados nas diversas categorizações ou expressões elaboradas pelos pesquisadores. Assim temos um *neopentecostalismo macumbeiro* (ORO, 2006); *Guerra santa* ou demonização dos cultos afro-brasileiros (MARIANO, 2014); *antropofagia da fé inimiga* (ALMEIDA, 1996) e o de *trânsito entre sistemas religiosos em conflito* (SILVA, 2015).

A *qualidade ou função peregrina* dos sistemas invertidos de bricolagem evangélica pode estar localizada na abundante oferta de serviços mágico-religiosos direcionados aos

²⁷ A corrente pentecostal mais representativa deste tipo de hibridismo religioso fomentado por oposição antagônica é a vertente neopentecostal constituída por igrejas como a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), fundada por Edir Macedo em 1977 e talvez o exemplo paradigmático deste tipo de religiosidade; a Igreja Internacional da Graça de Deus, fundada pelo pastor R. R. Soares (*ex-IURD*) em 1980; a Renascer em Cristo, fundada em 1986; Sara Nossa Terra, fundada em 1992 e a Igreja Mundial do Poder de Deus, fundada pelo pastor Valdemiro Santiago (também um *ex-iurdiano*) em 1998. O uso do termo *evangélico-pentecostal* para tipificar este modelo de bricolagem, justifica-se pela necessidade de generalização e simplificação de sua aplicabilidade diante do vasto e emaranhado complexo de denominações existentes sob a rubrica pentecostal. Diversas tentativas de classificação deste dinâmico e complexo seguimento da religiosidade brasileira já foram realizadas, sendo umas das mais conhecidas e a que é utilizada neste trabalho, a de Ricardo Mariano (2014) ao dividir o movimento pentecostal em ondas ou em formações historicamente situadas. Assim teríamos o pentecostalismo de primeira geração ou onda iniciada na década de 1910 com a chegada no Brasil de duas igrejas, a Congregação cristã (1910) e a Assembleia de Deus (1911) e denominada como *pentecostalismo clássico* pelo autor. A segunda onda ou geração de pentecostais data dos anos 1950 ao início de 1960 tendo como igrejas exemplares deste período a Quadrangular (1951) e Deus é Amor (1962) e nomeada pelo autor como *deuteropentecostalismo*, fazendo referência ao quinto livro do pentateuco de onde retira o radical *deutero* (que significa segundo ou segunda vez) para referir-se a esta segunda formação de pentecostais. A terceira e última onda designada como *neopentecostal* inicia-se na segunda metade dos anos 1970. O prefixo *neo* é indicado “tanto por remeter à sua formação recente como ao caráter inovador do neopentecostalismo” (Mariano, 2014, p. 33).

segmentos mais pobres da população – um pentecostalismo de serviços mágicos – carro-chefe das estratégias proselitistas de igrejas pentecostais e uma das possíveis causas de sua expansão (MARIANO, 2008).

Esta expansão pentecostal, segundo Almeida (2014) tem como causa, a vinculação entre os conteúdos e mecanismos simbólicos mobilizados nos serviços mágicos de *cura* e *libertação* pentecostal e o crescimento do fluxo e circulação de pessoas pela extensa e capilarizada rede de igrejas e templos pentecostais no espaço urbano, que ofertam estes serviços. A demanda por estes serviços, concentrada nas camadas de baixa renda, estimula um individualismo religioso “no interior do próprio segmento evangélico [...] sem perda da identidade e sem compromisso com uma comunidade fixa” (Almeida, 2014, p. 117). Um individualismo manifestado na flexibilização ou elasticidade nos pertencimentos às denominações, pois os vínculos ou a permanência deste *peregrino evangélico* a uma igreja serão em grande medida determinados pela menor ou maior eficácia dos serviços mágicos administrados pelos pastores na cura de seus males físicos e morais.²⁸

O aparente paradoxo relacionado ao crescimento de religiões que se servem de crenças e práticas mágicas, não só manifestado pelo vigor expansionista de igrejas como a Universal do Reino de Deus – IURD no Brasil, mas também pela América Latina e EUA (FRIGÉRIO, 1998) frustrou as expectativas de pensadores e pesquisadores debruçados sobre a evolução da religião na modernidade. Orientados pelo paradigma secular, suas perspectivas se construíram a partir de uma visão evolutiva, de um constante e inevitável declínio da magia e ascensão contínua de um processo de “desencantamento e racionalização das próprias religiões cristãs [...] [em] uma evolução constante no sentido da magia para a religião, a superação da primeira pela última, e não a persistência e muito menos o fortalecimento e a diversificação da magia. (Mariano, 2008, p. 89).

Este recrudescimento célere da magia na modernidade religiosa, explicaria em parte, a vantagem proselitista de que goza o pentecostalismo de cunho mágico frente a religiões mais secularizadas e tradicionais, principalmente entre os estratos mais pobres da população. Seu

²⁸ Diferente deste pentecostalismo fortemente centrado na experiência mística individual do fiel tido como templo e instrumentos dos poderes do Espírito Santo, mobilizado nos processos de curas individuais dos problemas provocados por demônios e encostos, igrejas representantes do pentecostalismo clássico (Assembleia de Deus, Quadrangular entre outras), cada vez mais pressionadas pela competição religiosa a oferecerem estes serviços mágicos de cura, despossessão e prosperidade, são exemplos de um avanço de um fenômeno de *neopentecostalização* sobre o subcampo evangélico brasileiro (MARIANO, 2008). Os fiéis deste pentecostalismo mais tradicional ou clássico, tendem a estabelecer vínculos comunitários com suas denominações, mais de longo prazo, pois seus sistemas de crenças estão assentados mais em uma *ética da providência*, de um *socorro divino* creditado muitas das vezes aos laços comunitários de práticas de ajuda mútua entre os fiéis, do que em soluções individuais de caráter mágico buscada por crentes mais individualistas (ALMEIDA, 2014).

universo de crenças se aproveita de forma extremamente eficaz de uma “longa tradição mágica da religiosidade popular brasileira” (Mariano, 2008, p. 90) sob a qual se estrutura e põe a funcionar seus *padrões de bricolagem invertida*.

Este padrão evangélico de bricolagem atua como um sistema simbólico de ressignificação dos elementos de crença da umbanda, do candomblé, do espiritismo e mesmo do catolicismo popular, por meio de uma dualidade opositora, concentrando no polo negativo todas as entidades e deuses das religiões mediúnicas, os santos católicos e os guias espíritos, transfigurando-as todas elas em demônios, representantes do *inimigo*, ou mesmo sua própria encarnação. Em outras palavras, temos um processo de reversão simbólica que este sistema realiza, ao se valer da mesma semântica simbólica (cosmogonia, cosmologia espiritual e ritualismo) das religiões que *canibaliza* (SOARES, 1990).

Esta necessidade antropofágica que alimenta a *bricolagem evangélico-pentecostal* tem suas raízes fincadas em uma teologia de ordem binária ou dual²⁹, de uma concepção de um mundo envolto em uma guerra espiritual traçada por uma divisão maniqueísta de forças do bem e do mal, Deus *versus* Diabo, reino material / reino espiritual (sendo o segundo visto como mais importante e de mais influência sobre os eventos mundanos que o primeiro). É neste contexto de guerra, de batalhas espirituais realizadas diuturnamente nos milhares de templos e igrejas pentecostais das periferias e centros urbanos, por meio dos massificados cultos de libertação, que se reproduz o trânsito ou um forte fluxo sincrético de valor estrutural e estruturante entre as tradições mediúnicas (afro-brasileiras e em menor medida, kardecistas) e a magia pentecostal (MARIANO, 2014). Nestes rituais de libertação de virtuais possesores, podemos perceber todo o processo chamado por Oro (2006) de “religiofagia”, ou seja, de apropriação e reelaboração exacerbada das crenças e práticas ritualísticas traficadas de outras matrizes religiosas por este pentecostalismo de feição expressivamente mágico.

Podemos identificar na estrutura simbólico-ritualística destes cultos - banalizados por sua frequência diária, concentrados genericamente na gramática da guerra espiritual, na luta incessante contra os demônios identificados em exus, pomba-giras, preto-velhos, caboclos e

²⁹ Surgida nos Estados Unidos no final da década de 1980, a Teologia do Domínio ou *Dominion Theology*, em sua denominação original, se estabeleceu no Brasil, especialmente entre segmentos neopentecostais, como a principal formulação teológica a reger as práticas e crenças desses grupos. Teologicamente é definida por uma luta ou guerra espiritual universal e incessante entre os cristãos e o Diabo e suas legiões de espíritos. Estes espíritos demoníacos, na hierarquia de Satanás, estão divididos em espíritos territoriais e hereditários. Os primeiros agem sobre bairros, cidades e mesmo sobre países, também influem nas instituições e procuram atuar através de grupos étnicos, culturais e religiosos, ao serem identificados tanto nos santos católicos como nas entidades de religiões mediúnicas. Os demônios hereditários agem sobre as famílias, por meio de maldições hereditárias, ou seja, repassadas de geração a geração. O nome desta teologia advém da crença do pleno domínio destas legiões de demônios sob comando de Satanás, sobre os grupos sociais citados acima e as famílias amaldiçoadas, que precisam ser libertadas por meio de uma guerra espiritual. (MARIANO, 2003; 2014).

toda sorte de entidades demonizadas, invocados e expulsos cotidianamente dos corpos de uma população flutuante de crentes - diversas similitudes simbólicas com as lógicas internas dos sistemas religiosos que combatem. Entre este conjunto de simetrias simbólicas ou padrões de bricolagem de tipo *pentecostal-afrobrasileiro*, por exemplo, podemos destacar alguns temas centrais como o transe mediúnico: para Silva (2014; 2017) há um trânsito contínuo dos conteúdos simbólicos entre os dois sistemas que se expressa na similaridade das experiências extáticas (transe) ou na crença das entidades envolvidas nessas experiências. Nos cultos de libertação espiritual pentecostais, o transe de entidades de umbanda (exus e pombagiras) substitui a centralidade do papel do Espírito Santo nessas experiências, ou seja, a cosmogonia que o estrutura já não é mais de origem cristã, apesar da inversão simbólica (demonização) sofrida por esta mesma cosmogonia.

O transe pentecostal concebido como possessão demoníaca, é um dos componentes estruturais desta lógica de apropriações invertidas. Nas religiões afro-brasileiras, o transe, ou a incorporação pelo adepto das entidades e deuses é a expressão ritual de um processo progressivo de sacralização da pessoa pela agregação ou soma de diversas entidades (orixás, caboclos, erês, etc.), formando o *enredo de santo*³⁰ do iniciado, em outras palavras, por um processo de integração do eu ao divino, expresso nos rituais de sacrifício e incorporação. Já na lógica pentecostal, o transe por possessão é o instrumento de divinização ou reaproximação do fiel com sua natureza divina (e superação de sua natureza humana e suas tentações) pela expulsão do mal que habita em seus corpos. Dito de outra forma, no pentecostalismo, a sacralização do eu se processa pela reconciliação do ser com sua porção originariamente divina permitida pela subtração ou eliminação do maligno neste ser (SILVA, 2014). É também no paralelismo dos esquemas visuais ou corporais entre o transe das religiões mediúnicas afro-brasileiras e o de tipo pentecostal que iremos encontrar esta inversão simbólica repetitiva e estrutural, da transfiguração de espíritos e deuses em legiões de demônios. Ortiz (1991) observa que o transe umbandista é executado em essência por apenas quatro gêneros de espíritos que fornecem o modelo para os esquemas motores representados

³⁰ O enredo de santo faz parte de um processo de integração ou iniciação no candomblé, e diz respeito à relação entre as pessoas (neófitos) e as entidades (orixás) em suas vidas. O enredo se revela na medida em que a aproximação da pessoa com o terreiro se intensifica, levando em consequência a uma relação mais forte entre as pessoas e as entidades. Essa relação com as entidades não se restringe ao espaço religioso mais em todas as relações sociais do iniciante. Ter uma *vida no santo* é imperativo. O ingresso de um novo filho de santo no terreiro se pauta pela necessidade de se descobrir seu *enredo*, conhecer seu passado, sua ancestralidade e o papel das entidades regentes na construção de suas trajetórias de vida. Este é o primeiro passo do processo de iniciação, conhecido como *feitura*, nos quais os rituais, baseados em compromissos e obrigações com o santo, visam à completa integração ou mistura entre as entidades e a pessoa e, por conseguinte sua integração crescente ao terreiro (RABELO, 2014).

pelos médiuns incorporados, indicativos da presença de tal ou qual gênero de espírito. São estereótipos espirituais baseados em abstrações genéricas: “caboclo – força, preto-velho – humildade, criança – inocência (Ortiz, 1991, p. 77). Estes estereótipos espirituais são mimetizados nas sessões de exorcismo pentecostal, quando os “cavalos”, virtuais possesos a serem curados, representam nas atitudes corporais³¹ (voz, gestos, posição do corpo) um determinado gênero de espírito a “ser amarrado em nome de Jesus”, humilhado e finalmente expulso do corpo do fiel. (MARIANO, 2014).

Para além de seu uso para fins claramente expansionistas ao se servir da mesma cosmogonia das religiões mediúnicas como fator de atração de novos adeptos, as bricolagens inversas evangélico-pentecostais funcionam, sobretudo, em uma lógica de *guerra santa* contra religiões vistas como agências propagadoras do poder de Satanás pelo mundo. Esta fé, movida pela crença em uma guerra cotidiana entre um “povo de Deus” e o “mundo” dominado pelo diabo e suas hostes, não seria uma das faces de uma identidade brasileira evangélica generalizada? Uma identidade pouco clara devido ao emaranhado de denominações e credos divergentes, mas articulada em torno de um mesmo grupo de valores, crenças e práticas girando em torno de um mesmo tema: a *guerra espiritual*?

Esta face identitária evangélica, de vertente pentecostal, difusa e em expansão, poderia manifestar-se por uma grande parcela de fiéis categorizados por “evangélicos indeterminados”, menos institucionalizados, de pertencimentos flexíveis e temporários, representados numericamente por 21,8% (censo 2010) de toda a população evangélica e equivalente a 5% da população brasileira (TEIXEIRA, 2014)? E desta forma, identificarmos nessa população de *crentes* flutuantes e indeterminados institucionalmente uma *religião* – na forma de uma identidade religiosa coletiva – em franco movimento institucional e de pessoas, mas restrita a um campo de crenças, estruturada em uma ideologia exclusivista, de “povo eleito”, intolerante com a fé alheia e, portanto, de fortes traços fundamentalistas (BAPTISTA, 2017). Em suma, uma *religiosidade evangélico-pentecostal peregrina*, em movimento intenso, mas de qualidade centrípeta, ou seja, orientado para o centro de um sistema fechado de crenças e valores e sem nenhuma vocação para o diálogo inter-religioso.

2.3. Peregrinos brasileiros em trânsito: a sociabilidade peregrina no Brasil

³¹ Mariano (2014, p. 131) observa a similaridade entre as sessões de *amarrção* dos demônios na IURD e na Internacional da Graça e as incorporações por exus em tendas de umbanda destacando estes rituais como “morfologicamente similares [...] tanto os possesos nessas igrejas como os adeptos da umbanda em transe de exu ficam com o corpo retorcido e com as mãos para trás do corpo em forma de garra”.

O atual cenário do campo religioso brasileiro reflete aspectos do que autores nacionais e estrangeiros pesquisadores da religiosidade contemporânea classificam como oriundos de um processo de modernização do fenômeno religioso (HERVIEU-LÉGER, 1993; PIERUCCI, 2006). Na modernidade, este se expressaria pela diversidade ou pluralidade religiosa, pelo enfraquecimento da autoridade religiosa institucionalizada, especialmente as mais tradicionais, como as cristãs e o crescimento de um individualismo religioso manifesto pela autonomia ou liberdade nas adesões religiosas, pelos múltiplos pertencimentos e pelas identidades fragmentadas.

É uma realidade que dificilmente se deixa captar por modelos estatísticos estruturados em dados censitários, baseados na simples afirmação pública das filiações religiosas, coletadas por meio de questionários dos institutos oficiais de pesquisa como o IBGE. Tais modelos tendem a reduzir, simplificar e mesmo esconder a complexidade dos sincretismos, livres trânsitos e múltiplas adesões de indivíduos e grupos sociais, que informam os movimentos de um campo religioso nacional dinâmico e em franca transformação (CAMURÇA, 2011). E um dos aspectos centrais desta dinâmica é o intenso e paradoxal trânsito de pessoas e crenças. Apesar das aparentes diferenças entre cultos, práticas rituais e visões de mundo religiosas, já bem delineadas por estudiosos do tema, a conduta pouco ortodoxa dos que reproduzem em seu cotidiano tal capital religioso, se revela pelo fácil e constante deslocamento de fieis, pouco afeitos à fidelidade religiosa, pelo circuito de opções de bens religiosos à sua disposição (ALMEIDA; MONTEIRO, 2001).

A conduta de agentes religiosos pouco convencionais quanto à sua religiosidade se choca com a rigidez de análises do campo religioso que limitam a visão sobre este agente a um padrão analítico conservador ao prejulgá-lo como vivenciando sua religiosidade na qualidade de adepto integral a um bloco monolítico de crenças e de práticas referentes a uma única pertença. Estes pré-julgamentos, que orientam pesquisas limitadas à declaração nominal dos agentes, encobrem uma realidade somente descoberta por análises de focos mais qualitativos centrados nas trajetórias individuais de agentes em movimento, em livre trânsito entre pertenças e crenças diversas, constituindo seu próprio simbolismo e sua própria dinâmica de vínculos e desligamentos religiosos (NEGRÃO, 2009).

Esta seção, portanto, centra seu interesse na duplicidade e mesmo multiplicidade das pertenças, traço cultural significativo e de valor estrutural da religiosidade brasileira, buscando entender a dinâmica do trânsito religioso, de ideias e pessoas, em suas linhas de desenvolvimento gerais, isto é, na influência e impacto desta dimensão ou ótica do

individualismo religioso nas configurações ou tendências estruturais de mudança do campo religioso brasileiro contemporâneo. Por isso, é importante salientar o caráter meramente exploratório e problematizador desta seção, devido à dimensão do objeto de estudo em questão e as limitações de espaço inerentes a este tipo de trabalho, não permitindo com isso desenvolver uma análise exaustiva e detalhada. Por fim, a noção de trânsito, em perspectiva mais ampla, será abordada a partir do paradigma teórico basilar que norteia a presente pesquisa: o individualismo religioso moderno referenciado pelas categorias e modelos de análise de Hervieu-Léger (2015).

2.3.1. Trânsito e individualismo religioso no Brasil contemporâneo

A tradicional pluralidade de crenças e confissões, característica emblemática do campo religioso brasileiro é a força que impulsiona e amplia a oferta e o fluxo de bens simbólicos de um mercado religioso marcado pela progressão do acirramento da competição entre tradições. Umas voltadas para encontrar maneiras de impedir o movimento de debandada de seus fiéis, outras impulsionadas por uma sanha proselitista em busca de uma supremacia numérica há muito almejada, e tradições que buscam simplesmente manter-se vivas em meio a uma conjuntura de ataque e intolerância à suas instituições e memória religiosa.

Este panorama de acirramento de conflitos religiosos, de luta por hegemonia numérica e mesmo de sobrevivência religiosa, liga-se a um contexto de crescente perda, no período que podemos chamar de *alta modernidade*, no Ocidente, dos sistemas religiosos tradicionais e seu poder de controle ou regulamentação da fé do indivíduo contemporâneo. Indivíduos cada vez mais praticantes de uma sociabilidade religiosa orientada por uma forma de crer individualista e pela mutabilidade e flexibilidade confessional (HERVIU-LÉGER, 2015).

Este tipo de religiosidade, em plena expansão é de difícil, senão impraticável classificação e mensuração por modelos estatísticos, como já mencionados acima. No entanto, modelos estruturados em categorias geradas a partir de bases quantitativas, como os elaborados por grandes institutos de pesquisa, podem servir como ponto de partida para análise de uma hipotética existência de padrões que podem determinar o trânsito de crenças e pertenças, atuando de forma preponderante no campo religioso brasileiro. E também sinalizar para o papel – aqui pressupondo ser de importância central – do individualismo religioso, ou seja, destas novas formas individualistas de crer e pertencer sobre os fluxos e contrafluxos que caracterizam o trânsito religioso brasileiro.

De acordo com pesquisas realizadas por instituições como o ISER³² (2014) e o IBGE³³ (2010), apesar da diversidade de crenças e práticas, isto é, apesar de nossa tão propalada e celebrada diversidade religiosa, apenas três categorias concentram a maior parte dos declarantes, sendo elas, os católicos, os evangélicos e os “sem religião”. Isto pode significar, de maneira preliminar, que a circulação de pessoas e estratos sociais - entre saídas e entradas, livre trânsito entre credos e instituições, duplas e multipertenças e abandono da esfera religiosa – podem, majoritariamente se dar no entrecruzamento destes três grandes grupos.

No entanto, um quarto grupo ou categoria não computada nos levantamentos censitários, tem crescido de forma significativa no Brasil (GUERRIERO, 2003). Denominado por especialistas do tema pela sigla NMR (Novos Movimentos Religiosos) (MARIANO, 2013), religiões da *Nova Era* ou *circuito neo-esotérico* (MAGNANI, 2011) ou pela expressão que revela seu caráter difuso, diverso e de difícil caracterização, ou seja, uma *nebulosa mística esotérica* (NOVAES; GUERRIERO, 2003).

Dada a sua ampla visibilidade no universo religioso brasileiro e seu impacto sobre as estruturas simbólicas e institucionais deste mesmo universo, não avaliado e medido nos modelos quantitativos do Censo, seja por sua ausência no sistema classificatório censitário, seja por sua tônica subjetiva e individualista, os adeptos da *Nova Era* tendem a produzir percepções distorcidas quanto ao tamanho das religiões ou dos grupos categorizados pelos dados censitários. Camurça (2011) levanta a suspeita de que haja uma possível diluição destes grupos espiritualistas na categoria dos “sem religião”, levando ao superdimensionamento numérico desta categoria no Censo (2010). A afinidade entre os que dizem não possuir religião e os praticantes inseridos nessa *nebulosa esotérica* pode ser grande, pois ambos os grupos podem ser representações exemplares de novas concepções sobre religião e religiosidade na modernidade e da escalada do individualismo estreitamente ligada a estas concepções.

2.3.1.1. Os “sem religião” e os *neoesotéricos*: trânsito *religioso* ou novas formas de *ser religioso*?

As aspas utilizadas no subtítulo remete a ambiguidade semântica do termo a ser explicada ao longo do desenvolvimento desta subseção, referente a uma categoria estatística que não necessariamente pode representar aquilo que seu nome literalmente informa. A ambivalência de sentidos circundante ao tema não seria resultante do aparecimento em

³² Instituto Superior de Estudos da Religião.

³³ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

profusão de novos sentidos dados a palavra religião ou de novas maneiras de ser religioso pautadas por uma subjetividade mais individualista e flexível quanto aos conteúdos simbólicos e suas formas de consumo? E esta ambivalência não estaria na raiz do questionamento do próprio sentido de trânsito e sua relação com a ideia tradicional de religião? (BENEDETTI, 2011). Quais imprecisões analíticas podem ser geradas ao não se levar em conta os múltiplos sentidos por detrás das palavras *ateu* e *agnóstico* ao tratá-las como sinônimos referentes a indivíduos *sem religião*? Afirmar a crença em Deus ou em um universo transcendente, mas dizer não ter religião não seria uma das tendências de um mundo em crescente processo de secularização religiosa em sua dimensão individualista e, portanto, uma nova maneira de se compreender o religioso e o papel da religião na contemporaneidade? (NOVAES, 2002). Variáveis como geração e classe, de forma geral, possuem relevância para se entender as possíveis trajetórias de identificação religiosa destes virtuais *religiosos sem religião*? Vamos adiante tentar esboçar algumas explicações provisórias.

De forma geral, poucas informações e estudos, a não ser os de natureza quantitativa divulgadas pelos censos religiosos³⁴ foram produzidos sobre os brasileiros que se declaram não ter nenhuma religião. Algumas pesquisas, no entanto, realizadas por especialistas do campo religioso brasileiro, de base estatística, mas também qualitativa, pois buscam, para além da frieza dos números, interpretar sociologicamente a dinâmica de crescimento dos *sem religião* por um corpo teórico-analítico, podem nos fornecer explicações preliminares sobre a equação entre trânsito e novas maneiras ou sentidos de ser religioso ou mesmo do significado de religião na modernidade.

Entre os estudiosos do tema, temos Camurça (2017, p. 58) ao observar que os “sem religião” não devem ser classificados e analisados como tal, mas sim, como “religiosos sem instituição”, que indicariam o crescimento, em âmbito nacional, do fenômeno de “desfiliação religiosa” típica da alta modernidade religiosa. O mesmo autor afirma que para muitos especialistas do tema, o crescimento deste segmento não indica uma escalada do ateísmo e nem o declínio da religião no Brasil. Opinião compartilhada por Santos (2014, p. 32), ao afirmar que “O fato de alguém declarar-se sem religião não indica resistência ou ruptura com o dado religioso ou espiritual, com raras exceções” e que podem ser vistos mas como

³⁴ No Censo de 2010 registrou-se um aumento dos declarantes que informaram não ser adepto de nenhuma religião. Na comparação com o Censo anterior (2000) houve um acréscimo de mais de dois milhões e meio de pessoas autodeclaradas sem religião que representavam 7,3% da população em 2000 e 10 anos depois saltou para mais de 15 milhões de indivíduos ou 8% da população brasileira. (Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião. IBGE, 2021. Disponível em: {<https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?id=3&idnoticia=2170&view=noticia>}. Acesso em 01/07/2021.

‘peregrinos do sentido’, em busca da constituição de suas identidades religiosas. Assim, longe de indicar decréscimo e perda de vitalidade do campo religioso, o crescimento dos *sem religião* e a diversificação de seus tipos³⁵ apontariam, mais do que qualquer outra categoria religiosa, algumas tendências e percursos dominantes do trânsito religioso brasileiro.

Estas tendências, considerada a pressuposta religiosidade latente deste grupo, aparecem em sua gênese e reprodução acelerada no Brasil. Manifestam as características seminais desta religiosidade nômade e errática, *peregrina* em essência, institucionalmente móvel e flexível ou sem nenhum vínculo com instituições religiosas organizadas ou, simbolicamente, sem fronteiras ou de pouco ou nenhum respeito à ortodoxia dos sistemas religiosos tradicionais. Dada a sua fluidez e mutabilidade simbólica e institucional, qual seria o peso dos *sem religião* nos processos de mudança na estrutura sociorreligiosa brasileira?

Decol (2001) relaciona a crise dos processos de transferência religiosa entre gerações ao declínio da população católica, confirmando os dados do último Censo do IBGE (2010), ao constatar o decréscimo de adultos em idade reprodutiva que se declaram católicos, o que impactaria os processos de identificação religiosa das próximas gerações, ou seja, menos crianças e jovens adolescentes recebendo a tradicional herança católica dos pais. Esta crise dos processos de transmissão da memória religiosa intergeracional, especialmente católica, seria um dos fatores de valor estrutural, relacionados ao crescimento dos *sem religião* no Brasil, uma vez que a maior porcentagem deste grupo é composta de jovens entre 15 e 24 anos (NOVAES, 2011). Estes jovens mais próximos da experimentação e desligados da tradição ou sob a égide do espírito da liberdade de escolha que comanda a religiosidade e os processos de identificação religiosa contemporâneos, encontram, principalmente nos espaços urbanos, possibilidades para se definirem, em número cada vez maior, como ateus, agnósticos e “principalmente, ser-religioso sem religião (Novaes, 2011, p. 140).

O perfil do trânsito da juventude brasileira apresenta, como um espelho do espírito da época em que vivemos, afinidades eletivas com o domínio do individualismo e do secularismo religioso nos dias de hoje. Novaes (2011) observa que tanto jovens ateus, agnósticos e crentes em Deus *sem religião* podem se colocar num estado ou condição de busca pessoal, provisória, como em um intervalo entre pertencer ou não a uma religião, ou permanente, como *eterno peregrino* na elaboração de sua própria fé, mas *sem religião*.

³⁵ Camurça (2017) divide os “sem religião” em duas categorias: os errantes por entre as religiões e os indiferentes às religiões identificando entre esses dois subgrupos, aproximações e combinações de práticas e representações.

No entanto, a atuação dos efeitos do individualismo religioso sobre a *religiosidade peregrina* dos jovens brasileiros, se revela ainda mais nos processos de bricolagem da fé mais diversificados no Brasil, sugerindo uma maior e mais intensa circulação das gerações mais novas por tradições de pouca representatividade numérica nos Censos e em pesquisas de base estatística, ou mesmo aquelas que sequer aparecem nas mesmas enquanto categoria religiosa. Nesse sentido, Novaes aponta: “Apenas 1,4% de espíritas kardecistas e 0,3% de umbandistas e candomblecistas aparecem no Censo 2000. [...] O que pode, por um lado, indicar que jovens entrevistados – como em gerações anteriores – continuam se definindo como católicos, sem deixar de ir a centros espíritas e a terreiros” (2011, p. 142). A maior frequência destes jovens sem religião, em trânsito permanente a centros e terreiros seria estimulada pela não obrigatoriedade de se constituir vínculos institucionais com estas religiões – prática muito afinada com aqueles que querem se sentir livres para experimentar e vivenciar suas próprias religiosidades. No caso de visitantes a centros kardecistas, frequentar as sessões reforçaria sua identidade de indivíduo sem religião, incentivada devido ao caráter pretensamente científico, filosófico e racional da doutrina, que se sobrepõe ao seu aspecto religioso (NOVAES, 2011).

Os processos de bricolagem de crenças e práticas dos sem religião, principalmente entre os mais jovens, podem apresentar níveis mais complexos de combinações, pois pesquisas apontam uma crescente convergência entre o universo de crenças e práticas das religiões mediúnicas (umbanda e kardecismo) e o universo místico da chamada *nova era*. Estas combinações podem ser observadas por consumidores de produtos (vestuário e objetos) referentes tanto ao universo esotérico quanto às tradições afro-brasileiras e kardecista, comercializados no mesmo espaço, ou seja, em lojas de produtos esotéricos (NOVAES, 2011).

Esta capacidade mais diversificada das gerações mais jovens em *bricolar*, ou seja, produzir rearranjos e remanejamentos simbólicos mais plurais e inéditos, não poderia estar relacionado, de forma hipotética, ao enfraquecimento de instituições tradicionais (família e igreja) em transmitir suas heranças religiosas? E concomitante a esta crise, a afirmação cada vez mais forte e frequente de um modo de ser religioso sem religião, como um segundo fenômeno associado à crise institucional de transmissão religiosa, não estaria por detrás do declínio progressivo do número de católicos e no avanço dos autodeclarados sem religião no Brasil?

O avanço desta categoria de religiosos pode estar diretamente relacionado também à expansão das filosofias e crenças oriundas do que se convencionou chamar de universo *nova era*. A expansão e consolidação deste universo no Brasil ampliou ainda mais o rico repertório do tradicionalmente diversificado mercado de bens simbólicos-religiosos brasileiro, abrindo novos espaços, principalmente nos grandes aglomerados urbanos, para a produção de novas formas híbridas de religiosidade originadas de fontes variadas. Indo do “orientalismo (budismo, hinduísmo, etc.), as cosmologias indígenas, o esoterismo europeu, o transcendentalismo norte-americano [...] e a própria ciência (Magnani, 2011, p. 164).

Estes *novos* conteúdos religiosos em si próprios ou mesclados aos conteúdos tradicionais aumentam as possibilidades de experimentação religiosa, influenciando mais fortemente a juventude, mais propensas a cultivar formas alternativas de religiosidade e muito menos fiéis a tradição, e por isso, estimuladas de forma cada vez mais precoce à prática do trânsito (NOVAES, 2011).

No entanto, outros aspectos, além dos geracionais, podem ampliar os nexos causais entre trânsito, indivíduos sem religião e o subcampo da nebulosa de crenças e práticas esotéricas. Os aspectos sociais relacionados ao acesso ao tipo de capital religioso produzido pelo complexo cultural da nebulosa esotérica é diferenciado, em outras palavras, a classe social e a posse (ou não) de capital econômico e cultural tendem a indicar a posição sócio-estrutural dos indivíduos praticantes ou simbolicamente engajados neste gênero de religiosidade.

Desde a década de 1990 já se delineava o perfil social dos seguidores de credos esotéricos geralmente oriundos da classe média, com elevados níveis de escolaridade e predominância de mulheres exercendo profissões liberais³⁶ (VILHENA, 1990). Desta forma, variáveis estruturais relacionadas à posição de classe como alta escolaridade, acesso a bens culturais mais diversificado e renda elevada poderiam ser as marcas distintivas de um público com habilidades ou capacidades socioculturais adquiridas necessárias para o consumo e adesão ao universo simbólico sofisticado da *nova era*, de suas filosofias e cosmologias repletas de ramificações com movimentos, ideologias e formas de pensamento secular³⁷.

³⁶ Regina Novaes, a partir de dados levantados pela Pesquisa realizada pelo Projeto Juventude/Instituto Cidadania (2003), no entanto, entre os mais jovens observa que: “No que diz respeito às relações de gênero, entre agnósticos, ateus e aqueles que acreditam em Deus, mas não têm religião, predominam jovens homens. O que não é novidade: como na população geral, são as jovens mulheres que se declaram mais vinculadas às instituições religiosas” (2011, p. 140).

³⁷ Hanegraaf (1996) classifica o próprio movimento *Nova Era* como uma “religião secularizada”. Guerriero (2021), aponta para uma curiosa ligação do movimento *Nova Era*, particularmente de uma de suas vertentes (neopaganismo) com o movimento de extrema direita americano chamado de QAnon. Este movimento político

Especialmente no campo científico, a busca por conexões lógicas entre as crenças destes espiritualistas e os avanços em ramos diversos da ciência, que vão desde as últimas descobertas no campo da física quântica, na arqueologia ou na biologia a nível molecular, é uma constante (MAGNANI, 2011). Este emaranhado complexo formado pela interconexão entre sistemas simbólicos religiosos, metafísicos e seculares exige a mobilização de recursos culturais incorporados pelos indivíduos adeptos das diversas correntes da *Nova Era*, que indicariam sua elevada disposição ou, na expressão utilizada por Hervieu-Léger (2015), aptidão socialmente diferenciada para a bricolagem, típicas de indivíduos pertencentes a estratos sociais que tendem a monopolizar o capital cultural.

É uma habilidade sofisticada para lidar com sistemas de pensamento variados, socialmente adquirida ou incorporada por processos de socialização e mais tarde, institucionalizada na forma de diplomas e certificados, aqui abordada sob o ângulo das escolhas religiosas. Esta habilidade desenvolve a possibilidade maior de escolha possibilitada pelo maior repertório cultural adquirido pelos indivíduos e aplicadas em suas trajetórias de identificação religiosa. Habilidade que pode estar diretamente ligada à forte tendência ao trânsito manifestada pelos adeptos do *neosoterismo*. Mais do que tendência, o livre trânsito pelas inúmeras alternativas desta grande *nebulosa esotérica*, talvez seja uma condição inerente aos *neosotéricos*, ou uma qualidade sociorreligiosa de caráter estrutural, isto é, típica destes religiosos, que na expressão de Magnani (2011) praticariam um “nomadismo espiritual”. Esta qualidade nômade, ou *peregrina*, apesar de não exclusiva aos religiosos que percorrem o circuito da *nebulosa*, pois já teríamos identificada uma prática de caráter intensivo do trânsito inter-religioso no interior dos subcampos de religiões tradicionais - é diferenciada. Este diferencial está na questão do princípio da conversão, fulcral para religiões cristãs, não se impõe, de forma absoluta, aos adeptos da *Nova Era*, muito mais movidos pelo princípio da adesão, voluntária e em certa medida, transitória.

Arquétipo da religiosidade peregrina ou nicho privilegiado do individualismo religioso moderno, os movimentos, religiões e filosofias da *Nova Era*, poderiam ser a expressão mais acabada de questões envolvendo o próprio significado da palavra *religião* na modernidade. O sentido tradicional, geralmente relacionado ao termo, pressupõe a ideia de universos simbólicos e sociais fechados em si mesmo, no entanto, o recrudescimento do trânsito e das permutas simbólicas individuais, fenômeno que se estende por todo o campo religioso, e não

está por detrás da produção de teorias da conspiração que, muito frequentemente se utilizam de visões de mundo religiosas, como a ideia de adoradores do diabo por detrás da derrubada de seus líderes políticos como Donald Trump.

apenas em sua fração moderna, produz questionamentos de ordem socioantropológica que abalam este sentido e os pressupostos sociológicos nos quais se assenta. O pressuposto aqui defendido, não é a de que a religião tenha se confinado totalmente à esfera individual e subjetiva, mas de que, desde sua forma de atuação institucional até às maneiras de consumi-la, teriam passado a funcionar cada vez mais sob o império de um individualismo religioso.

É neste sentido que devemos entender a ótica do trânsito religioso na modernidade, isto é, sob o prisma do consumo individual. Nas palavras de Benedetti “Uma ótica nova, a do consumo, se interpõe entre o indivíduo e a instituição religiosa. [...] Não é um universo de sentido que cria o consumo, mas sim este cria um universo particular (passageiro, pode-se acrescentar), uma vez que assenta seu peso mais na subjetividade (liberada dos controles rígidos próprios à sociedade tradicional) que nas instituições” (2011, p. 129). Reginaldo Prandi também relaciona a dimensão do consumo e a crescente qualidade transitória das pertencas: “Ela [a religião] já não junta, mas separa [...] Cria espaços separados que são ilhas de sentido. [...] A religião não é mais para sempre, e só dura enquanto durar a capacidade de troca que se pactua de ambos os lados, do serviço e do consumidor. Desencantos e desentendimentos são respondidos com mais uma nova escolha” (Prandi, 1996, p. 76).

É a partir da equação entre uma crescente difusão da subjetividade consumista do produto religioso e a perda, já bastante acentuada na contemporaneidade, do monopólio e da transmissão da memória religiosa pelas instituições (HERVIEU-LÉGER, 2015), que poderíamos equacionar a questão dos sem religião e o peso que eles exercem sobre os padrões de mobilidade religiosa no Brasil. Declarar-se sem religião não seria a resposta mais racional de um crescente número de indivíduos que, distanciado cada vez mais do estereótipo do crente tradicional e convicto, já professam diferentes concepções do religioso e do próprio significado de religião, desenvolvidas a partir de uma subjetividade mais plural, ecumênica e experimental? E esta nova subjetividade (novas formas de se relacionar com o sagrado) não estaria impulsionando o crescimento contínuo dos sem religião e de indivíduos que professam crenças oriundas do universo da *Nova Era*, notadamente aqueles advindos dos estratos médios? Esta nova *sociabilidade peregrina*, representadas por mutantes religiosos em uma continua busca por novas experiências e pactos com o sagrado, pode estar impactando, de forma duradoura e significativa, os fluxos e refluxos dominantes do campo religioso brasileiro e com isso, a sua estrutura religiosa tradicional, pautada pelo domínio cristão.

O impacto desta nova sociabilidade religiosa não pode ser detectado por levantamentos e análises quantitativas, pois sua força e influência, invisibilizada nos estudos

desta natureza, está justamente em sua característica nômade, individualista e sincrética, de duplas e múltiplas filiações caracterizadas por graus variados de flexibilização e tolerância simbólicas. E esta *sociabilidade peregrina* não condiciona apenas os processos de trânsito de pessoas e o tráfego de crenças daquilo que poderíamos chamar de porções ou frações modernas do campo religioso brasileiro, mas também sua tradicional e majoritária parcela cristã. É o que veremos a seguir.

2.3.1.2. Católicos: declínio ou novas maneiras de ser católico no Brasil?

A religião católica tem sido nas últimas décadas, a principal fonte criadora de fluxos ou trânsitos externos – em contraposição aos circuitos internos de fiéis no campo evangélico – geralmente em direção à saída desta para outras modalidades religiosas ou para alimentar o crescente e heterogêneo grupo dos “sem religião”. O movimento de saída do catolicismo romano, apesar de contínuo, ainda não afeta sua hegemonia, enquanto tradição religiosa com a maior presença de adeptos registrada nos últimos censos³⁸ (TEIXEIRA, 2014).

No entanto, comprova o que parece ser o inevitável processo de aprofundamento de transformação do campo religioso nacional, afetando especialmente religiões de tradição histórica e perfil doutrinário mais rígidos, como o próprio catolicismo romano e as denominações do protestantismo histórico (CAMPOS, 2019).

As modalidades de trânsito de maior abrangência, portanto, estariam acontecendo no interior do universo cristão. O encolhimento das religiões tradicionais, especialmente do catolicismo, apesar de abranger todo o território nacional, acontece com intensidade variada nas diferentes regiões do país e nas áreas de maior expansão demográfica, apresentado reduções mais significativas nas regiões norte, sudeste e centro-oeste e nos espaços das grandes metrópoles (TEIXEIRA, 2014).

Diante deste aparente quadro de declínio progressivo da religião católica no Brasil e concomitante a isso, o avanço numérico não só de ramificações mais novas do protestantismo, mas de uma ampla gama de correntes religiosas não cristãs, conhecidas sob o rótulo de religiões *Nova Era*, poderíamos afirmar que o espaço religioso brasileiro reafirma cada vez mais sua vocação para a diversidade. Mas, de acordo com os dados censitários (Censos religiosos de 2000-2010), onde estaria esta diversidade uma vez que, segundo a crítica de Pierucci (2006) nomenclaturas não cristãs, respondem por apenas do que pouco mais que 10%

³⁸ Teixeira (2014, p. 37) informa que, “Os católico-romanos somam hoje no Brasil, segundo os dados do censo, 123,2 milhões de adeptos declarados numa população de 190,7 milhões de habitantes. Mesmo assim, como mostrou Antônio Flávio Pierucci, apesar desse “declínio moderado, mas constante”, a presença católico-romana é ainda muito grande [...]”.

do cenário religioso brasileiro? Então, onde estaria a celebrada diversidade religiosa nacional? Estes questionamentos evidenciam as limitações e fragilidades dos estudos de base estatística, em compreender ou tentar abarcar a complexidade dos fenômenos relativos aos processos que delineiam as dinâmicas de transformação do campo religioso brasileiro, ao definir como parâmetro geral de seus estudos, a religião nominal declarada.

Ao negligenciar os aspectos simbólicos e culturais, os estudos estatísticos invisibilizam a diversidade da qual tratamos, evidenciada mais na dimensão simbólico-subjetiva dos sincretismos e bricolagens, e menos na dimensão objetiva e nominal das religiões. Camurça observa, ao afirmar “que no Brasil, em termos de fenômeno religioso [...] o que parece ser mais significativo são os modos de crença do que as religiões nominais” (2011, p. 45). E o catolicismo, mais do que qualquer outra religião, estaria sofrendo o impacto do domínio e expansão deste subjetivismo religioso contemporâneo, o que relativizaria seu aparente declínio no Brasil.

Desta forma, seja como matriz e ponto de partida desta subjetividade sincrética³⁹, seja como exemplo paradigmático de diversidade religiosa, pois, como observa Pierre Sanchis “há religiões demais nesta religião” (Sanchis, 1992, p. 33) ou Teixeira “de que o catolicismo porta uma diversidade religiosa no seu interior” (Teixeira, 2011, p. 46), o catolicismo é afetado, sob o influxo crescente destas religiosidades fluidas, sem fronteiras simbólicas ou institucionais. Afetado não apenas em sua dimensão numérica, como também em sua dimensão identitária. Podemos dizer que novas formas de ser católico, na contemporaneidade, se juntam às já tradicionais, em um continuum que vai da pureza doutrinária do praticante convicto ao praticante de um *sincretismo pré-moderno* ou *tradicional*⁴⁰ (CAMURÇA, 2011) e, por fim, aqueles que se situam na fina fronteira com os *sem religião* a ponto, em muitos casos, de se confundirem com eles. Em outras palavras, e de acordo com o quadro teórico que referencia este trabalho, teríamos um esquema estruturado em dois modelos opostos de religiosos posicionados nos polos extremos deste esquema e constituídos de maneira ideal-típica. Assim temos duas figuras típico-ideais: a) o *católico praticante* (ordinário, territorializado e regido

³⁹ Para Novaes (2002), o campo religioso brasileiro é afetado de forma estrutural pelo que chama de *cultura católico-brasileira*, caracterizada por ser “inclusiva, sincrética e pouco afeita das fronteiras fixas” (Jornal do Brasil, 09/05/2002).

⁴⁰ Este sincretismo pré-moderno de fundamentos católicos, segundo Camurça, revela “mais do que a preponderância de um sistema religioso nominal sobre outro, uma coexistência de crenças indicando a permanência de estrutura simbólica tradicional pré-moderna regida mais pelo mito e o rito do que pela doutrina e por um código ético” (2011, p. 45).

institucionalmente) e o *católico peregrino* (extraordinário, em movimento e autônomo).⁴¹ É este segundo tipo que nos interessa. Suas práticas livres e crenças híbridas ampliam as possibilidades e maneiras de ser católico no Brasil e o estudo dos fluxos e refluxos do catolicismo brasileiro não pode desconsiderar os efeitos desse individualismo religioso sobre as suas configurações futuras.

Afinal, se considerarmos apenas a tendência de declínio e a perda contínua de fiéis que transitam para outras religiões, não estaríamos deixando de perceber um fenômeno contrário a esta repetida e já tradicional ideia nos estudos de religião no Brasil, ou seja, a queda inexorável do catolicismo e a sua hegemonia ameaçada? Este fenômeno se manifestaria em um reavivamento religioso do catolicismo, impulsionado “por uma intensificação da diversidade na experiência de ser católico” (Mariz, 2011, p. 53) no Brasil de hoje?

Neste sentido, a ideia central que anima este tópico, é a de que, no bojo deste movimento de reavivamento e diversidade católica estaria o evento que atinge, com força, a todas as religiões tradicionais na modernidade – a ruptura entre a crença e a prática institucionalizada, isto é, um fenômeno de transição de uma religiosidade de igreja a uma religiosidade individualista e subjetivada. Religiosidade marcada pela “liberdade com que os indivíduos ‘constroem’ seu próprio sistema de fé, fora de qualquer referência a um corpo de crenças institucionalmente validado” (Hervieu-Léger, 2015, p. 42), que aqui, em referência ao catolicismo, nomeamos de *religiosidade católica peregrina* a moldar os fluxos da fé católica moderna, em muitas outras direções.

2.3.1.3. Evangélicos: o “povo de Deus” em movimento

No emaranhado de denominações do campo evangélico⁴², especialmente no pulverizado subcampo pentecostal, um tipo de evangélico, ou melhor seria dizer, *modo de ser evangélico*, devido a sua crescente expressividade numérica⁴³, vem provocando dificuldades, de ordem classificatória em grandes institutos (ISER; IBGE). Mas também, vem estimulando novas perspectivas de abordagem sobre a dinâmica de crescimento da população evangélica

⁴¹ A construção deste esquema conceitual de modelos ideal-típicos aplicado a tipos de católicos brasileiros segue o modelo conceitual de Hervieu-Léger (2015, p. 98) utilizado pela autora para contrastar dois tipos de sociabilidade religiosa: a tradicional (do praticante) e a moderna (*peregrina*).

⁴² Santos (2014) aponta para a questão dos problemas de classificação religiosa enfrentados pelas pesquisas baseadas em modelos censitários de obtenção de dados. Em 2010, o IBGE, assessorado pelo ISER encontrou, de acordo com as declarações obtidas pelos recenseadores, pelo menos 900 formas de se autoidentificar como evangélico, derivado das inúmeras denominações que os entrevistados diziam pertencer ou possuir como religião.

⁴³ Teixeira (2014) com base no censo de 2010, indica o expressivo crescimento de evangélicos localizados na categoria “evangélicos não determinados”, representando 21, 8% de todo o contingente de evangélicos ou de 5% da população brasileira.

brasileira em nosso início de século, em pesquisadores individuais (ALMEIDA, 2011; MARIZ, 2014). Os de difícil classificação *evangélicos não denominacionais*, ou seja, que não se identificam com nenhuma denominação e, junto a estes, evangélicos que se declaram “sem religião” por questões doutrinárias, são figuras religiosas típicas dos grandes aglomerados populacionais evangélicos em espaços densamente urbanizados, representantes e propagadores do que chamamos neste trabalho, de *sociabilidade peregrina evangélica*.

Esta classe de evangélicos não denominacionais poderia fazer parte de um imenso contingente de fiéis que, segundo Mariz (2014), poderiam estar desenvolvendo uma forte marca identitária, de pertencimento a um mesmo “povo de Deus”, praticando esta identidade de forma difusa, mas demonstrando uma certa unidade e uma presença cada vez mais forte nos planos social e político. O exercício desta identidade, mesmo não relacionada a nenhuma igreja ou denominação e apesar das divergências doutrinárias, celeiro das cisões e multiplicação de credos evangélicos, seria um dos fatores que restringiriam o trânsito dos evangélicos ao seu próprio campo, em um movimento endógeno de fiéis em torno de um mesmo conjunto de valores e crenças generalizadas.

Em *survey* realizado sobre a população evangélica da cidade de São Paulo (ALMEIDA, 2003), temos um esboço representativo desta sociabilidade evangélica endógena. Nesta pesquisa, cujo foco não está no clássico fiel evangélico, mas sim em uma “população flutuante que se serve desta religiosidade”, cerca de um terço dos entrevistados diz ter a prática de circular pelas denominações, sem fixar-se a elas, geralmente em busca dos “serviços espirituais”, ofertados nos templos e igrejas. Os dados da pesquisa, tanto em sua dimensão qualitativa quanto quantitativa indicaram que o período de trânsito interdenominacional, estimulado por um “pentecostalismo de serviços”, poderia ser delimitado pelo ritual de passagem (batismo nas águas) até que o fiel circulante se transformasse em um convertido a uma das inúmeras denominações. No entanto, nada garante que este padrão circular, mesmo depois da conversão, não volte a se repetir, pois a prática das desfiliações por motivos diversos é comum a este campo.

Como Mariz (2014), Almeida (2011) destaca a prevalência da identidade de *evangélico* mesmo neste segmento menos institucionalizado e circulante.

São expressões de uma individualidade religiosa sem perda de identidade, mas sem vínculos comunitários fortes, com indivíduos criando seu próprio padrão de religiosidade evangélico-pentecostal, “com mais ou menos música, mais ou menos corporalidade, mais ou menos doutrina, mais ou menos moral, mais ou menos teologia, em suma, ele mesmo pode

realizar a ‘calibragem’ de sua religiosidade e do seu vínculo com um grupo específico” (Almeida, 2011, p. 117).

Esta forma *peregrina* do exercício da identidade evangélica no Brasil contemporâneo pode ser analiticamente articulada ao esquema das dimensões constituintes dos processos de identificação religiosa na modernidade de Hervieu-Léger (2015). Ao pensar em uma identidade evangélica nacional, a *dimensão cultural de identificação* no esquema de Hervieu-Léger, formado por um patrimônio simbólico e material de uma determinada tradição (doutrina, livros, códigos de conduta e rituais, representações e visões de mundo, etc.), serviria como referência conceitual para pensarmos em uma *cultura evangélica brasileira*. Cultura equiparável, em termos de representação numérica, à existência de uma *cultura católico-brasileira*⁴⁴(NOVAES, 2002).

Este patrimônio evangélico brasileiro serviria como background de uma subcultura religiosa, especialmente pentecostal, e mais disseminada nos segmentos populares urbanos, atuando como um forte marcador de identidade nestas populações, devido ao caráter ostensivo das práticas evangélicas na vida cotidiana de seus fiéis⁴⁵. Este patrimônio, no entanto, seria cada vez mais apropriado, de forma individualista e pessoal, não mais incorporando diretamente o indivíduo “a um grupo religioso identificável [que] não lhe impõe mais escolhas e comportamentos éticos específicos” (Hervieu-Léger, p. 67, 2015). Este individualismo evangélico estaria por detrás do fenômeno crescente da elasticidade no pertencimento às denominações, de uma fatia considerável de crentes circulantes, perfazendo trajetórias individuais entre vínculos temporários, saídas e conversões (ALMEIDA, 2011).

Desta forma, o que chamamos aqui de *sociabilidade evangélica peregrina*, efeito da expansão de uma cultura identitária evangélica difusa e transdenominacional, estaria, hipoteticamente, no bojo de um conjunto de fenômenos estruturais que afetariam significativamente este agrupamento religioso. Suas taxas de crescimento em termos de nomenclaturas e de adeptos, talvez seja, provavelmente, bastante superior aos de outros grupos e, por consequência, o trânsito de pessoas em seu interior, entre conversões, filiações temporárias e livre fluxo de fiéis pelos diversificados e numerosos cultos, seja possivelmente o mais intenso.

⁴⁴ Pierucci (2002) questiona a tão celebrada diversidade religiosa brasileira ao considerar a soma de católicos e evangélicos no país, cobrindo 89,5% da população total, segundo dados do Censo (2000), como um forte indício do cristianismo como cultura religiosa ainda hegemônica no Brasil.

⁴⁵ Esta efetividade da cultura evangélica praticamente onipresente na vida diária dos fiéis contrasta com a difusa e pouco atuante cultura católica no cotidiano de seus autodeclarados adeptos, o que tornaria o catolicismo uma religião de segundo plano entre os brasileiros, mais do que qualquer outra tradição religiosa (SANCHIS, 1992).

Sendo um dos desdobramentos da problemática deste trabalho, a compreensão da afirmação de uma identidade evangélica genérica, consubstanciada nesta *prática peregrina*, se manifestaria por meio de práticas e crenças provenientes de uma mesma matriz de sentidos e visões de mundo religiosas. Neste caso, teríamos como exemplos estruturais destas crenças e práticas constituintes de um modo genérico de ser evangélico: a crença nos dons do espírito santo e de seus poderes como manifestação da cura divina de doenças físicas e espirituais e na atuação ostensiva do diabo sobre as vidas dos indivíduos e na sociedade. Seguindo uma mesma gramática religiosa, fiéis das mais diferentes denominações não encontrariam barreiras e impedimentos ideológicos para transitar pelas diversas igrejas e seus cultos louvando e adorando Jesus nas milhares de comunidades evangélicas.

3. A religiosidade peregrina na Amazônia urbana: Repensando o “peregrino” no contexto da Amazônia

Antes de chegarmos a subsecção dos relatos e entrevistas deste capítulo final, torna-se, de suma importância para a realização dos propósitos gerais deste trabalho, de pretensões, repito, primordialmente teórico-conceituais, discutirmos o conceito de “peregrino” de Hervieu-Léger sob as luzes dos trabalhos de estudiosos da religiosidade do homem e da mulher amazônicos.

Reposicionar teoricamente o conceito de “religiosidade peregrina” no contexto mítico-religioso amazônico é repensar tal contexto por meio do estabelecimento de uma dicotomia espacial, ou seja, do binômio “cidade” e “interior”, “urbano” e “rural”, etc. Esta divisão, talvez ainda não suficientemente trabalhada pela teoria socioantropológica amazônica, pode ser discutida, de forma preliminar e exploratória pela figura metafórica do “peregrino”. Quais as condições socioambientais e culturais favorecedoras de seu desenvolvimento? E quais seriam aquelas responsáveis por uma religiosidade contrária ao seu florescimento? Poderíamos desenvolver respostas preliminares a essas questões por meio de uma análise comparativa da literatura sobre a religiosidade de populações na Amazônia residentes em espaços diametralmente opostos, ou seja, que reproduzem a dicotomia apontada acima.

O trabalho de alguns autores separados por um período de tempo relativamente longo e com objetos de investigação que refletem o distanciamento tanto espacial quanto temporal de suas pesquisas (MAUÉS, 2005; CORDOVIL, 2015) nos dará a base de argumentação para reforçar as ideias estruturais condicionantes da religiosidade peregrina defendidas nesta dissertação, no contexto de uma população amazônica vivendo em uma grande metrópole, ou seja, a cidade de Belém. O trabalho de outro autor (Paes Loureiro, 2015) fará parte deste

conjunto de visões socioantropológicas, empregadas em desenvolver novos questionamentos sobre as condições socioambientais de incremento ou inibição da “religiosidade peregrina” em Belém.

O estudo da religiosidade centrada na busca pessoal, neste trabalho, parte da premissa de que as crenças e práticas religiosas informadas por este tipo de religiosidade centrada mais no indivíduo se reproduz com muito mais força e velocidade nos grandes centros urbanos da região. Sobre expressões mais individualistas de religiosidade na Amazônia, temos como referência o trabalho de Daniela Cordovil acerca das religiões da *Nova Era* em Belém (2015). Inicialmente a autora, em seu texto, aponta as principais características deste segmento religioso, dando ênfase ao individualismo, ao forte trânsito religioso de seus adeptos e o consequente baixo grau de institucionalização dos mesmos, aspectos visto por este trabalho como estruturais deste modelo de religiosidade.

Segundo a autora, de forma geral, o trânsito esotérico é estimulado pela mentalidade generalizada de praticantes desta religiosidade, que não veem barreiras ou impedimentos entre suas práticas e crenças espiritualistas e suas ligações com as tradições católicas hegemônicas em Belém, como participar do Círio de Nossa Senhora, tradicional festa católica paraense, denotando o caráter ecumênico e tolerante deste gênero de religiosidade. O traço individualista e subjetivista generalizado está em sua condição de reproduzirem sua religiosidade “enquanto buscadores, que transitam por espaços, grupos e sistemas de conhecimento” (Cordovil, 2017, p. 139). E o trânsito intenso, comum a praticantes desse gênero de religiosidade/espiritualidade só poderia resultar em um subcampo simbólico caracterizado pela fluidez e hibridismo de seus conteúdos, do qual seus adeptos se servem para compor, de forma personalista, seu próprio rol de crenças e conhecimentos, amalgamas ou colagens entre sistemas abertos e dinâmicos de (rituais, cosmogonias, cosmologias, técnicas, etc.) (CORDOVIL, 2015).

Os vínculos identitários dos praticantes esotéricos diferem daqueles forjados em *comunidades naturais*, ou seja, aqueles forjados no campo familiar, na comunidade da vizinhança ou em uma comunidade fundada por laços confessionais tradicionais, pois são menos sólidos, mais fluidos e duram enquanto o interesse individual pelo grupo e seu corpo de conhecimentos simbólicos e ritualísticos subsiste. Portanto, apesar da forte emotividade que alimenta e reforça os vínculos identitários entre os membros dos muitos grupos *neosotéricos*, este sentimento tribalista que anima estas pequenas comunidades, não anula o componente individualista, que está na base da origem de suas filiações ou integração a elas.

Pois, além da característica fluida e relativamente transitória típica daqueles que circulam por este subcampo religioso, a gênese do ingresso a este tipo de religiosidade – e isto é o mais importante - se processa, de maneira quase unânime, através do interesse voluntário e pessoal dos indivíduos, que prevalece, ao que parece, como um *habitus religioso* imperante neste subcampo.

O estudo de Maués sobre o religioso rural amazônico (2005), em contraposição ao estudo de Cordovil (2015) relativo às novas religiosidades que florescem na região metropolitana de Belém, justifica uma análise comparativa que evidencia a diversidade sociocultural amazônica, buscando com isso criar novos ângulos e perspectivas de análise sobre o futuro da religiosidade amazônica neste início de século. Maués (2005), em seu texto, ao retratar a religiosidade de uma comunidade tradicional de pescadores em uma das sub-regiões (Região do Salgado)⁴⁶ que compõem a área territorial do Estado do Pará, faz uma consideração inicial, de caráter generalizante, sobre a cultura religiosa do caboclo amazônico. O autor observa que, apesar de apresentar grande diversidade, enriquecida ainda mais pelos mitos e crenças de diversas etnias indígenas, o cosmo religioso destas populações apresenta um substrato ou background em comum de crenças e práticas.

Este substrato em comum, de acordo com Maués, é informado por um tipo de catolicismo popular, centrado na “crença e no culto dos santos” (Maués, 2005, p. 260), prática típica do catolicismo popular representada em todas as regiões brasileiras. Na Amazônia, a cultura católica é mesclada a um conjunto de práticas e crenças oriundas do universo mítico-religioso tradicional da região, denominado por Maués como “pajelança rural ou de origem rural (cabocla)” (2005, p. 262), geradas pela crença fundamental nas entidades conhecidas como *encantados* e os locais que habitam. Estas crenças e práticas, como observa Maués, são incorporadas pelo caboclo amazônico ao ponto de, por processos de bricolagem ou justaposição, não chegarem a comprometer ou no limite anular suas identidades católicas, uma vez que elas fazem parte do catolicismo popular peculiar praticado na Amazônia (MAUÉS, 2005).

Levando-se em consideração o cenário amazônico constituído pela miríade de comunidades tradicionais espalhadas por seu vasto território, intercalado por muitos vazios demográficos, um hipotético cenário de limitada oferta e circulação de bens simbólicos (restrito ao patrimônio de conhecimentos e símbolos tradicionais historicamente enraizadas e

⁴⁶ “pequena povoação de pescadores denominada Itapuá, pertencente ao município de Vigia, na região do Salgado” (Maués, 2005, p. 259).

compartilhadas por tais comunidades), é um cenário muito distante ao de onde florescem formas mais individualistas e menos apegadas a uma tradição religiosa.

A religiosidade pautada por uma bricolagem mítico-religiosa realizada pelos povos tradicionais da Amazônia - com sua fusão de santos católicos e encantados, escalonados em uma hierarquia sagrada de “santos no alto e os encantados no fundo” (Maués, 2005, p. 268) -, é de qualidade visceralmente coletiva, no sentido de uma experiência comunitária profundamente enraizada. As experiências coletivas destas populações, e as concepções e visões de mundo que as alimentam, são reiteradamente reproduzidas e reforçadas em sua eficácia simbólica, seja de forma periódica, pelo calendário de festas aos santos católicos, ou pela prática cotidiana dos “rituais xamanísticos, dos quais os mais notáveis são as sessões de cura” (Maués, 2005, p. 268). Desta forma, as festas, os ritos e as práticas do caboclo amazônico reforçam os elos entre as experiências afetivas, vividas e sentidas, tradicionalmente de forma coletiva através destes eventos, e a sua particular identidade confessional católica. Temos uma cultura estruturada em um hibridismo ou formas de bricolagem fortemente enraizadas na tradição e pouco afeita à inovações simbólicas.

A *aptidão socialmente elaborada para a bricolagem religiosa*⁴⁷, conceito da socióloga Danielle Hervieu-Léger (2015), é fundamental para o entendimento da discussão que travamos aqui. Os processos de bricolagem das populações tradicionais da Amazônia parece restrita ao conjunto de concepções, já mencionadas acima, de larga tradição e profundas raízes culturais constituídas ao longo da história e dos modos de vida destas populações. A circulação dos seus mitos cosmogônicos e de suas teogonias, bem como das crenças oriundas de sua particular identidade católica restringe-se, mas não de forma absoluta, aos espaços de suas pequenas comunidades disseminadas, muitas em estado de isolamento, pela imensa amplitude da planície Amazônica. Esta restrita aptidão ou habilidade social para a produção de um tipo de *bricolagem moderna* do caboclo, e seu consequente tradicionalismo religioso, transparece na força de sua identidade católica que eclipsa a possibilidade da existência de outras identidades, como por exemplo, ligadas à crença nos *encantados* ou *caruanas*. Assim, Maués aponta a exclusividade na identificação ao catolicismo, mesmo entre os caboclos-pajés: “Não existe, por outro lado, uma identidade ‘pajeística’, ou qualquer coisa semelhante, como existem as identidades “espírita” ou “umbandista”, por exemplo. Os praticantes da pajelança, inclusive os pajés, identificam-se como católicos” (2005, p. 269). O contraste com as aptidões de determinados grupos urbanos para a bricolagem religiosa é nítido, pois grupos

⁴⁷ De acordo com a autora (2015), diferentes tipos de bricolagem são condicionados por variáveis sociais como ambiente social, classe, sexo e geração.

neoesotéricos, por exemplo, como indicados por Cordovil (2015) fomentam entre si um intenso trânsito e fusões entre crenças e práticas das mais diversas tradições, autóctones ou estrangeiras.

É provavelmente muito limitada, dado o grau de enraizamento cultural das populações rurais amazônicas e o relativo isolamento cultural das mesmas, a possibilidade de florescimento de um ambiente cultural que favoreça o desenvolvimento de habilidades para a inovação religiosa por meio de processos coletivos. E menos ainda por processos individualizados de bricolagem, aptidão fundamental para a constituição de uma identidade religiosa não confessional ou de caráter individualista, nos moldes de uma religiosidade moderna.

É provável que variáveis socioculturais tenham direta relação na elaboração dos tipos de bricolagem realizados por populações tradicionais. Estas populações, quando admitem a introdução em larga escala de novos elementos em sua cosmologia e práticas, são de religiões historicamente instituídas e, portanto, tradicionais do campo religioso brasileiro, como as correntes evangélicas pentecostais, identificadas no estudo de Moraes e Rodrigues (2018) sobre o fenômeno denominado pelos autores de *pentecostalismo caboclo*. Este tradicionalismo religioso, por sua vez, condiciona a forma da identidade religiosa do caboclo da região. Sua identificação ao catolicismo não o faz reconhecer a natureza híbrida de suas crenças e práticas, “combatida pela Igreja Católica na Amazônia desde o período colonial” (Maués, 2005, p. 271).

Autores como Paes Loureiro, por sua vez, tratam da cultura das populações tradicionais amazônicas entendendo-a, de forma geral, como uma *cultura cabocla* que “busca desvendar os segredos de seu mundo, recorrendo predominantemente aos mitos e a estetização (2015, p.48). A introdução do conceito de *cultura cabocla* segundo Loureiro, nos trás novos ângulos de discussão sobre os contrastes socioculturais entre a cultura religiosa citadina e a cultura religiosa das comunidades tradicionais. A partir da perspectiva de Loureiro, a cultura cabocla, e por extensão, a cultura religiosa das camadas populares da cidade, funde-se em uma só “argamassa cultural – a da cultura popular” (2015, p.55). Portanto, a religiosidade das camadas populares urbanas seria essencialmente constituída pelos mitos e o imaginário religioso originários da *cultura cabocla*.

Talvez sejam necessários novos estudos que corroborem ou refutem, mesmo que de forma parcial, a perspectiva de Loureiro sobre o imaginário religioso das populações de baixa renda em cidades como Belém do Pará. Estudos estes voltados a identificar a permanência ou

não de elementos mítico-religiosos dessa *cultura cabocla*, como por exemplo, a prevalência da crença nos *Encantados* e das práticas rituais, denominadas por Maués (2005) de *pajelança cabocla*. A presença massiva da cultura pentecostal e neopentecostal entre as populações urbanas das classes populares poderia indicar o rumo de novas pesquisas voltadas a identificar e mensurar o impacto do fenômeno pentecostal sobre as crenças e práticas típicas do imaginário mítico-religioso amazônico de populações que há décadas migraram para a região metropolitana de Belém. Por outro lado, ou seja, a incorporação de crenças desse universo mítico-religioso amazônico por correntes e movimentos espiritualistas da *Nova Era* em Belém (CORDOVIL, 2015)⁴⁸ cujos praticantes de tal religiosidade em sua grande maioria são pertencentes, geralmente, aos extratos médios e altos das populações urbanas (MAGNANI, 2011) apontaria para linhas de investigação de hibridismos culturais em Belém até então pouco estudados.

Por fim, diante dos argumentos expostos acima, procurei estabelecer esta dicotomia urbano-rural, por meio de análise comparativa de textos sobre a religiosidade amazônica, com o intuito de reforçar uma das hipóteses-chave deste trabalho: a ideia de que diferentes ambientes socioculturais e econômicos podem gerar dinâmicas de processos de bricolagem coletiva muito distintos. As populações residentes em grandes centros urbanos teriam a seu dispor um rol bem mais extenso, em circulação e diversidade de recursos simbólicos para forjar suas próprias religiosidades, especialmente as camadas de renda média e alta. Ao contrário, nos espaços da região caracterizados pela baixa densidade e trânsito populacional, teríamos um mercado de bens simbólico-religiosos, com circulação e volume destes bens, restrito, ao contrário do ambiente urbano.

3.1. Peregrinos da fé na Amazônia urbana: relatos

O estudo atual, baseado em uma hipótese-chave do individualismo/subjetivismo religioso moderno na Amazônia, como fenômeno que se processa sob condições ideais em um ambiente urbano terá como próximo passo, verificar a validade de tal hipótese no trabalho de campo. Este trabalho consistirá, fundamentalmente, de entrevistas com atores cujos relatos sobre as suas trajetórias religiosas apresentem traços significativos do tipo de religiosidade que aqui denomino, segundo o uso metafórico empregado pela socióloga Danielle Hervieu-Léger (2015), de *peregrina*, estruturada em dois princípios: a bricolagem ou hibridismo dos

⁴⁸ Cordovil observa a presença de elementos rituais da pajelança cabocla entre as práticas dos *neoesotéricos* bem como a presença de entidades típicas do imaginário mítico-religioso amazônico como o culto da *matinta pereira* pelos adeptos da Wicca (religião classificada como *neopagã*).

sistemas de crenças individuais e a prática desinstitucionalizada ou de baixa adesão à religião instituída.

Diante da clara impossibilidade de realizar um levantamento de uma amostragem significativa desta população classificada como *peregrina*, em uma área extensa como a região metropolitana de Belém, e diante da evidente perspectiva qualitativa desta pesquisa, optou-se por delimitar o campo de investigação empírica a poucos indivíduos e grupos. Estes serão organizados e divididos, de acordo com o tipo de crenças que professam: ou seja, por indivíduos cujas falas revelem uma forma de discurso coletivo mais ou menos homogêneo quanto às crenças que defendem. Por outro lado, a divisão destes grupos por critérios socioeconômicos faz-se necessário para analisar o impacto de variáveis macrossociológicas sobre a produção deste tipo de religiosidade em um ambiente urbano.

Mas em todos os grupos, a prática móvel, desterritorializada, a duplicidade ou mesmo multiplicidade de pertenças, e a bricolagem ou fusão de crenças de sistemas simbólico-religiosos distintos, são percebidos nesta pesquisa como características uniformes a todos eles, ou seja, propriedades e atributos que identificam a *religiosidade peregrina* em todos os seus tipos e gêneros de manifestação na modernidade.

O objetivo desta parte do trabalho insere-se no conjunto dos esforços voltados à realização dos propósitos gerais desta pesquisa, seja em sua dimensão literária ou empírica. Busca-se a elaboração de uma proposta inicial, de caráter exploratório, de construção de uma metodologia de pesquisa, pela combinação de tipos ou categorias típico-ideais com variáveis sócio estruturais. Tal metodologia será aplicada ao estudo investigativo de um fenômeno religioso cuja grande visibilidade social e o impacto sobre as configurações dos campos religiosos modernos, já não pode mais ser ignorado por uma sociologia da religião, talvez ainda com foco excessivo em análises sociométricas ou estatísticas ou nos aspectos organizacionais e institucionais da religião no Brasil.

Portanto, a ênfase neste trabalho, recai mais no aspecto metodológico e qualitativo da pesquisa, uma vez que avaliar este tipo de religiosidade (sua difusão e sua interferência nas dinâmicas das organizações religiosas) pelo critério numérico, ou por um modelo quantitativo, esbarra na evidente impossibilidade de se constituir um número significativo de interlocutores, para caracterizá-lo e classificá-lo como um fenômeno de massa que é. Em outras palavras, é um modo de religiosidade que já se evidencia na experiência cotidiana de muitos habitantes de ambientes intensamente urbanizados. No entanto, porém, esta pesquisa,

de caráter exploratório e preliminar aponta, de acordo com a natureza de seu objeto, para perspectivas de ampliação de seu escopo em trabalhos futuros.

Por fim, é importante salientar, como esclarecimento desta parte introdutória, sobre a intenção deste capítulo. Procuro realizar um exame crítico da teoria-chave sob a qual esta dissertação se estrutura, a metáfora da figura do *peregrino* como símbolo da modernidade religiosa no Ocidente, buscando apontar os limites, aproximações e divergências relacionadas ao emprego desta teoria a um universo religioso bastante diferenciado (o contexto religioso amazônico em seu recorte urbano) do contexto sociocultural sob o qual a autora em questão se serviu para construir seu paradigma ou matriz teórica. Para isso, me sirvo dos dois parâmetros conceituais fundamentais estruturantes da religiosidade do peregrino e sua aplicação associada a variáveis estruturais (ambiente social e classe) como fatores condicionantes de diferentes padrões ou aptidões para a bricolagem e a sociabilidade peregrina, vetores que, tanto na dimensão simbólica quanto institucional, fomentam o trânsito interreligioso.

O conjunto dos relatos retratados adiante neste trabalho foram obtidos de moradores na região metropolitana da cidade de Belém, no estado do Pará. É uma região que apresenta grandes contrastes quanto à composição socioeconômica de sua população, como toda grande metrópole brasileira. A residência dos entrevistados neste trabalho está localizado em dois bairros (Batista Campos, bairro central com moradores de renda média e alta, e Aurá, bairro periférico, com populações que podem apresentar altas taxas de vulnerabilidade social) características socioeconômicas diametralmente opostas, e por isso mesmo, mais adequados aos objetivos deste estudo.

“Concita” Bahia: terapeuta holística

Concita é a única das entrevistadas deste grupo que atua como fornecedora de serviços e produtos comercializados em espaços comerciais e organizações religiosas vinculadas ao universo das crenças e práticas da *Nova Era*. Tem como principal fonte de renda, os serviços de terapia holística, se autointitulando como terapeuta holística, especialista em aromaterapia clínica (tratamento terapêutico com óleos essenciais retirados de plantas). Derivada desta atividade vende produtos de valor terapêutico, (óleos essenciais, vegetais e artigos diversos para um público mais especializado como os *veganos*) assim como também consome esse gênero de produtos, pois procura manter uma vida mais saudável e natural. Perguntada sobre o perfil socioeconômico de seu público consumidor afirma que:

São pessoas de todas as classes, desde aquelas pessoas mais simples à procura de um produto natural pra fazer um trabalho de cura ou para seu filho ou bebê ou com si própria. A maioria são mulheres. Temos um público de classe média e de classe alta,

sendo a maioria de renda média. Mas, a maioria que procura meus serviços de terapia, de forma contínua, são pessoas mais esclarecidas, vegetarianas ou veganas.

Portanto, temos um público de determinada escolaridade e nível de renda que possibilita o acesso aos serviços mais especializados fornecidos por Concita. Seriam pessoas engajadas na busca de um estilo de vida mais alternativo, focados no argumento da qualidade de vida obtida por vias menos tradicionais, como a própria interlocutora. A probabilidade de uma forte ligação entre o consumo destes serviços e crenças religiosas, ou mesmo participação ativa em organizações religiosas *neoesotéricas* por este tipo de público é corroborada por estudiosos do tema como Magnani (2011) e Cordovil (2015).

No entanto, Concita diz que, “nada disso com que eu trabalho tem a ver com a minha religião”. Com esta afirmação, a entrevistada faz uma clara distinção entre sua religiosidade ou prática religiosa e a sua atividade de terapeuta holística que, como o próprio adjetivo associado à atividade, está intimamente relacionado ao universo das filosofias e religiões da *Nova Era*. Poderíamos especular sobre o motivo desta distinção ao comparar sua atividade profissional com a filosofia religiosa ou organização religiosa com a qual hoje se identifica. Concita diz ser adepta de uma “religião ayahuasqueira”, a

União do Vegetal, religião “que comunga o chá ayahuasca, um chá com duas plantas, o mariri, *Banisteriopsis caapi*, e a chacrona, *Psychotria viridis*. Dessas duas plantas é feito esse chá e é o sacramento dessa religião esse chá que leva a uma amplidão de consciência. É como se você tivesse uma visão das coisas além do que os seus olhos podem ver, a visão da consciência. Então você consegue se conhecer interiormente.

Assim, apesar de seu trabalho envolvendo plantas com finalidades terapêuticas, inclusive enfatizando a qualidade de *holística* ao seu uso terapêutico, Concita faz uma separação significativa entre sua atividade profissional e sua atividade religiosa. Sua religiosidade ou experiência religiosa está confinada ao uso de um chá voltado a uma “amplidão da consciência” e que, como ela observa “só pode ser tomado em rituais religiosos. É proibido tomar o chá de forma recreativa”. Claro que tem muita gente que utiliza de outras formas, não sabe nem o que tá fazendo, mas não é o que a lei permite”.

A valorização do uso sacro do chá em detrimento de seu uso profano por Concita, define não apenas a forma como concebe e divide o espaço religioso de sua vida ordinária mas indica também seu grau de engajamento pregresso à instituição (União do Vegetal) relacionado ao seu envolvimento prolongado (por 17 anos) com esta organização religiosa. Atualmente afastada, Concita atuou em diferentes funções na organização:

Eu tive muitos papéis lá dentro. Fui tesoureira. É uma organização com uma diretoria, presidência. É o corpo do Conselho e o quadro de mestres. Os mestres, os conselheiros e os discípulos. Eu tava no corpo de conselho. Participei da direção dessa religião, fui tesoureira, fui durante muito tempo monitora da *nova encanto* que

é uma *ong* de cunho ambientalista e participei de atividades de orientação para crianças. A união vegetal exige exclusividade. Eu não posso tomar o chá em outra religião. Mas eu posso frequentar uma igreja católica, assistir uma missa. Mas está proibido beber o chá em outra religião ayahuasqueira, pois o ritual é outro.

A última parte de sua fala diz muito sobre a sua concepção do sagrado. A delimitação do sagrado corresponde a um território (espaços da União) e uma prática específica (ritual de consumo do chá de acordo com a ritualística da União) que necessariamente deve se distinguir dos rituais das outras religiões ayahuasqueiras. Estas diferenças se expressam até na própria forma de nomear a prática de consumo do chá: “na União se chama ‘beber o vegetal’, em outras religiões se chama ‘beber o chá’, religiões, várias que usam o chá de forma ritual, pois tem várias. Tem o Daime, tem a barquinha e muitas outras”.

Desta forma, diante da prática regular e institucionalizada no passado recente, a personalidade religiosa de Concita se aproxima muito mais do modelo ideal-típico de sociabilidade religiosa do *convertido* de Hervieu-Léger do que de sua figura arquetípica e oposta do *peregrino*. Nas palavras de Hervieu-Léger, os *convertidos* são “indivíduos religiosamente socializados, em busca de uma intensidade espiritual e comunitária que as grandes igrejas não oferecem” (2015, p. 109-110). A necessidade de exclusividade exigida pela organização religiosa na qual desenvolveu sua última socialização religiosa também a distancia do tipo de *sociabilidade peregrina*. A centralidade do ritual do chá no âmbito das religiões ayahuasqueiras e as proibições que cercam o seu uso, parecem impedir o trânsito entre fiéis destas religiões, talvez, de maneira mais intensa, do que ocorre no circuito religioso evangélico, onde o trânsito interdenominacional é bem mais comum (ALMEIDA, 2011)

Sua trajetória religiosa, ou melhor, seu processo de socialização religiosa reflete o quê, no modelo teórico de Hervieu-Léger (2015), corresponde à primeira modalidade (da tríplice figura) do tipo ideal do *convertido* na modernidade religiosa, de indivíduos buscadores que rejeitam suas heranças religiosas familiares e desenvolvem uma trajetória, como *peregrinos* em busca de uma fé ou espiritualidade que os satisfaça. Tal trajetória tende a culminar em uma conversão, percebida enquanto experiência que mais atenda às necessidades atuais destes buscadores e respondam às suas questões existenciais, de maneira mais definitiva. O percurso religioso realizado por Concita é exemplar deste processo:

Nasci numa família católica, praticando desde criança, como prática familiar tradicional com orações, terços, ladainhas. Minha mãe era da linha de frente da Igreja, do “apostolado da oração” da qual como criança também participava. Essa foi minha infância, adolescência. Depois que casei eu me afastei da Igreja, passei por momentos de dificuldade com a separação e procurei o espiritismo kardecista que trabalha o evangelho segundo o espiritismo. Frequentei durante um tempo essa religião, a espírita kardecista. Depois de um tempo frequentando o kardecismo também me distanciei. Tive algumas respostas que gostaria de obter, mas não foi

assim uma religião que eu me encontrasse. Ai depois de um tempo já em 2003 eu fui morar em Santarém a trabalho numa *ong* e lá eu conheci a religião ayahuasqueira, União do Vegetal.

Seu itinerário religioso, no plano simbólico, repercute o processo de abandono e rejeição das crenças anteriores de religiões tradicionais (católicas e posteriormente espíritas) que parece ser típico dos adeptos e praticantes das religiões de *Nova Era*, formado por um público, geralmente mais escolarizado e de formação cultural mais abrangente. Tal fato social não necessariamente deve conduzir à ideia de que indivíduos de estratos sociais com níveis educacionais mais baixos não possam aderir e professar este tipo de religiosidade, como aponta os estudos de Cordovil (2015). No entanto, este gênero de religioso, em média, estão em busca de crenças mais condizentes com suas visões de mundo mais racionalizadas. Apesar de sua passagem pelo espiritismo, religião de tradição fortemente racionalista quanto ao conteúdo doutrinário, Concita revela que o que a levou a União do Vegetal foi a insatisfação com suas crenças anteriores:

a Igreja Católica me atendeu até um certo ponto, mas depois as respostas que obtinha lá já não mais me satisfaziam, como por exemplo, a tese de Adão e Eva, de céu e inferno, essa questão do castigo, de confessar pecado. Então até onde meu entendimento aceitou enquanto criança até o início de minha adolescência. Depois comecei a ter outra visão de mundo através da própria academia, dos meus estudos. Passei então a não mais concordar com aqueles dogmas e fui em busca de outra religião que foi o espiritismo que também me atendeu durante uma parte.

Concita é particularmente enfática na sua rejeição às crenças espíritas e sua “versão” do mundo espiritual. Rejeição que a fez abandonar a doutrina, sem, no entanto, se desvencilhar de alguns preceitos básicos espíritas:

Eu não concordei com algumas coisas como, quando você morre você fica numa cidade, você vai pra um hospital, até relatos em uma novela, você fica curado, como se fosse uma vida semelhante a que nós temos aqui na terra, mas como se fosse no céu. Então eu não concordo com isso.

Essa passagem pelo espiritismo, bem como a frequência em centros espíritas parece ser comum entre praticantes do *neoesoterismo*. É o efeito de princípios religiosos fundamentais compartilhados entre o espiritismo kardecista e as religiões de *Nova Era*. Como a própria interlocutora descreve a afinidade de sua religião com um princípio básico do espiritismo, a reencarnação:

A união do Vegetal é uma religião que se intitula espírita cristã. É reencarnacionista. Acredita na vida espiritual na eternidade. Acredita em Deus, em Cristo e na reencarnação. Lá a gente fala muito na *lei do plantio e da colheita*, o que você faz você colhe, você praticou o bem vai colher as flores, se praticou o mal vai colher os espinhos.

Assim como no *circuito neoesotérico* de São Paulo (MAGNANI, 2011), temos uma circulação e compartilhamento de crenças sob o rótulo genérico de *espiritualismos*. Esta

bricolagem de crenças, de empréstimos e fusões de temas tradicionais (reencarnação) com novas temáticas (ecologia) a serem exploradas pelo ângulo religioso, parecem influir na formação de novos movimentos religiosos, que passam a fazer parte desta *nebulosa esotérica* (GUERRIERO, 2003). Como informa Concita: “A união do vegetal tem 60 anos de fundação. Fez esse ano [2021] em junho. Então é relativamente nova. São as religiões amazônicas, as religiões da floresta”. Portanto, a bricolagem realizada por Concita é reflexo de sua própria formação espiritual e da doutrina religiosa que professa atualmente. Fundada por “mestre Gabriel nos seringais da Amazônia”, os fundamentos de crenças da União do Vegetal, um misto de espiritismo, cristianismo e um *ecoespiritualismo* (SILVEIRA, 2019), aparecem, repito, como o retrato do itinerário religioso de Concita e o ponto de culminância da fusão (bricolagem) de crenças que molda sua religiosidade atual. Assim como outras religiões de *Nova Era* em Belém, a União do Vegetal tende a produzir a fusão entre elementos cosmológicos mais universais (reencarnação e evolução espiritual) com princípios religiosos-místicos surgidos a partir de um contexto cultural e socioambiental tipicamente amazônico (CORDOVIL, 2015). A preocupação com a preservação da floresta, percebida como “espaço sagrado” por excelência pelas religiões *ayahuasqueiras*, condicionam a organização das atividades da comunidade religiosa. Como observa Concita: “o sócio tem direito a frequentar as sessões [ritual do chá] da União Vegetal e frequentar as outras atividades que é principalmente o estudo [da doutrina], o trabalho de plantio e preservação ambiental”.

Apesar do status de adepta e da longa participação no quadro institucional da comunidade religiosa da União⁴⁹, Concita demonstra em sua fala traços da personalidade religiosa, que parecem ser comuns aos praticantes da espiritualidade de *Nova Era* e, por extensão, a personalidade do *peregrino*, do buscador individual, como a tolerância às crenças alheias e o culto ao autoaperfeiçoamento espiritual:

Com relação às religiões tradicionais, eu acho que cada uma delas atende um grupo de pessoas que tá buscando aquela religião, que se conecta com aquela religião, que atende ao que ele anseia, busca. Eu respeito todas as religiões, e cada religião é aquilo que ele tá precisando, naquele momento da vida dele, até por que já passei por estas experiências, já participei do catolicismo, já participei do espiritismo, e agora o que eu busco, o que é o grau de memória, que eu anseio é por algo que me eleve, que me conecte mais ao divino, que atenda mais meu coração [...]. É uma religião do indivíduo com o divino, com o sagrado, seja no que for que ele acredita, é no que traz o equilíbrio pra se ter uma vida mais tranquila, pra viver com mais paz. [...] Eu acredito que a evolução espiritual é o objetivo do que nós estamos fazendo aqui na terra. Essa busca, essa evolução vem através também da religião, da

⁴⁹ Concita descreve as sessões de introdução de novos membros, chamadas de “sessões adventícias”. Este título de adepta e principalmente de “iniciada” nos aponta para aspectos dos movimentos que usam ayahuasca que os aproxima do conceito de seita, segundo o modelo típico-ideal de Ernst Troeltsch, mais do que do tipo místico de organização (MARIZ, 2013).

religiosidade. [...] Então eu acredito que a religião te dá esse suporte para buscar a evolução espiritual. A religião é o suporte, mas o grande responsável pela sua própria evolução é o indivíduo, no meu entendimento, independentemente da religião que professa.

Concita não reproduz, de forma categórica, aquilo que Hervieu-Léger chama de *religiosidade peregrina*, ou mais especificamente, uma *sociabilidade religiosa peregrina*, pois suas práticas estáveis, territorializadas, comunitária, fixa e regida pela instituição por 17 anos a aproxima do modelo do praticante tradicional. No entanto, traços desse comportamento *peregrino* podem ser encontrados em seu percurso religioso, orientado por uma busca estimulada pela crescente necessidade de vivenciar experiências “que me eleve, que me conecte mais ao divino, que atenda mais meu coração”, ou seja, a procura por uma espiritualidade calcada mais em concepções de imanência do que de transcendência. Sua atividade profissional, por sua vez, apesar de afirmar não haver nenhuma ligação desta com sua prática religiosa ou mesmo suas crenças atuais, se insere no conjunto de conhecimentos, filosofias alternativas de vida como o veganismo, preceitos espiritualistas ligados a conceitos ecológicos, terapias relacionadas a visões de mundo holísticas, próprias de indivíduos circulantes pelo universo de práticas e crenças de movimentos e filosofias espiritualistas da *Nova Era*. Este, talvez seja o segmento religioso cujos seguidores, sejam praticantes institucionalizados ou não, mas se harmonizam com as características do *peregrino moderno* em Hervieu-Léger.

A família Barros

Identificar o que chamo neste trabalho de *religiosidade peregrina* no interior de relações familiares, me permite tratar o conjunto dos relatos obtidos como proveniente de um ator coletivo (uma unidade familiar) uma vez que as relações entre seus membros (pai, mãe e filho) influenciaram e continuam influenciando a formação do pensamento religioso de todos eles, estruturando maneiras de pensar relativamente homogêneas. O valor analítico contido nesta unidade familiar para a compreensão desta religiosidade fluida e matizada pelo imbricamento de crenças está na forma como cada ator individual expressa suas ideias e juízos sobre o sentido do sagrado, do sobrenatural e da religiosidade de igreja, compreendendo praticamente todos os tipos ideias projetados nessa dissertação. Desta forma, todos os protótipos categóricos do *peregrino* na modernidade foram encontrados nesta família, desde o *católico nominal* (pai e mãe), do *evangélico sem denominação* (pai), do *sem religião* (pai e filho) e mesmo do tipo *esotérico* (filho). Todos eles, apesar de se autodeclararem como *sem religião* (pai e filho) e católica não praticante (mãe) tiveram

passagens por outras religiões e desenvolvem crenças que necessariamente não confirmam por completo seu status religioso autodeclarado, constituindo um circuito de crenças familiar fluido e de fronteiras simbólicas borradas ou pouco definidas.

Família de classe popular, residente em um conjunto habitacional em um bairro (Aurá) da periferia da grande região metropolitana de Belém – bairro onde todos os entrevistados nesta pesquisa, pertencentes a estratos populares, residem – expressam sua religiosidade por meio de crenças idênticas e práticas, geralmente realizadas em família. Apesar da mãe (Débora) se autodeclarar católica, pai e filho (Jorge Eduardo) dizem “não ter religião”, mas, especialmente o pai (Josinei) retrata sua longa trajetória por igrejas evangélicas:

Meu pai era evangélico, pastor, foi criado na igreja. Frequentei até meus 17 anos por obrigação. Quando vim pra Belém, comecei a frequentar a quadrangular, quando conheci a Débora. Eu já vinha dessa cultura de igreja. Eu gosto de Igreja. Mas eu digo que eu não tenho uma religião. Eu falo isso só depois que eu fiquei mais velho.

Diverge das crenças católicas da esposa, relativas ao culto dos santos, demonstrando uma rejeição a esses, típica dos evangélicos: “Eu não acredito nos santos, cada um com sua religião. Santo só é Deus. Não acredito em Nazaré. Pega aí a Santa de Nazaré, a Santa Maria, a Santa de aparecida, todas elas tem a cara da Santa Maria com o menino no braço”. No entanto, Josinei critica as práticas institucionais das igrejas (evangélicas) e reafirma com isso, seu status de não possuir religião,

Em 2011, eu voltei a frequentar a igreja quadrangular, mas eu nunca considerei que fosse uma reconciliação (quando o crente se desvia e ele volta é uma reconciliação). Eu não fiz isso, eu frequentava. Era um “frequentista”, um frequentador de igreja. [...] Só que eu acho muita fantasia. Eu só frequento igreja evangélica [...] o cara vai na igreja por obrigação, não se agrada Deus dessa forma. Você não pode comprar a Deus. [...] Eu não tenho religião, eu sirvo somente a Deus. Santo só Deus. [...] Josinei – [...] sem religião, não é “sem Deus”, por que religião nada mais é do que placa de igreja [...] quando eu era jovem, eu não tinha conhecimento, eu gostava do louvor, das brincadeiras, do retiro. Eu era um “crente” de evangélico da igreja, mas de Deus eu nunca me distanciei.

Josinei, mesmo com um passado totalmente marcado por uma socialização religiosa em igrejas evangélicas desenvolveu tal rejeição às práticas costumeiras nas igrejas evangélicas, particularmente as que se dão nos espaços de igrejas pentecostais e neopentecostais, às quais já frequentou (Assembleia de Deus, Quadrangular, Universal, etc.) que reafirma com convicção, mesmo com a crítica da esposa ao seu status alto declarado, sua condição de “sem religião”. Débora: “eu não acho certo ele falar isso, que não tem religião, mas pra mim ele tem, só não frequenta. Ele é evangélico”. Josinei rebate:

Eu sou muito do lado evangélico. [...] mas eu não sigo mais essas religiões. A minha espiritualidade é de Deus. Qual é a diferença da espiritualidade católica da Débora pra minha? Nenhuma, nós buscamos o mesmo Deus [...] eu não consigo mais ir à igreja evangélica, vendo aquele babaca lá, falando pra desafiar a Deus dando 100, 220.

Pergunto à Josinei se ele poderia se ver como um *evangélico sem religião*, ao que ele pondera,

Poderia ser. Mas como eu posso ser evangélico, se eu não concordo com, por exemplo, casamento. Eu me afastei da presbiteriana por que o pastor ficava falando que a gente tinha que ir lá pra frente, pra casar, por que a gente vivia em pecado, não concordo, por que o casamento é só um papel. Se é pecado viver igual eu vivo com a Débora, aí o pastor diz que é crente e tá lá, praticando pedofilia, os padres são piores. [...] a gente se sente casado perante Deus [...] a gente é mais casado do que aqueles que são casado no papel [...] Débora – na católica não tem disso, nunca ouvi o padre falar que se não casar tá perdido, em pecado [...] já na evangélica eu já vi muito isso.

Por fim, Josinei reafirma sua independência espiritual diante das instituições e organizações religiosas, à obrigatoriedade de suas práticas e às crenças vinculadas a elas: “é bom, mas não é necessário eu ir à igreja, pois Deus tá em todo lugar, é bom ter religião, mas não é obrigado ir na instituição [...] mas no fundo, na minha opinião, eu digo que eu não preciso de igreja”.

A *religiosidade peregrina* de Josinei transita entre os tipos ideias oriundos de uma socialização religiosa hegemônica no Brasil, isto é, cristã. Da autoafirmação enquanto “sem religião”, mas “crente em Deus”, à não declarada, mas evidenciada identidade com a religiosidade evangélica, Josinei expressa a liberdade religiosa do crente moderno, em seu espírito independente, principalmente quanto às imposições doutrinárias e obrigatórias das igrejas às quais frequentou. No entanto, esta independência espiritual não se manifesta apenas no campo institucional, mas também em sua capacidade de mesclar suas crenças tipicamente cristãs a outros universos simbólicos (espiritismo). Como veremos mais adiante, as operações de *bricolagem religiosa*, se estende a toda família.

Débora, a mãe, confirma a sua identidade católica, reafirmando-a diante das lembranças do marido em leva-la a igreja a qual frequentava (quadrangular): Josinei observa que: “Na época que a conheci ela não ia em igreja de crente de jeito nenhum”. A trajetória religiosa de Débora, no entanto, é marcada por passagens em cultos de tradição afro-brasileira, classificada por ela como “casas de espiritismo”:

Na época que eu frequentava a igreja do Josinei, eu tive esse problema de “espiritismo”. [Josinei: ela “pegava santo”] e eu fui numa dessas casas de espiritismo [...] tem as duas linhas, as pessoas que trabalham pro mal e trabalham pro bem [...] eu vou pela linha de Deus.

Portanto, Débora, apesar da formação católica tradicional, na procura pela solução do seu problema de “espiritismo”, transitou por espaços religiosos não católicos, que lhe ofereciam métodos opostos de combate à sua “enfermidade espiritual”:

Nessa época (2016) eu tava com problema de espiritismo [...] aí fui lá na igreja [quadrangular] o pastor fez uma oração [...] [Josinei: naquele dia que foi pra tirar o

espírito de você?] [...] no final, eu fui no *macumbeiro* [...] fui conhecer [...] o que ela [mãe de santo] me falou é que não era pra mim seguir a linha das trevas.

No entanto, a bricolagem realizada por Débora, apesar de sua experiência, efêmera, pela umbanda, é operada em torno de crenças e práticas de outra tradição, o espiritismo kardecista: “essas coisas não existe, *macumba*, [...] mas já o espiritismo, da mediunidade, eu já acredito [...] as pessoas criticam, não conversam sobre [mediunidade]”. Por fim, Débora revela sua passagem por um centro espírita kardecista, sobre o qual não sabia fazer a diferenciação de uma “tenda espírita”, classificando todos os espaços de culto mediúnico, como “centros de espiritismo”, confusão, aliás, expressada por toda a família, como veremos adiante. “Nesse que eu fui, eles não falam nesses espíritos [de umbanda] [...] pra mim, centro espírita é centro espírita, só que eu sei que tem umas partes ruim (sic) [referindo-se às práticas da ‘macumba’]”.

A nominalidade católica de Débora, ou seja, sua prática irregular ou mesmo a suspensão completa de sua ida às missas católicas no presente, não a impedem, no entanto, de enfatizar o papel da igreja na formação religiosa dos filhos (Jorge e as filhas pequenas),

eu discordo, por uma razão, por que nossos filhos, eles tem que crescer como eu cresci como você cresceu [...] então a gente precisa sim, levar nossos filhos, por que a igreja nos ensina a buscar à Deus, por que se você deixar seu filho livre, hoje na internet, ele pode crescer vendo coisas como satanismo. [...] Ou a criança não aprende a buscar à Deus, não acredita Nele. [...] Mas a gente ensina também dentro de casa.

Por outro lado, esta sua mesma identidade católica fluida, flexível quanto à expansão das fronteiras de seu campo simbólico - o que parece ser uma característica estrutural da religiosidade católica brasileira, (CAMURÇA, 2011), a faz lhe aproximar ou mesmo de desenvolver cosmovisões religiosas bastante díspares de uma tradicional visão de mundo orientada por uma doutrina católica oficial. Assim, em sua fala, revelam-se crenças kardecistas, de evolução espiritual e reencarnação, as quais todos os membros de sua família também compartilham.

Jorge Eduardo, o filho, tende a encarnar o protótipo do *peregrino*. No plano simbólico, temos uma transversalidade de crenças, sem fronteiras. Sua identidade enquanto *sem religião*, é justificada por ele, por conta de sua múltipla identificação com princípios de diferentes matrizes e tradições, afirmando com isso, sua vocação para agir e pensar, no campo religioso, como espírito livre em busca de sua própria espiritualidade. Como no conceito de espiritualidade reflexiva de Roof (2005), sua personalidade ecumênica vislumbra múltiplos percursos a seguir: Ao ser questionado sobre a necessidade do sagrado no mundo, sua visão conciliatória e universalista do divino se manifesta,

Eu acredito que todos falam do mesmo ser, da mesma entidade, só que de forma diferente. Por que eu digo que não tenho religião, com relação ao cristianismo e espiritismo que mais me identifico, porque a raiz do cristianismo é a ressurreição e a raiz do espiritismo é a reencarnação. Eu acredito nos dois, então eu não posso dizer que eu sou cristão [...] eu acredito na raiz do espiritismo, mas a minha forma de buscar a Deus é com o budismo, que é com relação à meditação [...] eu não acredito que seja desnecessária [religião] mas imprescindível.

A tendência de Jorge Eduardo a uma ampla bricolagem de crenças, talvez esteja associada à sua forte predileção pelas práticas e temas típicos do universo da *Nova Era*. Este é um campo religioso marcado pela ampla profusão e hibridismos de crenças e filosofias religiosas, estendendo suas fronteiras até mesmo a temas ditos “científicos”. Ao tratarmos sobre o tema “mediunidade da família”, praticamente um assunto que se tornou obrigatório ao longo da entrevista com a família, Jorge Eduardo a confunde com suas práticas de meditação:

Jorge – é tão subjetivo, individual que da gente tentar descrever soa como charlatanismo [...] com relação à meditação mesmo que qualquer pessoa pode fazer [...] meditação não no sentido místico, mas no sentido científico, por que traz paz, acalma a pessoa [...] eu costumo não comentar sobre este tipo de coisa porque parece charlatanismo, eu prefiro guardar só pra mim [...] Você acredita em viagem astral [pergunta a mim] [...] eu venho estudando os sete chacras da pessoa, a história do budismo e tudo mais [...] então eu fui evoluindo, nessa evolução eu consegui fazer minha primeira viagem astral.

Identificar-se como *sem religião*, no caso de Jorge, parece ser muito comum entre aqueles que cultivam este tipo de espiritualidade ligada a filosofias e práticas da *Nova Era*, o que para alguns autores (CAMURÇA, 2017), pode estar ligado ao aumento daqueles que dizem não possuir religião no Brasil, mas que, no entanto, manifestam crenças religiosas. Por outro lado, o dilatado sincretismo de Jorge Eduardo, (entre matrizes tradicionais – do espiritismo kardecista ao cristianismo de vertente católica e protestante), somado às novas vertentes simbólicas do universo *neoesotérico*, poderia exemplificar, especialmente entre os mais jovens (Jorge tem apenas 21 anos) e grupos sociais inseridos em ambientes culturais mais diversificados, um crescente novo perfil de religioso no Brasil. São novas formas de ser religioso sem pertencimento e sem uma fé definida, ou seja, de indivíduos e grupos menos propensos à intolerância e mais abertos à experimentação e a liberdade religiosa.

As formas de pensar o sagrado nesta família me orientou a tratá-la como uma unidade, como um único ator coletivo, apesar das poucas divergências quanto à identidade declarada, que estão mais na superfície do que no centro das crenças e ideias que compartilham entre si. Esta unicidade de pensamento familiar é afirmada pelo pai: “Eu e a minha família, a gente é muito unido, a gente não diverge em nada, a gente é muito parecido”. Esta forma de agir coletiva esta relacionada às práticas religiosas pregressas – anteriores à pandemia de covid-19 – concentradas especialmente às idas aos cultos de igrejas evangélicas, como na Igreja

Presbiteriana, com a qual todos se identificam e tecem críticas favoráveis a esta por seu liberalismo e flexibilidade institucional. Suas críticas às outras igrejas evangélicas pelas quais passaram dizem respeito justamente à imposições comportamentais e doutrinárias e às práticas envolvendo a cobrança de dinheiro nos cultos de prosperidade,

[Josinei] porque lá só se fala de Deus, você viu alguma vez o pastor pedindo dinheiro? Você não vê ele vendendo o nome de Deus [...] essas igrejas aí eles fazem isso todo dia, é “desafio”, “prosperidade”, pra você enriquecer [...] trajetória evangélica, de igreja [...] Nós todos íamos. Ela gostava de ir. [Débora] Eu gostava de ir nessa igreja, nas outras não. [...] Eu gosto de ir por que eu gosto dos hinos de louvor. [Jorge] de todas as igrejas que eu fui também foi a que eu mais gostei [...] já frequentei a assembleia, já frequentei a quadrangular entre outras (respondendo ao pai) [...] A última igreja que eu frequentei foi a quadrangular, mas eu gosto da presbiteriana porquê lá não tem a obrigação de ter de se converter. Eu sou músico, e até gostaria de tocar na banda da igreja, só que lá (quadrangular) tem a tradição de se batizar nas águas, se conciliar com Deus e, como disseram, você tem que morrer pro mundo pra nascer pra Deus. Já a presbiteriana dá conhecimento, e se você quiser seguir você segue [Josinei] Ninguém, hoje, frequenta nenhuma igreja.

É clara a disposição da família em não “aceitar” ou converter-se a qualquer igreja ou denominação, talvez não só, derivada da liberdade religiosa, de não se enquadrar institucionalmente e de ir buscar sua própria espiritualidade onde melhor lhe aprez. É uma disposição muito forte em Josinei e Jorge Eduardo, que se declaram *sem religião* – mas também devido, e principalmente, à circularidade de crenças de origens diversas, reproduzidas por todos, especialmente pelo filho. São crenças familiares envolvendo uma curiosa combinação, sem barreiras doutrinárias ou éticas (com exceção às práticas de *macumba*, associadas ao mal e ao charlatanismo) de dogmas e princípios cristãos com concepções típicas do espiritismo kardecista. Tal combinação é exemplificada pela forte disposição de todos em conhecer a doutrina kardecista e frequentar centros espíritas da qual falaremos mais adiante-, e do universo das práticas e crenças da chamada *nebulosa místico-esotérica*. Este vigoroso sincretismo familiar talvez, possa não ser tão incomum entre famílias de baixa renda, considerando que adeptos do kardecismo e praticantes de religiões *neoesotéricas* estão concentrados, no Brasil, nos estratos médios e altos (Censo, 2010)⁵⁰.

O conceito de bricolagem religiosa elaborado por Hervieu-Leger e seus desdobramentos teóricos pode nos ajudar a entender a religiosidade da família Barros. Tal conceito pode explicar, não só o veto familiar às práticas e crenças dos chamados, “macumbeiros”, taxados de charlatães, mas também sua aproximação e simpatia coletiva pelo kardecismo, e individualmente, no caso de Jorge, por práticas oriundas do universo religioso

⁵⁰ Camurça (2011) ao analisar os dados do Censo religioso de 2010 questiona o crescimento da categoria “sem religião”, observando que talvez parte do avanço numérico desta categoria esteja relacionado ao crescimento dos praticantes de religiões da *nova era*, pois muitos deles preferem declarar-se “sem religião” ou classificar-se como *espiritualistas*.

da *Nova Era* que, como já apontado, são formas de religiosidades muito mais presente entre estratos sociais de renda e escolaridade mais elevada.

Segundo Hervieu-Léger (2015), existem diferentes aptidões ou habilidades para a bricolagem religiosa condicionada por variáveis sociais como classe, gênero, idade, escolaridade e ambiente social.

Dentre estas variáveis, segundo a perspectiva teórica deste estudo, temos o ambiente cultural associado às condições socioeconômicas de classe, como as de maior alcance explicativo para a compreensão de diferentes modos e limites nos processos de produção da bricolagem religiosa em um ambiente urbano.

Poderíamos compreender a bricolagem produzida pela família Barros, por meio da análise da dimensão cultural dos seus processos de identificação religiosa - uma das dimensões da identificação religiosa moderna segundo Hervieu-Léger (2015), associado, necessariamente ao ambiente sociocultural de socialização familiar, tanto em sua dimensão sincrônica quanto diacrônica. A formação identitário-religiosa cristã de todos da família, fruto de uma socialização religiosa comum a grande maioria das famílias brasileiras está necessariamente (não num sentido determinístico) atrelada ao ambiente socioeconômico e cultural em que todos da família se desenvolveram e se desenvolvem, marcado pela predominância espacial quase absoluta de igrejas cristãs (evangélicas e católicas). No entanto, esta socialização cristã primária não criou, ao que me parece, barreiras ideológicas e cognitivas à circulação de todos (pai, mãe e filho) por outros espaços de vivência religiosa, gerando em todos um tom de tolerância religiosa para com religiões não cristãs, incomum em famílias de classe popular evangélica. Tolerância, que no caso da família Barros, tende a enfraquecer ou borrar fronteiras ideológicas que impediriam o avanço de sua religiosidade híbrida.

Josinei, sobre sua experiência em um espaço afro-religioso expressa esta tolerância, mas atrelada a um preceito cristão fundamental a ser observado em qualquer espaço religioso: Falar ou fazer uma evocação ao Deus cristão: “eu conheci um macumbeiro, eu fui lá no terreiro de macumba [...] eu não discrimino ninguém. Se você acredita em Deus, onde você for falar em Deus [...] não tem nada de errado no *macumbeiro* do Paar [bairro periférico de Ananindeua], o cara só fala em Deus”. Em uma pergunta dirigida a todos, sobre se todas as religiões podem ser consideradas igualmente boas e verdadeiras, temos opiniões semelhantes: Jorge Eduardo pondera: “eu não saberia responder, mas a raiz do cristianismo é boa. O mesmo posso dizer do espiritismo”. Josinei, por sua vez é enfático: “Não concordo. Existem

religiões do mal. Se não for pra buscar a Deus, [a religião] não pode ser boa [...] Eu concordo com a umbanda também, por que lá eles só falam de Deus”. Débora, sobre a mesma questão, faz uma imediata associação à sua passagem pelas “casas de espiritismo” [culto umbandista]: “Eu fui numa *casa de espiritismo* [...] tem as duas linhas, as pessoas que trabalham pro mal e trabalham pro bem [...] eu vou pela linha de Deus. [...] as pessoas dessas religiões [afro-brasileiras] já nascem nelas, então a gente não pode julgar”. O importante a salientar sobre as crenças compartilhadas da família Barros é que o tom de tolerância e não condenação dos cultos afro-brasileiros tem relação mais com a ética cristã. O discurso ético-cristão é identificado, pela família, nos discursos dos pais e mães de santo, do que com as práticas que ambos (Josinei e Débora) vivenciaram nos “terreiros”, percebidas por todos como falsa magia ou puro charlatanismo. Josinei revela sua descrença nos espíritos incorporados pelos pais de santo:

“Fui com um conhecido [no terreiro] lá na feira do Paar [...] quando ele vinha [incorporado], já como outra pessoa, falando diferente, pra lhe ser sincero, eu nunca acreditei que aquilo fosse verdade [...] Fui umas quatro vezes pra conhecer [...] eu queria saber o que que eles pregam, mas eles falavam de Deus, então eu fiquei curioso, então como é que pode? [...] aí quando baixava o girassol, que é o caboco que baixava nele, pensa num caboco (sic) gente boa, ficou tão amigo nessas quatro visitas, só que eu disse pra ele mesmo que eu não acreditava [...]. Olha seu girassol, gosto muito do senhor, só não vou ficar frequentando porque não dou certo pra macumbeiro não [...] [espírito] no dia que tiver uma festa venha pra ver como é bonito [...] Gosta de uma cerveja! [referindo-se ao espírito do caboco] eu gostava também, nós tomava quatro cerveja [...] e o que que entendi do *macumbeiro* [...] é Deus, o Deus que ele serve é o mesmo Deus que eu sirvo, então porque que eu vou discriminar o cara que é macumbeiro? Eu não acho certo o cara acender uma vela [...] que a gente vê nos canto, galinha mais não sei o quê [despacho] que bota nas encruzilhada [...]. Lá no espaço do girassol [espírito], não tem isso [...] lá é mesmo que ser uma igreja, tem as imagens dos santos [...].

Debora é taxativa: “Essas coisas de macumba não existe [...] mas já o espiritismo, da mediunidade, eu já acredito”.

A deslegitimação das práticas e crenças da umbanda, ou seja, a descrença nos “seus espíritos” e nos seus ritos mágicos é mais sinônimo de ceticismo quanto às práticas umbandistas (das incorporações, dos espíritos, dos despachos) percebidas como “falsa magia” ou charlatanice pela família, do que associadas à “magia negra” ou demoníaca – rótulo comumente impingido pelos evangélicos (especialmente os neopentecostais) às práticas da umbanda (MARIANO, 2014). Se por um lado essa visão negativa da família, das práticas umbandistas, estabelece uma barreira para a bricolagem de suas crenças cristãs com o universo de crenças de religiões de matriz africana, por outro, a crença da família na mediunidade e nos espíritos segundo o espiritismo kardecista, amplia seu potencial sincrético, apesar do pouco conhecimento que dizem possuir sobre a doutrina. Josinei expressa a vontade

da família em não só compreender o fenômeno da mediunidade, mas de frequentar centros espíritas: “O que a gente quer é conhecer [espiritismo]. Eu quero entender o que que a gente tem, por que eu quero ter conhecimento. É no centro espírita que to querendo ir”. Mãe e filho acompanham o mesmo desejo do pai:

[Jorge] Eu também quero [Josinei] A gente, nós três, o Jorge Eduardo sente os espírito, consegue tirar o espírito de alguém, tirou um da minha irmã [...] Eu acredito em mediunidade [...] eu tenho a mediunidade [...] eu tenho as visões, são reais [Débora] As pessoas criticam, não conversam sobre [mediunidade] [Josinei] Todos tem [...] o Jorge Eduardo tem, mas sem *macumba* nem nada.

Classificado pela família como “espiritismo de mesa branca”, e facilmente associado pela família a concepções do bem cristão, em oposição à “macumba”, (esta não diretamente relacionada às forças do mal, como vimos), o kardecismo ainda é pouco conhecido pelos três entrevistados. No entanto, a crença na mediunidade e nos espíritos, segundo os princípios kardecistas, parece orientar sua religiosidade – ou seria melhor dizer, espiritualidade -, ou suas visões de mundo, tanto quanto os princípios éticos e a cosmologia cristã internalizados em suas socializações religiosas primárias.

Josinei vai mais longe em sua dúplici identificação e cosmovisão religiosa, ao revelar suas concepções tipicamente kardecistas sobre a morte:

Muita gente acha estranho a morte, pra mim é normal, por que eu sei que tem uma continuação do espírito, eu acredito na evolução do espírito, eu acredito e sei que é assim que funciona, [...] por isso que eu me identifico muito com o espiritismo [...] se ela ia morrer, se ela ia partir pra outro plano (referindo-se ao episódio da morte da mãe). Foi aquele momento de passagem, que vieram aqueles outros espíritos, no meu entendimento.

O sistema de crenças da família Barros parece constituir-se a partir de um patrimônio cultural, de conhecimentos e símbolos religiosos, compartilhados como um bem comum pela população brasileira, funcionando como fonte geratriz de marcadores de identificação religiosa que já não necessariamente vincula o indivíduo, tanto no plano simbólico quanto institucional a uma única tradição ou grupo religioso. Por outro lado, o ambiente sociorreligioso, em nosso caso, os espaços de vivência religiosa percorridos pela família Barros, na qual se processa e se processou sua socialização, é caracterizado por uma paisagem urbana tomada pela disseminação pronunciada de igrejas, templos e casas de oração evangélicas, especialmente pentecostais e neopentecostais⁵¹, além da presença de instituições católicas, em menor número. Desta forma, o predomínio institucional do cristianismo,

⁵¹ A família reside em uma casa em um condomínio popular no Bairro do Aurá, na área periférica do município de Ananindeua, região metropolitana de Belém. Neste bairro, em minha pesquisa de campo anterior (PINTO, 2018) envolvendo a temática da religiosidade evangélica de classes populares nesta área, pude constatar o pequeno número de outros estabelecimentos religiosos em contraste com a imensa gama de denominações evangélicas, em número praticamente incalculável e, portanto, de complexo dimensionamento.

especialmente de vertente evangélica e a baixa capilaridade espacial de outras práticas religiosas, poderia ter afetado, ou mesmo limitado o desenvolvimento das aptidões sociais para a bricolagem da família Barros. Ambientes sociais dominados por uma única expressão religiosa podem limitar a oferta de meios e recursos culturais diversificados para que os indivíduos possam “produzir seu próprio rol de crenças” (Hervieu-Léger, 2015, p. 47) ou, em outras palavras, afetam sua capacidade para a bricolagem religiosa. Na análise em conjunto da religiosidade produzida pela Família Barros, a escassez de espaços não cristãos, como kardecistas – vertente pela qual demonstram imensa simpatia tanto no compartilhamento de crenças e princípios quanto na necessidade de conhecer a doutrina e frequentar centros espíritas – espelham barreiras ao desenvolvimento de uma espiritualidade, que podem ser literalmente físicas. Josinei, nesse sentido, reclama: “Por aqui não tem não, quero ir, nós todos, mas onde tem é muito longe [referindo-se a centros kardecistas localizados no centro de Belém]. Débora, por sua vez: “quando a gente não sabe, não tem conhecimento, a gente não sabe explicar. Por isso é bom a gente ir pra conhecer”. Josinei critica o que classifico aqui como uma bricolagem negativa ou às avessas dos evangélicos quanto às “práticas de espiritismo”: “ela tem esse negócio de receber [Débora]. Ela incorporou muitas vezes, nossa! Por isso que eu falo, o crente é muito idiota, porque eu fui crente, e pra mim era uma coisa de outro mundo, do “capeta!”.

Por fim, no entanto, parece não haver uma correlação forte entre a posição de classe da família Barros e seu potencial para uma sociabilidade religiosa fluida e aberta a novos arranjos de crenças. Como já apontado acima, mesmo pertencendo a uma camada menos provida econômica e culturalmente, limitações desta ordem não arrefecem o ânimo da família em desenvolver uma fé espírita kardecista, praticada majoritariamente por seguimentos sociais mais escolarizados e de maior poder econômico (CENSO, 2010). O caso emblemático na família, desta desconexão entre classe e potencial social para a bricolagem religiosa está no filho, Jorge Eduardo. O extenso leque de crenças descortinado pelo filho, entre concepções cristãs mescladas a princípios espíritas de evolução espiritual e reencarnação, e a temas oriundos das religiões da *Nova Era* (chacras, viagem astral e energias esotéricas – religiosidade praticada, assim como a kardecista, de forma hegemônica por um público mais escolarizado e de maior poder aquisitivo (MAGNANI, 2011) -, parece ter mais correspondência com o aspecto geracional do que com a posição socioeconômica da família de Jorge. Apesar deste afirmar nunca ter frequentado espaços de práticas esotéricas, também alegando o motivo de que estes estão localizados geralmente nos espaços mais centrais da

cidade, sua personalidade ecumênica se assemelha aos de jovens de sua geração. Uma juventude caracterizada pela pouca ortodoxia quanto às possibilidades de combinação de crenças de origens diversas, para além de suas autodefinições religiosas (NOVAES, 2011⁵²).

Considerações finais

Trabalhos como a presente dissertação dependem, para torna-lo justificável, de um corpo teórico que indique, mesmo de forma generalista, os caminhos de investigação de um objeto de estudo dificilmente identificado ou medido por métodos quantitativos, ou mesmo, por análises de ordem qualitativa. A religiosidade em questão, difusa por natureza, se manifesta como um objeto de investigação não delimitável, em termos empíricos, em uma pesquisa de campo. O aspecto da não territorialidade deste tipo de religioso se manteve durante todo o processo de elaboração deste trabalho. A desfiliação e/ou a refiliação, mas sem vínculos identitários permanentes, ou seja, não mutáveis, parece confirmar uma das características mais marcantes do comportamento religioso-espiritualista nestas primeiras décadas do milênio que se inicia. A família Barros como agente coletivo, expressa, de forma exemplar, tais trajetórias ou itinerários de formação da personalidade religiosa que se afasta relativamente da figura tradicional do religioso de práticas marcadas territorialmente e pela unicidade de crenças, mais próxima da figura oposta a do *peregrino*, a do *convertido*, da mesma autora já citada. Mesmo Concita Bahia, a primeira entrevistada desta pesquisa, apesar de sua filiação de longa data à *União do Vegetal*, revela um percurso de construção de sua identidade religiosa mais pautada por uma forma de busca espiritual típica dos praticantes e adeptos das chamadas religiões da *Nova Era*, correntes espiritualistas mais afinadas com a liberdade de auto aprimoramento espiritual. Porém, é preciso ressaltar, por outro lado, a forte institucionalização de algumas dessas correntes, com sua estrutura de cargos e chefias, com uma hierarquia rígida e de práticas com interdições rituais bem delimitadas, como percebida na entrevista de Concita, afastando-as do modelo de religiosidade em questão, fluida e desterritorializada.

Outro fundamento da *religiosidade peregrina* que norteou, tanto empírica quanto teoricamente esta dissertação é o conceito de “aptidões para a bricolagem” socialmente diferenciadas para a bricolagem religiosa. Este é o aspecto mais propriamente sociológico

⁵² Regina Novaes, na pesquisa *Jovens do Rio* (2001), constatou entre os entrevistados, a maioria pertencentes às classes C e D, uma enorme capacidade para a bricolagem religiosa. Ela identificou desde: “afro-brasileiros que creem tanto em orixás como no Espírito Santo, [...] jovens evangélicos pentecostais que afirmam acreditar em orixás [...] católicos que afirmaram acreditar na reencarnação, mas também católicos e espíritas afirmaram suas crenças em orixás e energias esotéricas” (Novaes, 2011, p. 145).

deste trabalho uma vez que, especialmente, classe e ambiente sociocultural estão envolvidos na aplicação de tal conceito, tanto na dimensão teórica quanto empírica. Grande parte das literaturas exploradas aqui como fundamentos teóricos relevantes para identificar o individualismo religioso como uma das bases e forças motrizes de transformação da dinâmica do campo religioso brasileiro neste início de século está assentada na ideia de uma intensa bricolagem ou hibridismo de crenças como força estrutural da religiosidade brasileira. Tal fenômeno religioso, gerador de duplas e múltiplas pertenças, fusões entre campos simbólico-religiosos diferenciados, produzindo sincretismos entre forma tradicionais de religiosidade (catolicismo e religiões afro-brasileiras) ou mesmo entre o tradicional e o moderno, ou seja, um *sincretismo pós-moderno* (catolicismo e religiões *nem age*) pode ser estudado por categorias como classe e o ambiente sociocultural correspondente à elas. Esta foi uma das proposições de contribuição deste trabalho ao tentar apontar novos ângulos de análise de um fenômeno tão caro aos estudos da religião no Brasil. A proposição, no campo teórico, se fez pela aplicação do conceito em questão - a bricolagem religiosa em seus vários aspectos, na análise das novas tendências de configuração do campo religioso nacional no início do século XXI, buscando relativizar, por exemplo, o tão propalado declínio do catolicismo. Por outro lado, buscou-se também apontar para as dificuldades e limites incontornáveis dos institutos de pesquisa e seus métodos prioritariamente quantitativos, que não levam em conta a imensa capacidade dos brasileiros de desenvolverem sentimentos de pertença há múltiplos universos simbólicos ou crerem neles de maneira simultânea. A família Barros se apresenta neste trabalho como um modelo familiar onde se pode validar ou não a eficácia analítica do conceito de aptidão para a bricolagem socialmente diferenciada. Família de baixa renda e moradora de área periférica da região metropolitana de Belém (Bairro Aurá) é preciso salientar sua vocação para a bricolagem. No entanto, tal capacidade para o imbricamento de crenças e visões de mundo de cunho religioso se resumem ao universo simbólico de tradições cuja presença física, especialmente na forma de igrejas e templos evangélicos, terreiros e centros espíritas é muito comum nas periferias das grandes cidades onde a família reside. Portanto, a paisagem sociocultural onde a família realizou a sua socialização religiosa, de forma geral, seria limitada em sua oferta de bens simbólico-religiosos, derivados geralmente do universo de crenças do cristianismo. Esta socialização impactaria a forma e o alcance de seus processos de bricolagem simbólico-religiosos. Na forma, temos uma bricolagem invertida, de demonização das práticas e do cosmo espiritual das religiões de matriz africana. Em sua extensão, como apontado acima, não se estende além das fronteiras simbólicas da

cosmologia cristã, com uma especial ênfase positiva ao kardecismo, especialmente na crença da intervenção dos espíritos dos mortos em suas vidas cotidianas.

As ferramentas teóricas de Danielle Hervieu-Léger foram empregadas neste trabalho, com o intuito de abrir um espaço de discussão, particularmente no campo dos estudos sobre religião, e mais especificamente no âmbito dos estudos sociológicos sobre o fenômeno religioso no Brasil, sobre a experiência religiosa individual (individualismo religioso) e seu impacto nos processos de trânsito religioso nos espaços urbanos. Como já salientado, é um trabalho com objetivos essencialmente teórico-conceituais, ao buscar trazer categorias negligenciadas ou simplesmente não exploradas por sua natureza de complexa mensuração ou emprego em esquemas conceituais que serviriam de leituras aproximadas sobre os processos de dinâmica de transformações de campos simbólicos-religiosos.

Esta religiosidade ou espiritualidade *mutante* vem impactando ou moldando velhas e novas maneiras ou modos de crenças religiosas, trazendo dificuldades analíticas para uma sociologia da religião centrada na produção de estudos em que o foco destes gira em torno das tradicionais formas de religiosidade, em suas prática territorializadas e crenças monolíticas. Fenômenos de bricolagem ou hibridismos inéditos na cidade de Belém, relativos às intersecções simbólicas e práticas entre as religiões da Nova Era e o imaginário religioso-espiritual tipicamente amazônico, podem e devem ser estudados com mais conjuntos ou esquemas teóricos e de análise de campo que coloquem o indivíduo no centro de suas investigações.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Ronaldo. MONTERO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. São Paulo em perspectiva, São Paulo, v. 15, n. 3, set. 2001. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-88392001000300012>>. Acesso em: 28 jun. 2021.

ALMEIDA, Ronaldo. A universalização do Reino de Deus. In: Novos Estudos, n. 44, 1996, p. 12-23. São Paulo: CEBRAP.

ALMEIDA, Ronaldo. A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade In: As religiões no Brasil: continuidades e rupturas. TEIXEIRA, F. MENEZES, R. (Orgs.) 2. ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2011, p. 111-122.

BATISTA, Saulo. Fundamentalismo Brasileiro *made in USA*: O caso Batista Regular. Curitiba: Editora CRV, 2017.

BENEDETTI, Luís R. Religião: trânsito ou indiferenciação? In: As religiões no Brasil: continuidades e rupturas. TEIXEIRA, F. MENEZES, R. (Orgs.) 2. ed. Petrópolis: Ed, Vozes, 2011, p. 123-133.

BERGER, Peter. O Dossel Sagrado: Elementos Para uma Teoria Sociológica da Religião. São Paulo: Paulinas, 1984.

CAMPBELL, Colin. A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodiceia para um novo milênio. *Religião & Sociedade*, v. 18, n. 1 (1997), p. 5-22.

CAMPOS, Leonildo S. Os Mapas, Atores e Números da Diversidade Religiosa Cristã Brasileira: Católicos e Evangélicos entre 1940 e 2007. *Revista de estudos da religião - REVER*. São Paulo, dez. 2008. Disponível em: <https://www.pucsp.br/rever/rv4_2008/t_campos.htm>. Acesso em: 30 abr. 2019.

CAMURÇA, Marcelo A. A religião e o censo: enfoques metodológicos: Uma reflexão a partir das consultorias do ISER ao IBGE sobre o dado religioso nos censos. *Religiões em conexão: números, direitos, pessoas*. São Paulo, n. 69, p. 8-17, set. 2014.

CAMURÇA, Marcelo A. Os “Sem Religião” no Brasil: Juventude, Periferia, Indiferentismo Religioso e Trânsito entre Religiões Institucionalizadas. *Estudos de Religião*, v. 31, n. 3, p. 55-70, set.-dez. 2017.

CAMURÇA, Marcelo A. Catolicismo nem age numa comunidade neo-esotérica: institucionalidade “monástica” e aparição de uma vigem cósmica e energética. *Caminhos, Goiânia*, v. 16, n. 1, p. 98-112, jan./jun. 2018.

CARNEIRO, Sandra. *Rumo a Santiago de Compostela: os sentidos de uma moderna peregrinação*. Rio de Janeiro: PPGSA/IFCS/UFRJ [Tese de doutorado em Antropologia], 2003.

CASANOVA, J. A religião pública no mundo moderno. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

CORDOVIL, Daniela. Religiões de Nova Era em Belém, Pará: entre o cosmopolitismo e a identidade local. *Rever*, n.1, p. 126-143, 2015.

DAVIE, Grace. Pensar sociologicamente a religião: uma conversa com Grace Davie. e-cadernos CES: v. 13 nov. 2011. p. 113-124. Entrevista concedida a Helena Vilaça. Disponível em: <<https://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/68822>>. Acesso em: 20 de novembro. 2020.

DECOL, René. Imigração internacional e mudança religiosa no Brasil [Comunicação apresentada na Conferência Geral sobre População, Salvador].

FRIGERIO, Alejandro. La expansión de religiones afro-brasileñas en el Cono-Sur: representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional. Paper apresentado no seminário "Dimensions of Integration: NAFTA and MERCOSUR", Universidade de Nuevo México, Albuquerque, 20-21 nov. 1998.

GUERRIERO, Silas. A Diversidade Religiosa no Brasil: A Nebulosa do Esoterismo e da Nova Era. Revista Eletrônica Correlatio n. 3. Abril/2003, pp. 128-140.

GUERRIERO, Silas. Bein, Carlos. Teorias da conspiração no movimento Nova Era. Revista Relegens Thréskéia, v. 10. n. 2. 2021, pp. 261-280.

HANEGRAAFF, Wouter. New Age religion and western culture, esotericism in the mirror of secular thought. Leiden: Brill Academic Publishers. 1996.

HERVIEU-LÉGER, D. O peregrino e o convertido: a religião em movimento. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2015. 240 p.

HERVIEU-LÉGER, D. O peregrino e o convertido: a religião em movimento. 1. ed. Portugal: Editora Gradiva, 1999.

IBGE: 2010. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pesquisa/23/22107>>. Acesso em: 10 de dezembro. 2021.

LEFEVRE, F.; LEFEVRE, A. M. C. O discurso do sujeito coletivo: um novo enfoque em pesquisa qualitativa (desdobramentos). Caxias do Sul: EDUCS, 2003.

LÉVI-STRAUSS, C. O Pensamento selvagem. São Paulo: Ed. Nacional, 1970.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. Cultura Amazônica: uma poética do imaginário. 5. ed. Manaus: Editora Valer, 2015.

LUCKMANN, Thomas. A religião invisível. São Paulo: Ed. Olho d'água; Loyola, 2014.

MAGNANI, José G. C. O circuito neo-esotérico. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 161-172.

MARIANO, Ricardo. Guerra espiritual: o protagonismo do diabo nos cultos neopentecostais. Debates do NER. Julho/2003, pp. 21-34

MARIANO, Ricardo. Crescimento pentecostal no Brasil: fatores internos. Revista de Estudos da Religião. dezembro/2008, pp. 68-95

MARIANO, Ricardo. Sociologia da Religião e seu foco na secularização In: Compêndio de Ciência da Religião. PASSOS, Décio; USARKI, Frank (Orgs.) São Paulo: Ed. Paulinas, 2013.

MARIANO, Ricardo. Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 5. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

MARIZ, Cecília L. Catolicismo no Brasil contemporâneo: reavivamento e diversidade. In: As religiões no Brasil: continuidades e rupturas. TEIXEIRA, F. MENEZES, R. (Orgs.) 2. ed. Petrópolis: Ed, Vozes, 2011, p. 53-68.

MARIZ, C. Pentecostalismo: mudança do significado de ter religião. In: A grande transformação do campo religioso brasileiro. IHUonline. Revista do Instituto Humanitas Unisinos, n.400, Ano XII, 27/08/2012.

MAUÉS, Raimundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. In: VIEIRA, Célia Guimarães et al. (Org.). Diversidade biológica da Amazônia. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, 2001, pp. 253-272.

NEGRÃO, Lísias N. Novas tramas do sagrado: Trajetórias e Multiplicidades. São Paulo: Fapesp, 2009.

NOVAES, Regina. Jovens sem religião: sinais de outros tempos. In: Teixeira F., Menezes R. (Orgs.). Religiões em Movimento: o Censo de 2010. Vozes, Petrópolis 2013, p. 175-190.

NOVAES, R. Jornal do Brasil, 09/05/2002.

OLIVEIRA, Amurabi. A nova era com axé: umbanda esotérica e esoterismo umbandista no Brasil. Pernambuco, R. Pós Ci. Soc. v.11, n.21, jan/jun. 2014.

GUERRIERO, Silas. A Diversidade Religiosa no Brasil: A Nebulosa do Esoterismo e da Nova Era. Revista Eletrônica Correlatio, n. 3, Abr. 2003.

ORO, Ari P. “O neopentecostalismo macumbeiro”. REVISTA USP, São Paulo, n.68, p. 319-332, dezembro/fevereiro 2005-2006

ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira. 2. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.

PRANDI, Reginaldo. “Religião paga, conversão e serviço”. In: Novos Estudos, n. 45, 1996, p. 3-11. São Paulo: CEBRAP.

PIERUCCI, Antônio Flávio. “Cadê a nossa diversidade religiosa?”. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2006, p.49-51.

RABELO, Mirian C. M. Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé. Salvador: Editora EDUFBA, 2014.

RODRIGUES, Donizete. JÚNIOR, Manoel R. de Moraes. A pentecostalização de povos tradicionais na Amazônia: aspectos conceituais para uma antropologia de identidades religiosas. Horizonte. Belo Horizonte, v. 16, n. 50, 900-918, maio/ago. 2018.

ROOF, W. C. A demanda espiritual nos Estados Unidos: relatório de uma investigação. Revista lusófona de ciência das religiões, n. 5-6, p. 263-281, 2004.

SANCHIS, P. Catolicismo, modernidade e tradição. São Paulo: Loyola, 1992.

SANTOS, Maria G. Os limites do Censo no campo religioso brasileiro. Religiões em conexão: números, direitos, pessoas. São Paulo, n. 69, p. 18-33, set. 2014.

SEIDL, Ernesto. In: CATANI, A; (Org.). Dicionário Bourdieu. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2017.

SOARES, Mariza de C. “Guerra santa no país do sincretismo”. In: Sinais dos tempos: *diversidade religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: *Cadernos do Iser*, n. 23, p. 75-104, 1990.

SILVA, Vagner G. Transes em trânsito: continuidades e rupturas entre neopentecostalismo e religiões-afro-brasileiras In: As religiões no Brasil: continuidades e rupturas. TEIXEIRA, F. MENEZES, R. (Orgs.) Petrópolis: Ed, Vozes, 2011, p. 207-227.

SILVA, Vagner G. Intolerância Religiosa: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2015.

SILVEIRA, D. O. da. REIS, M. V. de F. Apresentação do Dossiê: As Religiões na Amazônia. PLURA: Revista de Estudos de Religião. Minas Gerais, v. 6, n. 2, p. 5-9, 2015. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/plura/article/view/1129/pdf_144>. Acesso em: 20 de mar. 2019.

TAYLOR, Charles. Uma era secular. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.

TEIXEIRA, Faustino. Campo religioso em transformação. Religiões em conexão: números, direitos, pessoas. São Paulo, n. 69, p. 34-45, set. 2014.

VILHENA, Luís R. O mundo da astrologia. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

WEBER, MAX. Economia e sociedade. Brasília: Universidade de Brasília, 2000.