

# *“Era do mundo, agora sou nova criatura”: considerações sobre o trânsito religioso no Brasil*

Recebido em 27-11-2013  
Aceito para publicação em 30-05-2014

Réia Sílvia Gonçalves Pereira<sup>1</sup>

**Resumo:** Esse artigo trata de uma tendência comprovada pelos Censos nos últimos trinta anos. Qual seja: a volatilidade quanto à adesão e à filiação religiosa. Neste texto teórico, tal fato estatístico será discutido a partir de uma análise socioantropológica, que identifica o fenômeno no processo de expansão dos domínios simbólicos experimentado principalmente em contextos urbanos. O texto também está ilustrado com testemunhos de pessoas que em algum momento de suas vidas aderiram e/ou mudaram de religião.

**Palavras-chave:** religião; sociedades complexas; adesão.

---

<sup>1</sup> Jornalista, especialista em Políticas públicas, mestranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Espírito Santo. E-mail: [pereirasilvia015@gmail.com](mailto:pereirasilvia015@gmail.com)

## 1. Introdução

Marlene, 54 anos, auxiliar de serviços gerais, de Cariacica, município da região metropolitana de Vitória, é membro da Igreja Metodista. Nascida em uma família cujos integrantes eram ligados à umbanda, Marlene afirma nunca ter gostado dos rituais da religião afro-brasileira. No entanto, em sua adolescência fora católica “não praticante”. Aos 24 anos, se converteu ao pentecostalismo da Deus é Amor, onde teve atuação destacada por 10 anos. Após esse período, afastou-se da igreja por discordar “das disputas por poder” e dos conflitos internos. No tempo em que se manteve distante da religião, afirma ter “tomado ódio de crentes”. Há quatro anos, porém, a informante aderiu ao Metodismo, que considera moderado e “tranquilo”. Hoje, frequenta eventualmente os cultos e diz ser pouco assídua por “preguiça”. A trajetória de Marlene<sup>2</sup> reflete uma tendência quanto ao comportamento de uma parcela da população: a volatilidade quanto à adesão e à identificação religiosa. Tal movimento é definido por estudiosos como *trânsito religioso*, ou seja, a intensificação na movimentação de pessoas pelas diversas instituições religiosas (Almeida, 2004; Monteiro, 2001).

Os dados dos Censos dos últimos 30 anos revelam que no Brasil esse trânsito se apresenta em duas direções: uma delas se manifesta no decréscimo do número de católicos. A outra tendência é a ampliação de evangélicos. Em três décadas anos, o percentual de protestantes passou de 6,6% para 22,2% da população, sendo o segmento religioso que mais cresceu no país, chegando a 42,3 milhões no ano de 2010. Ao mesmo tempo, a população católica diminuiu, passando de 73,6% em 2000 para 64,6% em 2010 (IBGE, 2010).

Este artigo busca discorrer sobre essa mudança no perfil religioso brasileiro. É um texto teórico, no qual o trânsito religioso é analisado sob o argumento de que o fenômeno é uma expressão dos fluxos e próprios dos contextos urbanos contemporâneos, possibilitando novas dimensões e conformações da prática religiosa (Almeida, 2004). Para ilustrar a análise, são apresentados três depoimentos de informantes, os quais, em algum momento de suas vidas, aderiram e/ou mudaram de religião. Os depoimentos foram colhidos em entrevistas não estruturadas realizadas entre os dias três e sete de janeiro de 2012. Foram entrevistados um homem e duas mulheres com renda menor do que dois salários mínimos e com até o

---

<sup>2</sup> Depoimento colhido em março de 2013.

ensino médio de escolaridade. Ressalva-se que este texto não tem pretensão de sugerir generalizações. Pretende-se, em suma, apresentar um aporte teórico com ilustrações das negociações operadas por sujeitos em um contexto social específico.

## 2. Não mais um país católico?

Diante dos números que demonstram o declínio dos católicos e o avanço do número de evangélicos, em especial os da vertente pentecostal<sup>3</sup>, observa-se uma mudança significativa no campo religioso brasileiro.

Segundo estudiosos, tal mudança foi intensificada nas últimas décadas do século passado. Autores como Cesár Romero Jacob (2003), Boanerges Ribeiro (1973) e Antônio Flávio Pierucci (2004) apontam que a hegemonia católica não fora alterada até o início do século XIX.

Segundo Ribeiro (1973), os primeiros dados censitários, a partir de 1872, já revelavam a existência de protestantes no Brasil. Mas, foi no século XX que o processo de crescimento do Protestantismo se estabeleceu (Pierucci, 2004; Jacob, 2003), sendo a primeira onda de adesão nas décadas de 1940 e 1950.

A partir de 1960, a tendência à ampliação se confirma, com adesão maciça entre os migrantes das cidades. Na década de 1980, a evolução dos dados atingiu um sentido de aceleração, no qual se situa o atual cenário religioso nacional. Para Jacob:

O período de 1980 a 2000 se caracteriza por um amplo movimento de diversificação religiosa, ligado à redução do número de católicos (...), a um forte aumento do número de evangélicos (...), principalmente dos pentecostais, e a um expressivo crescimento das pessoas sem religião (Jacob, 2003, p.33).

---

<sup>3</sup> Atualmente, o pentecostalismo refere-se às igrejas herdeiras do protestantismo histórico, mas que delas se diferem por pregarem a crença nos dons do espírito santo, entre os quais, os dons de cura, a concessão divina de bênçãos, a realização de milagre e a glossolalia (Mariano, 2004).

Ronaldo Almeida (2004) aponta as direções do trânsito religioso no Brasil. Para o autor, a partir da comparação entre os dados dos Censos, a tendência revela os católicos como doadores universais. Afirma também que o decréscimo quanto ao número de fiéis se verifica também nas demais religiões históricas: o Protestantismo histórico e o Kardecismo.

Por outro lado, o fluxo dos receptores, constituído pelo vértice por um grupo de novas expressões religiosas classificadas em dois grupos, os pentecostais e as pessoas que se denominam “sem religião”.

Tais dados revelam que a liberdade de escolha da religião, os processos de urbanização e a dinâmica atuação das igrejas evangélicas fizeram com que o trânsito religioso, se tornasse um fenômeno relativamente comum no país, sobretudo nas últimas décadas. Estima-se que pelo menos 25% dos brasileiros com mais de 16 anos já tenham mudado de religião (Almeida, 2004, p.17), o que caracteriza uma situação de competição e desequilíbrio na demografia religiosa brasileira.

Mas qual o peso simbólico de tais movimentos? Como o Brasil vivencia a tendência à diversidade religiosa? Estas são questões complexas e amplas. Neste artigo, advogo da ideia que a ampliação no fluxo religioso coincide com o processo de urbanização (Almeida, 2004) e, assim, a diversificação da identificação religiosa é resultado da complexificação e diversificação das fronteiras simbólicas da sociedade contemporânea.

Nesta esteira, opto pela conceituação proposta por Clifford Geertz (2008), que compreende a religião como um sistema simbólico. Para Geertz, a religião “fundamenta as exigências mais específicas da ação humana, nos contextos mais gerais da existência humana” (Geertz, 2008, p.93). Em resumo, a religião, por meio de seus símbolos, fornece sentido e coerência à realidade.

Aquilo que somos menos capazes de tolerar é uma ameaça a nossos poderes de concepção, uma sugestão de que nossa capacidade de criar, aprender e utilizar símbolos pode falhar, pois se isto acontecesse estaríamos perdidos como castores (Geertz, 2008, p.73).

Geertz afirma que sua análise de religião é tributária de sua conceituação sobre cultura, sendo a própria religião um sistema cultural.

Em sua clássica conceituação de cultura como teias de significados tecidas pelo homem às suas ações, Geertz emprega um caráter dinâmico à concepção. A cultura, por essa perspectiva, seria um complexo enredo de relações simbólicas contextualizadas que se tornam compreensíveis a partir das observações e descrições interpretativas de processos sociais que ganham densidade quando são “explicados” por meio do significado e dos símbolos:

A cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles (os símbolos) podem ser descritos de forma inteligível – isto é, descritos com densidade (Geertz, 2008, p.10).

Observe-se que o autor concebe a cultura como um processo aberto à transformação. A teia é formada pelos sentidos interpretados, que novamente recebem novos significados, numa conformação complexa e multidimensional. Desta forma, a cultura é inexoravelmente pública, porque sua condição depende necessariamente do compartilhamento dos sentidos e, dessa partilha de significados, se estabelece o contexto proposto pelo autor.

Neste prisma, a cultura seria o elemento organizador da vida, uma forma de controle que possibilitaria a conformação de mecanismos que convencionam certos modos de comportamentos e de apreensão de mundo.

Dessa relação entre indivíduo e referências simbólicas compartilhadas, Geertz vai conceituar o que chama de *visão de mundo*. Ou seja, os aspectos cognitivos e existenciais de determinada cultura. Nesta esteira, tem-se também o conceito de *ethos*, que refere aos aspectos morais e valorativos.

Na discussão antropológica recente, os aspectos morais (e estéticos) de uma dada cultura, os elementos valorativos, foram resumidos sob o termo ‘ethos’, enquanto os aspectos cognitivos, existenciais foram designados pelo termo ‘visão de mundo’. O ethos de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e

estético e sua disposição, é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete. A visão de mundo que esse povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito de natureza, de si mesmo, da sociedade (Geertz, 2008, p.93).

De fato, a compreensão geertziana de ethos e de visão de mundo concorrem para sua definição sobre religião. Para Geertz, a religião, assim como o senso comum, a ciência e a arte, fornece uma perspectiva de mundo que se estabelece como um sistema cultural ordenado. No entanto, a especificidade da religião reside no fato de ser ela própria um sistema de significados que estabelece uma relação fundamental entre um estilo de vida particular (*ethos*) e uma metafísica específica (visão de mundo).

(...) um sistema de símbolos que atua para (...) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (...) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (...) vestindo essas concepções com tal aura de atualidade que (...) as disposições e motivações parecem singularmente realistas (Geertz, 2008, p.67).

Em síntese, o autor difere a religião dos demais sistemas culturais coerentes de compreensão da realidade porque, além de induzir motivações e disposições, a religião formula ideias gerais de ordem, caso contrário, ela seria apenas um conjunto de normas morais. Nesse sentido, a religião tem sempre a necessidade de explicar a ordem geral das coisas, independente de como esta explicação se desenvolva.

A perspectiva religiosa difere da perspectiva do senso comum, como já dissemos, porque se move além das realidades da vida cotidiana em direção a outras mais amplas, que as corrigem e completam, e sua preocupação definidora não é a ação sobre essas realidades mais amplas, mas sua aceitação, a fé nelas. Ela difere da perspectiva científica pelo fato de questionar as realidades da vida cotidiana não a partir de um ceticismo institucionalizado que dissolve o "dado" do mundo numa espiral de hipóteses probabilísticas, mas em termos do que é necessário para torná-las verdades mais amplas, não-hipotéticas. Em vez de desligamento, sua palavra de ordem é compromisso, em vez de análise, o encontro. Ela difere da arte,

ainda, porque em vez de afastar-se de toda a questão da faturalidade, manufaturando deliberadamente um ar de aparência e de ilusão, ela aprofunda a preocupação com o fato e procura criar uma aura de atualidade real. A perspectiva religiosa repousa justamente nesse sentido do "verdadeiramente real" e as atividades simbólicas da religião como sistema cultural se devotam a produzi-lo, intensificá-lo e, tanto quanto possível, torná-lo inviolável pelas revelações discordantes da experiência secular (Geertz, 2008, p. 82).

Assim, a especificidade dos símbolos religiosos se estabelece por seu caráter de verdade inquestionável. O sagrado se conforma, então, em um duplo movimento. A um só tempo, se estabelece como verdade que transcende as verdades da lógica humana e, por isso, como ordenador e orientador da conduta dos indivíduos.

Partindo das conceituações de Geertz é necessário contextualizar que o trânsito religioso tratado aqui se refere a um fenômeno observado na sociedade brasileira nas décadas mais recentes, notadamente no contexto urbano (Pierucci, 2004).

Este cenário caracteriza-se pela acentuada divisão do trabalho, pelo aumento da produção e do consumo e pela circulação de bens em escala mundial, possibilita a acentuação e diversificação das fronteiras simbólicas.

Em *"O guru e o iniciador"* (2000), Frederik Barth, analisando a complexidade cultural da sociedade balinesa, contesta os estudos funcionalistas e estruturalistas ao argumentar que a complexidade cultural manifesta na multiplicidade de referências não deve ser negada em nome de uma análise focada em proclamar uma uniformização forçada. Ao contrário, esse contexto aparente desconexo e incoerente, marcado pelas variáveis econômicas, políticas e simbólicas gerariam novos significados continuamente. E nesta diversidade residiria a riqueza das sociedades complexas.

Nenhum truque invocando estruturas profundas ou alguma outra interpretação fácil pode reduzir estes fenômenos a uma 'Cultura' homogeneizada e unitária por meio da destilação de quaisquer regularidades que se consiga reconhecer nas expressões institucionalizadas. As pessoas participam de universos de discurso múltiplos, mais ou menos discrepantes; constroem mundos diferentes, parciais e

simultâneos, nos quais se movimentam. A construção cultural que fazem da realidade não surge de uma única fonte e não é monolítica (Barth, 2000, p.122-3).

Embora proclame a existência de universos heterogêneos e simultâneos em um mesmo contexto cultural, Barth (2000) não descarta a possibilidade de existência de construções relativamente conexas ou coesas. O autor compreende que existem “múltiplas correntes culturais” nas sociedades complexas e que estas correntes conseguem agregar um conjunto de características que demonstram certo grau de coerência e, por isso, são reconhecidas enquanto tais. Diz Barth:

Tal modelo envolvendo diferentes correntes de tradições culturais não implica nenhuma suposição predefinida sobre o que mantêm juntos (...) nem expectativas alguma de que todas elas tenham características homólogas e dinâmicas básicas semelhantes. Elas podem ser constituídas e reproduzir-se de diferentes maneiras. O principal critério é que cada tradição mostre um certo grau de coerência ao longo do tempo, e que possa ser reconhecida nos vários contextos em que coexiste com outras em diferentes comunidades e regiões (Barth, 2000, p. 127-8).

Desta forma, o autor vê a dinâmica das sociedades complexas como um processo permanente de interações, sendo as próprias práticas interativas, um motor para múltiplas possibilidades de arranjos e negociações, dependendo do potencial de contatos e fronteiras que os agentes sociais envolvidos em tais processos podem estabelecer.

Ulf Hannerz (1997) retoma as reflexões de Barth ao destacar que a dinâmica das sociedades complexas se configura como um fluxo contínuo de interações constantes

Não se trata apenas de que a idéia de fluxo se opõe ao pensamento estático; ela insinua, além do mais, a possibilidade de pensar tanto em rios caudalosos quanto em estreitos riachos, tanto em correntezas isoladas quanto em confluências, “redemoinhos”, até mesmo vazamentos e viscosidades no fluxo de significados (Hannerz, 1997, p.14).



Em consequência, de acordo com Hannerz, a grande preocupação dos atores sociais envolvidos na construção das sociedades complexas diz respeito à administração desses fluxos de informação, que devem ser tornados públicos e distribuídos de acordo com as demandas dadas pelas interações sociais. Por essa perspectiva, os fluxos culturais são fundamentais na construção de significados públicos para diversas dimensões do social. Em consonância, para Hannerz, a “habilidade” de “gerenciamento” (*cultural management*) entre as fronteiras desses fluxos de informações é que garante legitimidade, poder e prestígio aos sujeitos.

Profundamente amparado por Barth (2000), Gilberto Velho (2009) reconhece a heterogeneidade de fronteiras e das correntes de tradição presentes nos centros urbanos contemporâneos e afirma que tal pluralidade de domínios introduz novas dimensões na experiência e comportamentos humanos estimulados pelo constante e cotidiano trânsito entre os domínios. Tal mobilidade, não apenas física, mas também cognitiva e simbólica, é a razão do intenso dinamismo sócio-simbólico experimentado nas metrópoles.

O trânsito de indivíduos e categorias, implicando o deslocamento físico e psicossocial, aponta para o permanente dinamismo da vida metropolitana. O operário que se desloca da periferia para o centro, o estudante que percorre trilhas urbanas, o *flâneur*, os policiais e os criminosos, os funcionários indo e vindo de casa para o trabalho, os passeios, peregrinações, reuniões políticas, cultos religiosos, entre tantos outros exemplos, ilustram esse movimento contínuo e ininterrupto. Os meios de transporte como o trem e o comboio, o ônibus e o autocarro, o metrô e o metro, além de veículos particulares, viabilizam, muitas vezes, de modo aparentemente caótico, a circulação entre as diferentes áreas urbanas (Velho, 2009, p.14).

Para Velho, a mobilidade entre os domínios leva a outro questionamento: em um contexto marcado por distintos domínios de realidade, qual seria a relação entre o multipertencimento e a identificação?

Com essa questão, o que o autor coloca em perspectiva é que a construção da identidade individual vai depender da apreensão e da interpretação entre esses diferentes domínios,

cada vez mais fluidos e porosos. A própria individualidade ou *ethos* se ancoram em perspectivas múltiplas.

A construção da identidade e a elaboração de projetos individuais são feitas dentro de um contexto em que diferentes mundos ou esferas da vida social se interpenetram, se misturam e muitas vezes entram em conflito (...). A construção da identidade e a elaboração de projetos individuais são feitas dentro de um contexto em que diferentes mundos ou esferas da vida social se interpenetram, se misturam e muitas vezes entram em conflito. A possibilidade de formação de grupos de indivíduos com um projeto social que englobe, sintetize ou incorpore diferentes projetos individuais depende de uma percepção e vivência de interesses comuns (Velho, 2004, p.33).

Assim, tendo em vista a fluidez e a volatilidade entre fronteiras, deve-se ter em perspectiva que quando se aborda a tendência à mobilidade entre diferentes pertencas religiosas vivenciada no Brasil das últimas décadas, está-se referindo a um contexto marcado pela diversidade de domínios e de níveis de realidade

Os domínios da economia, da política, da religião e das diversas dimensões da vida humana não se encontram organizados em fila indiana ou em camadas geológicas ou em compartimentos estanques (...). Por isso, uma visão linear da realidade pode produzir uma imagem perigosamente esquemática dos processos socioculturais que correspondem a múltiplos ritmos, direções e modos da vida em geral (Velho, 1995, p.230).

Desta forma, tais trânsitos são efetuados por sujeitos capazes trafegarem não apenas pelos domínios simbólicos próprios da religião, como também pelos demais domínios da vida, estes, dispostos em dimensões múltiplas.

### 3. Religião, secularização e individualismo

Diante da complexidade das questões envolvendo sociedades urbanas contemporâneas e identificação religiosa, as reflexões da socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger (2008) são valiosas. A autora retoma as reflexões de Weber sobre secularização e afirma que a racionalização possibilitou um processo de “laicização” da sociedade, no qual, a religião progressivamente se afastou de outras dimensões como a política, a ética, a cultura. Ressalve-se, no entanto, que tais dimensões estão longe de serem impermeáveis, tendo em consideração as análises já destacadas aqui.

Para a autora, essa secularização, ao contrário de levar ao desaparecimento da crença, ensejou um processo paradoxal de construção de novas formas de se vivenciar o religioso. Na modernidade, a “crença não desaparece, ela se desdobra e se diversifica” (Hervieu-Léger, 2008, p.32-3).

Para a autora, tal diversificação se estabelece com a emergência daquilo que seria o traço mais peculiar da modernidade, ou seja, a concepção centrada na autonomia do indivíduo. Dessa perspectiva focada na possibilidade de “independência” individual, se estabelece uma religiosidade inteiramente centrada na realização pessoal. Diz a autora:

Esta concepção religiosa de uma fé pessoal é uma peça mestra neste universo de representação de onde emergiu, progressivamente, a figura moderna do indivíduo, sujeito autônomo que governa sua própria vida (Hervieu-Léger, 2008, p.37).

Percebe-se, então, uma vivência religiosa, cuja característica principal é a individualização e subjetivação das crenças, evidenciando uma possibilidade na qual o sujeito constrói seus próprios sistemas de fé.

Para Léger, essa “bricolagem” vai fazer emergir o axioma da religiosidade na sociedade contemporânea. Qual seja, a pertença (ou a não pertença) religiosa passa ser uma questão de escolha. A identidade, assim, não é mais herdada, mas inserida em uma dinâmica, na qual o sujeito é o principal promotor da construção de crenças.

Essa possibilidade de construção individualizada da fé se estabelece porque, segundo a autora, as sociedades atuais se caracterizam como sociedades amnésicas, cada vez menos centradas na transmissão da memória e cada vez mais sociedades do imediatismo.

Em consequência, esse contexto de liberdade e subjetivação da fé leva ao que a autora francesa classifica como trajetórias de identificação que seria o percurso de pertença, adesão e crença realizado ao longo do tempo.

O ponto essencial, neste percurso, é lembrar que, uma vez que se trabalha com trajetórias, nunca se está lidando com identidades substantivadas e estabilizadas: o problema está, precisamente, em munir-se de um instrumental suficientemente flexível para balizar as etapas de um processo que, por definição, não poderia ser enquadrado dentro de uma descrição definitiva. A religiosidade das sociedades modernas está em movimento: é este movimento que se precisa conseguir identificar (Hervieu-Léger, 2008, p.80)

A partir da análise das trajetórias, Daniele Léger propõe uma tipologia de “pertenças” religiosas focadas nas figuras do convertido e do peregrino.

O tipo peregrino, segundo a autora, é figura emblemática da contemporaneidade religiosa por representar a melhor perspectiva para identificar os processos da formação das identidades religiosas nesse contexto de mobilidade.

O peregrino é o sujeito que consegue, por meio dos processos de bricolagem, associar diversas referências religiosas, mas sem a adesão formal a qualquer denominação. Não se refere apenas ao sujeito que se afirma religioso não praticante, mas também a aqueles que creem sem aderir.

Pontualmente, as características desta religiosidade peregrina estabelecem-se como individual, como fluida na crença e, ao mesmo tempo, como incerta nas pertenças comunitárias que podem ocorrer.

Se o peregrino é a figura emblemática na configuração da religiosidade atual, a figura do convertido também revela a complexidade dos processos de pertença religiosa, visto que tal

expressão da religiosidade permite a circulação de crenças em busca de uma identidade religiosa.

Para Léger a figura do convertido pode se conformar em três possibilidades: “o convertido que muda de religião” (Hervieu-Léger, 2008, p.109), abandonando a religiosidade herdada, muitas vezes, impulsionado por uma insatisfação existencial ou material. A outra modalidade é o convertido que mesmo nunca tendo pertencido a uma comunidade religiosa, adere à determinada religião após percurso individual. A terceira modalidade é o convertido que (re) descobre sua religião de origem reafirmando a integração na comunidade. Tal possibilidade também implica na reorganização ética e espiritual de sua vida (*ibidem*, p.113).

É nesse intrincado contexto de relações entre os diversos domínios que podem fornecer pistas sobre a maneira pela se constroem as situações de adesão, conversão e trânsito religioso no Brasil.

#### 4. Depoimentos

Tendo em perspectiva as reflexões apresentadas, proponho a análise das trajetórias de três informantes que vivenciaram e vivenciam, cada qual à sua maneira, formas diversas de identificação religiosa.

A intenção é possibilitar um estudo particularizado sobre a mobilidade religiosa em contextos urbanos brasileiros. Para análise foram colhidos depoimentos, nos quais os informantes relataram os motivos e suas impressões sobre a experiência da conversão religiosa.

Como dito no início do texto, em comum está o fato de os três informantes serem das classes populares e terem tido experiências de adesão a denominações pentecostais. Segundo dados do Censo de 2010, (IBGE, 2010), 63,7% dos pentecostais vivem com até um salário mínimo por mês. Especificamente a respeito da expansão pentecostal entre os mais pobres, Ricardo Mariano (2008) analisa que o discurso pentecostal soube adaptar-se e responder aos anseios materiais e simbólicos do segmento social:

Os altos índices de pobreza, desemprego, desigualdade social, criminalidade, violência, precariedade e informalidade no mercado de trabalho tornam o Brasil terreno extremamente fértil para a prédica pentecostal. Tal contexto socioeconômico, porém, não é o responsável por seu sucesso. A vulnerabilidade e o desespero de grandes contingentes populacionais, em especial das mulheres pobres e mais ainda das negras pobres, vítimas de discriminações de gênero e raça, sem dúvida facilitam seu trabalho e ampliam sua probabilidade de êxito. Mas seu sucesso proselitista não depende da existência de tais problemas em si mesmos, e, sim, justamente de sua elevada capacidade de explorá-los, oferecendo recursos simbólicos e comunitários para seus fiéis e potenciais adeptos lidarem com eles (Mariano, 2008)

No entanto, para além de ser uma questão puramente relacionada à camada social, a adesão e a mobilidade religiosa refletem não apenas as especificidades do meio social, mas também a disposição interna dos indivíduos, tornando únicos cada percurso. São estas particularidades que tento destacar na apresentação das trajetórias abaixo.

#### 4.1. Vitor: “era do mundo, agora sou nova criatura”

Morador do bairro Liberdade, em Cariacica, o garçom Vitor<sup>4</sup>, de 25 anos, aderiu à Assembleia de Deus<sup>5</sup> quando tinha 15. Afirma que a adesão aconteceu após se envolver em uma briga durante uma partida de futebol no bairro onde morava. No conflito, fora ameaçado com uma faca, mas não chegou a ser ferido. Depois deste fato, conta que começou a se questionar sobre suas amizades e a “forma como levava a vida”. “Era do mundão. Gostava de sair para curtir, de festa, arrumava confusão” (Vitor, 25 anos)

Alguns meses após começar a frequentar a igreja se batizou. Hoje, se considera nova “criatura”.

---

<sup>4</sup> Depoimento colhido em março de 2013.

<sup>5</sup> A categoria “adesão” é refutada pelo informante: “Não considero que me converti, mas que encontrei Jesus”.

Vitor revela que a decisão de aderir à religião fora uma escolha individual, porque, embora houvesse frequentado cultos evangélicos quando criança perdera o contato com a igreja após a mãe ter abandonado a religião que professava à época.

Sobre a atual identificação religiosa, afirma que a vida com “Deus é muito melhor”, porque apesar de todos os problemas e “provações”, “o crente faz uma aliança com Deus. A vitória é certa”. Quando perguntado sobre o sentido da palavra “vitória”, Vitor destaca que significa tranquilidade e paz de espírito. “O batizado tem um compromisso com Deus, que nunca abandona seus servos”.

Como integrante da igreja, Vitor aderiu a muitas práticas, chamadas de ‘doutrinas’ pelos fiéis. Por ser membro batizado, o entrevistado não usa certas roupas, não bebe álcool e tampouco participa de encontros festivos fora dos contextos da igreja.

No entanto, com certo receio, o entrevistado revela sentir falta dos treinos de futebol, prática vedada pelas normas da religião. “Toda igreja tem sua doutrina. Fazer o quê?”

Do depoimento apresentado, podemos analisar muitas questões. A procura por identificação, a mudança cognitiva e até mesmo sobre violência juvenil. Por ora, destaco apenas um ponto. A vivência religiosa de Vitor parece se aproximar como o modelo de religiosidade *hard*, definido por Lérger (2008). Tal modelo caracteriza-se por uma vivência muito ligada ao modelo de sociedade defendida pela instituição. Essa forma de adesão, geralmente estabelecido em pequenas comunidades religiosas, se configura como afirmação da religião ante a diversificação e heterogeneidade das influências simbólicas, o que pode levar a um discurso sectário.

Especificamente a respeito da opção religiosa de Vitor, a Assembleia de Deus, observa-se forte uma tendência à rejeição ao mundanismo, expressão que indica que a dicotomia bem x mal pode ser manifesta na expressão “mundo” x “santidade”. Considera-se “mundo” toda a manifestação social e cultural não mediada pelos preceitos da igreja. “Mundo” recebe conotação negativa de permissividade, promiscuidade, hedonismo. Desta forma, o fiel, enquanto “aliado de Deus”, como se assume Vitor, deve rejeitar as manifestações mundanas, vistas como obstáculos para a conquista da santidade.

#### 4.2. Rosângela: “sempre quis ser da Maranata”

Com 34 anos, casada com dois filhos, a auxiliar de serviços gerais Rosângela<sup>6</sup> é membro da igreja Maranata há 13 anos. Afirma que começou a frequentar a denominação por intermédio do marido. Fora ele quem iniciou a aproximação com a religião após ser pressionado pela mulher a abandonar o vício em álcool. “Falei pra ele que iria me separar se ele não melhorasse. Aí, ele começou a freqüentar a igreja. Ficou ótimo e eu acabei acompanhando”(Rosângela, 34 anos).

Antes de aderir à nova religião, Rosângela dizia que “acreditava em Deus, mas não tinha religião”. No entanto, observava os vizinhos da Maranata e, em certa medida, a conversão era uma possibilidade almejada. “Eu pensava: se um dia eu for crente, vou ser da Maranata. Sei lá... Achava bonito...”

Atualmente, ela tem uma função na igreja e atua como uma espécie de professora para as crianças. Ironicamente, o marido de Rosângela afastou-se da religião e voltou a beber. A informante confessa a vontade de se separar, sendo essa uma das fontes de conflito para com os demais membros da congregação. “Quando pensei em me separar, a pastora veio falar comigo (...). Pode se separar, mas fica todo mundo comentando, olhando... A gente perde o cargo na igreja”.

No depoimento de Rosângela, percebe-se uma tensão entre a vivência familiar e a sociabilidade religiosa. Se por um lado, mesmo por um tempo restrito, o marido abandonara o alcoolismo, por outro lado, os conflitos voltaram ou mesmo se intensificaram após o afastamento do companheiro aos preceitos religiosos. Talvez, ao aderir à religião, Rosângela tenha optado por um estilo de vida específico. Autores como Mariz (1996) e Passos (2000) localizam a força da mensagem pentecostal exatamente nesta possibilidade de ordenamento simbólico subjetivo. Assim, aderir formalmente a uma denominação religiosa implica em uma nova chance de reconfiguração da trajetória pessoal.

Especificamente sobre o estilo de vida pregado pelas igrejas pentecostais, das quais a Maranata é representante, observa-se uma profunda exaltação à vida familiar e a

---

<sup>6</sup> Depoimento colhido em março de 2013.



concepções de gênero que, ao mesmo tempo, afirmam a postura patriarcal e, por outro lado, estabelecem novas posturas quanto aos papéis de gênero. Sobre essa questão, as afirmações de Machado (2005) são esclarecedoras:

O pentecostalismo combate a identidade masculina predominante na sociedade brasileira, estimulando nos homens que aderem ao movimento as formas de conduta e as qualidades tradicionalmente alocadas ao gênero feminino. Assim como as mulheres, estes devem ser dóceis, tolerantes, carinhosos, cuidadosos, etc., levando uma vida ascética regida por uma moral sexual rígida. Além disso, espera-se que os mesmos se preocupem com o bem-estar da família, dedicando-se mais à educação e ao acompanhamento dos filhos. A Adesão a essa forma de religiosidade também provoca a redefinição da subjetividade feminina na medida em que o pentecostalismo estimula o processo de autonomização das mulheres diante dos seus maridos e filhos. A conquista de uma autoridade moral e o fortalecimento da autoestima ampliam as possibilidades de as mulheres desenvolverem atividades extradomésticas e as redes de sociabilidade, favorecendo, conseqüentemente, a individuação feminina (Machado, 2005, p.389).

#### 4.3. Marlene: “já fui do mundo, já fui crente de usar saião, hoje estou sossegada”

A trajetória religiosa de Marlene já foi apresentada no início do texto. Completo a descrição ao destacar a tranquilidade com que a informante revela as transformações vivenciadas em suas conversões. Com um grande sorriso, Marlene informa que teve uma vida social ativa antes da primeira filiação à igreja “Deus é Amor”. “Sempre aprontei muito. Quando virei crente, ninguém acreditou. Na igreja (...) eu era muito dedicada. Usava saião, não cortava o cabelo, era obreira. Tinha revelação”(Marlene, 54 anos).

Assim como se converteu de forma repentina, o afastamento também aconteceu de forma intensa. Decidiu abandonar a igreja após a divulgação de uma grave disputa entre pastores. De acordo com a entrevistada, um dos líderes da igreja fora acusado de assassinato.

“Tomei raiva de crente. Rasguei a Bíblia. Era muita ganância. Como pode um pastor matar o outro? Passei dez anos longe de qualquer igreja, se visse um crente, eu xingava”.

A decisão de filiar-se a outra denominação religiosa após o afastamento foi tomada por influência da irmã, que, à época, frequentava a igreja Metodista. “Comecei a frequentar e gostei. É tudo tranquilo... Parece à igreja católica, só não tem santo. Tô feliz lá”.

Hoje, viúva pela segunda vez e mãe de duas filhas católicas e um filho filiado à Igreja Renascer, Marlene vê com naturalidade o fenômeno de trânsito entre as religiões, revelando uma forma bastante individualizada na vivência de sua religiosidade. “Cada um é cada um. As pessoas aprendem o que é melhor pra elas”.

Talvez, a trajetória de Marlene seja a que mais se aproxima das reflexões sobre a mobilidade religiosa apresentada aqui. Interessante notar que a informante volta a se identificar com uma doutrina religiosa próxima ao catolicismo, que abandonara mesmo nunca tendo sido de fato “praticante”.

## 5. Considerações finais

Destaco a complexidade do tema, revelando-se em tensões que vão muito além das análises reducionistas que propalam a passividade acrítica das massas. A mobilidade religiosa parece se estabelecer como uma possibilidade no quadro simbólico e material do contexto social e cultural no qual sujeito está imerso. No entanto, a tendência “bricolagem” religiosa revela-se sobre o peso das representações sociais no momento de adesão, o que não foi possível ser tratado neste reduzido trabalho.

Para a compreensão do trânsito religioso é preciso relacionar as carências não apenas simbólicas, mas também materiais e, desta forma, é fundamental ter em perspectiva as redes de proteção e autoridade moral de cada dominação religiosa. Tais questionamentos devem ser desenvolvidos em trabalhos futuros.

No entanto, o que as reflexões apresentadas apontam é que a adesão e mobilidade religiosa refletem não apenas as especificidades do meio social, mas também a individualidade, tornando peculiares cada trajetória.

## Referências

- ALMEIDA, R. (2004). *Religião na metrópole paulista*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo: Anpocs, vol. 19, nº 56, pp. 15-27.
- BARTH, Fredrik (2000). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas* (Org. de Tomke Lask). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- COELHO, Lazara Divina (2013). *Trânsito religioso: uma revisão exploratória do fenômeno brasileiro*. Revista de Teologia da Faculdade FAIFA, 2009. Disponível em <<http://www.faixa.edu.br/revista/index.php/voxfaixa/article/view/6>> - Acesso: 07 de janeiro de 2013.
- GEERTZ, Clifford (2008). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- HANNERZ, Ulf (1997). *Fluxos, fronteira, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional*. Revista Mana, Rio de Janeiro, Vol. 3, Nº1.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (2008). *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes.
- JACOB, Cesar Romero (Org.) (2003). *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Rio: PUC; São Paulo: Loyola.
- MACHADO, Maria das Dores C. (2013). *Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais*. Revista Estadual Feminina. Florianópolis, v.13, n.2, agosto de 2005. Disponível <<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sciarttext&pid=S0104-026X2005000200012&lng=en&nrm=iso>> - Acesso: 26 de novembro de 2013.
- MARIANO, Ricardo (2008). *Crescimento pentecostal no Brasil: fatores internos*. Revista de Estudos da Religião, REVER/PUC-SP, dez, pp. 48-58.
- \_\_\_\_\_. (2004). *Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal*. Estudos Avançados, vol. 18, n. 52, dez, pp. 121-138.

- MARIZ, Cecília Loreto (1996). "Pentecostalismo e a luta contra a pobreza no Brasil". In: CAMPOS, Leonildo Silveira; GUTIERREZ, Benjamim. *Na força do espírito – os pentecostais na América Latina: um desafio às igrejas históricas*. São Paulo: Associação Literária Pendão Real.
- RIBEIRO, Boanerges (1973). *Protestantismo no Brasil monárquico (1822-1888): aspectos culturais da aceitação do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Pioneira.
- PASSOS, João Décio (2000). *Teogonias urbanas: os pentecostais na passagem do rural ao urbano*. São Paulo Perspec. São Paulo, v. 14, n. 4, Oct. Available from. <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-88392000000400014&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88392000000400014&lng=en&nrm=iso)> - Acesso: 03 de janeiro de 2013.
- PIERUCCI, Antonio Flávio (2004). "Secularização e declínio do catolicismo". In: *Sociologia da Religião e mudança Social: Católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. SOUZA, Beatriz Muniz de e MARTINO, Luiz Mauro Sá, (Orgs.) São Paulo: Paulus.
- VELHO, Gilberto (2004). *Individualismo e cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zaha.
- \_\_\_\_\_. (2009). *Antropologia urbana: encontro de tradições e novas perspectivas*. Sociologia, Problemas e Práticas, Oeiras, n. 59, jan. Disponível em <<http://www.scielo.gpeari.mctes.pt/scielo.php?script=sciarttext&pid=S0873-65292009000100002&lng=pt&nrm=iso>> - Acesso: 03 de janeiro de 2013.
- \_\_\_\_\_. (1995). *Estilos de vida urbana e modernidade*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v.8, n. 16, p.227-34. Disponível em <<http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/175.pdf>> - Acesso: 03 de janeiro de 2013.

**Abstract:** this article deals with a tendency that has been evidenced by the Census throughout the last 30 years, that is: the volatility towards religious adhesion and affiliation. On this theoretical text, such statistical fact will be discussed from a socioanthropologic analysis, identifying the phenomenon on the process of magnification of the symbolic domains which are mainly lived in urban contexts. The article is also illustrated with testimonials of people who, at some moment of their lives, have joined and/ or changed their religion.

**Keywords:** religion; complex societies, adhesion.

**Resumem:** este artículo trata de una tendencia demostrado Censo por los últimos Censos. A saber: la volatilidad con respecto a la adhesión y afiliación religiosa. En este texto teórico, este hecho estadístico se discutirá a partir de un análisis socio-antropológico, em la que identifica el fenómeno en el proceso de expansión de los dominios simbólicos experimentado principalmente en contextos urbanos. El artículo está ilustrado con testimonios de personas que en algún momento de sus vidas se unieron y / o cambiado de religión.

**Palavras claves:** religión; las sociedades complejas, adhesión.