



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
CENTRO DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

EVERALDO JOSÉ DE OLIVEIRA

O TRÂNSITO RELIGIOSO E SUAS IMPLICAÇÕES NA AÇÃO PASTORAL

RECIFE
2020

EVERALDO JOSÉ DE OLIVEIRA

O TRÂNSITO RELIGIOSO E SUAS IMPLICAÇÕES NA AÇÃO PASTORAL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Teologia.

Área de Concentração: Teologia Sistemático-Pastoral
Linha de pesquisa: Teologia e temas de fronteira
Orientadora: Prof.^a Dr.^a Alzirinha Rocha de Souza

RECIFE

2020

O48t

Oliveira, Everaldo José de.

O trânsito religioso e suas implicações na ação pastoral/ Everaldo
José de Oliveira, 2020.

112f.: il.

Orientador: Alzirinha Rocha de Souza.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Católica de Pernambuco.

Pró-reitoria Acadêmica. Programa de Pós-graduação em
Teologia. Mestrado em Teologia, 2020.

1. Teologia pastoral – Igreja Católica. 2. Pluralismo
religioso. 3. Religião. 4. Sincretismo (Religião). I. Título.

CDU - 256

Pollyanna Alves – CRB4/1002

EVERALDO JOSÉ DE OLIVEIRA

O TRÂNSITO RELIGIOSO E SUAS IMPLICAÇÕES NA AÇÃO PASTORAL

Dissertação Aprovada em ____/____/____

Prof.^a Dr.^a Alzirinha Rocha Souza
Orientadora (TEOLOGIA/UNICAP)

Prof. Dr. Edelcio Serafim Ottaviani
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUCSP

Prof. Dr. Degislando Nóbrega de Lima
Universidade Católica de Pernambuco UNICAP

Recife, 2020

A José e Quitéria Oliveira,
as duas pessoas mais sábias e humanas que eu já conheci.

Amo com tudo o que há de melhor em mim!

AGRADECIMENTOS

Felizmente, só há o que agradecer!

Neste momento, quero realizar os meus agradecimentos antecipando-me de que seria difícil citar todas as pessoas que merecem espaço aqui. Todas essas pessoas e as colaborações que cada uma teve em minha vida e em mais esta conquista construiriam um memorial sobre os vários aspectos que fazem a vida valer a pena.

Agradeço aos meus familiares, que sempre me incentivaram e me deram apoio em todos os momentos de estudo até aqui vivenciados.

Agradeço à minha orientadora, Alzirinha Rocha de Souza, que possibilitou em minha jornada de mestrado um aprendizado importantíssimo. Professora, parabéns pelo ser humano que a senhora é! Obrigado por sempre ter ajudado não somente a mim, mas a tantos outros estudantes que tiveram oportunidades ligadas à senhora.

Agradeço aos amigos de infância e aos conquistados ao longo do meu caminho, cujos nomes, por serem tantos, não há como citar. Irei representá-los por meio de Pe. Alaércio, que sempre me incentivou a não desistir desta jornada de mestrado.

Agradeço especialmente à Dr.^a Nathalia Barros por tantas batalhas que vivemos juntos e por tantas vitórias construídas nessas batalhas.

Agradeço ao Bispo da minha Diocese de Garanhuns, Dom Paulo Jackson, por autorizar a continuação dos meus estudos.

Agradeço ao Pe. Roberto Júnior, pároco da Paróquia de Santo Antônio, em Lajedo – PE, da qual sou vigário, pela compreensão e companheirismo.

Agradeço aos funcionários da secretaria do mestrado por toda a atenção com que nos atendem e resolvem os nossos probleminhas.

Agradeço a todos os que sempre torceram e estiveram presentes em minha vida escolar, da educação infantil à pós-graduação.

Muito obrigado a todos!

“Eu me deixei encontrar por aqueles que não perguntavam por mim; eu me deixei achar por aqueles que não me procuravam. Eu disse: “Aqui estou, aqui estou” aos que não invocavam meu nome”.

(Is 65, 1)

“Sem mim, nada podeis fazer.”

(Jo 15,5)

RESUMO

A pesquisa tem como objetivo geral investigar a influência do trânsito religioso na atuação pastoral, identificando os problemas que o causam e em que lugar a pastoral se encaixa nesse contexto, de modo a gerar algumas possibilidades para a resolução de tais problemas. As questões de pesquisa partiram dos seguintes objetivos específicos: compreender os mecanismos do trânsito religioso, identificar a ação pastoral em contexto de trânsito religioso, e analisar a inter-relação desse fenômeno e o que afeta a ação pastoral. Nosso trabalho esteve ligado, principalmente, às teorias dos estudos sobre modernidade e pós-modernidade, e à maneira como esses novos tempos atingem a vida da Igreja Católica no Brasil. Levantamos discussão baseados em autores como Sanchis (2018) e Berger (2017; 2018), nos estudos sobre sincretismo e o Concílio Vaticano II, em pesquisadores como Miranda (2000), Beozzo (1985), Lamberigts, Routhier, Oliveira e Theobald (2017), assim como a partir de estudos sobre pluralismo e pastoral urbana feitos por Brighenti (2000; 2010; 2011; 2015; 2018) e Libânio (1971; 1982; 2001, 2002; 2005). O universo deste trabalho foi o trânsito religioso, entendido por nós como um momento da atualidade que possibilita a formação, mediação e manutenção da consciência humana. Assim, nosso foco foram as pastorais da Igreja Católica, os fiéis que circulam nesse meio e as ações que eles fazem de acordo com as suas necessidades espirituais. É importante notar que o trânsito religioso permite o acesso a um universo religioso diverso, por isso selecionamos os dados a partir das publicações existentes em artigos, livros e anais de eventos. Em relação ao processo de geração de dados, o *corpus* foi constituído das informações, possivelmente novas ou não, fornecidas pelo censo do IBGE, que são utilizadas para nortear vários trabalhos sobre o trânsito religioso. Foram 32 artigos digitais, 5 revistas impressas, 30 livros impressos e 2 livros digitais. Os dados foram coletados no período de maio de 2018 a março de 2019. Pudemos notar que o trânsito religioso assim formado impacta sobre as pastorais, atraindo ou afastando os fiéis da Igreja, e que determinadas religiões estão se transformando em religião de mercado para agradar e trazer cada vez mais adeptos para a sua prática. Da mesma forma, as pastorais têm por responsabilidade encontrar meios que possibilitem a retomada das atividades por parte da Igreja para mostrar aos fiéis que o importante não são seus próprios desejos, e sim a vontade de Deus. Na verdade, todas as matrizes religiosas deveriam manifestar essa vontade, afinal a religião, que tem como função religar, deve manifestar a vontade de Deus através dos cultos e ritos. A igreja deve conduzir seus fiéis a uma experiência com o Cristo vivo que se manifesta através de uma verdadeira acolhida. Caracterizamos, assim, a partir do processo de trânsito religioso, as pastorais e a sua influência, responsabilidade e ação em meio a essa problemática.

Palavras-chave: Trânsito religioso. Pastoral. Pluralismo religioso.

ABSTRACT

The general objective of the research is to investigate the influence of the Religious Transit on pastoral activity, identifying the problems that cause this transit and where the pastoral fits in this context, generating some possibilities for the resolution of such problems. The research questions started from the following specific objectives: to understand the mechanisms of the phenomenon of “religious transit”; Identify pastoral action in the context of “religious transit”; analyze the interrelationship of “religious transit” and what affects pastoral action. Our study was mainly linked to the theories of studies on modernity and postmodernity, and how these new times affect the life of the Catholic Church in Brazil. We raised discussion from authors like Sanchis (2018) and Berger (2017; 2018), with studies on syncretism, Vatican Council II, with researchers like Miranda (2000), Beozzo (1985) and Lamberigts; Routhier; Oliveira; Theobald (2017), as well as studies on pluralism and urban pastoral work by Brighenti (2000; 2010; 2011; 2015; 2018) and Libânio (1971; 1982; 2001, 2002; 2005). The universe of this work was the Religious Transit, understood by us as a current moment that enables the formation, mediation and maintenance of human consciousness. Thus, our focus was on the pastoral care of the Catholic Church and the faithful who circulate in this environment and the actions they take according to their spiritual needs. It is important to note that the Religious Transit allows access to a diverse religious universe, that is why we selected the data from the existing publications in articles, books and annals of events. Regarding the data generation process, the corpus was made up of information, possibly new or not, provided by the IBGE Census, which is used to guide various works on the Religious Transit. There were 32 digital articles, 5 printed magazines, 30 printed books, 2 digital books. The data were collected from May 2018 to March 2019. We could see that the Religious Transit thus formed has an impact on pastoralists by attracting or distancing the faithful from the Church and that certain religions are becoming a market religion to please and bring more and more followers into their practice. In the same way, the pastorals have a responsibility to find ways to enable the Church to resume activities to show the faithful that what matters is not their own desires but the will of God. In fact, all religious matrixes continue to manifest this will, after all, religion itself, which means to reconnect, must manifest God’s will through cults and rites. The church must lead its faithful to an experience with the living Christ that manifests itself through a true welcome. We characterize, thus, from the process of Religious Transit the pastorals and their influence, responsibility and action in the midst of this problem.

Keywords: Religious Transit. Pastoral. Religious Pluralism.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	15
1.1	PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS ADOTADOS	17
2	CAPÍTULO I: NOVAS FORMAS DE EXPRESSÃO RELIGIOSA NO TRÂNSITO RELIGIOSO	21
2.1	NOVAS FORMAS DE EXPRESSÃO RELIGIOSA BRASILEIRA NA CONTEMPORANEIDADE	21
2.1.1	A liberdade da religião	21
2.1.2	O pluralismo religioso	23
2.1.3	As influências religiosas no Brasil	27
2.1.4	Religião em números: transformação	38
2.2	TRÂNSITO RELIGIOSO	42
2.2.1	Conceito	42
2.2.2	Ineficiências e transformações	45
2.2.3	Expressão atual do trânsito religioso	47
2.2.4	Considerações finais	50
3	CAPÍTULO II: FORMAS DE PASTORAL NO BRASIL	52
3.1	HISTÓRICO DA PASTORAL	52
3.1.1	Pastoral pós-Vaticano II	63
3.1.2	Contextualização da pastoral hoje	68
3.1.3	Pastoral Urbana: novos desafios	70
3.1.4	Novos paradigmas pastorais	73
3.1.5	Considerações finais	76
4	CAPÍTULO III: TRÂNSITO RELIGIOSO E INFLUÊNCIAS – CONSEQUÊNCIAS PASTORAIS	79
4.1	ELEMENTOS DO TRÂNSITO RELIGIOSO QUE INTERFEREM DIRETAMENTE NO DESENVOLVIMENTO PASTORAL	79
4.1.1	Sincretismo religioso: elementos católicos, afro-brasileiros e indígenas	86

4.1.2	Elementos de compreensão para o trânsito religioso	88
4.1.3	Igreja Católica e o trânsito religioso	90
4.2	DESAFIOS PASTORAIS	92
4.2.1	As transformações sociais e religiosas e a pastoral.....	93
4.2.2	Buscas do humano na pós-modernidade	97
4.2.3	Trânsito religioso e pastoral: possibilidades de resolução	99
4.2.4	Considerações finais	102
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	105
	REFERÊNCIAS.....	108

1 INTRODUÇÃO

Os tempos modernos trouxeram uma baixa significativa de compromisso religioso em qualquer que seja a tradição seguida, levando as pessoas a uma crença cada vez mais passageira e transformando igualmente a religião em um bem de consumo.

O crente de hoje é um indivíduo com uma fidelidade em crise e, por esse motivo, a lealdade à religião é pequena e descompromissada, transformando, assim, a crença em algo descartável. O livre-arbítrio, fruto da autonomia e liberdade conquistadas pela modernidade, dos indivíduos em escolher qual religião seguir ou qual crença participar é reflexo dessa modernidade que leva as instituições a praticarem ritos mais diversos com o intuito de atrair cada vez mais adeptos.

Esses fiéis geralmente são pessoas que estão passando por algum tipo de problema (de saúde, financeiro, de drogas na família, de desemprego, entre outros) e buscam um lugar de refúgio onde possam ver a possibilidade de emergir dessas situações desagradáveis.

Atualmente, muitos estudiosos da teologia têm dado atenção especial ao que se refere às mudanças de religião de modo geral. No que diz respeito às pesquisas sobre trânsito religioso, percebe-se que elas estão ganhando seu espaço nas ciências da religião. Com a disseminação das tecnologias da informação, muitas mudanças ocorreram. Essas mudanças estão ligadas aos novos olhares das formas de expressões e interações religiosas, interferindo de maneira significativa nos modos de comunicação e interação entre Igreja e fiel.

Assim, essas mudanças também se refletem nos estudos teológicos, tendo em vista eles serem centrais na organização da vida em sociedade, conforme Berger (2017). Segundo o autor, em meio a esses novos contextos, a modernidade produziu um discurso secular, o que permitiu às pessoas lidar com muitas áreas da vida sem referência a qualquer definição religiosa da realidade. Nesse sentido, a teologia aborda o trânsito religioso e onde ele se localiza/circula (em ambientes de crenças diversas mediadas pela falta de uma base de sustentação de fé).

No contexto brasileiro, as pesquisas sobre trânsito religioso ganham cada vez mais espaço, pois cresce o número de adeptos dessa prática. Nesse aspecto, como a mobilidade religiosa é reflexo de práticas sociais que, simplesmente, podem sofrer modificações, podemos ir ao encontro do que Berger (2017) afirma sobre a duplicidade do pluralismo, em que se apresenta, no seu primeiro aspecto, como o pluralismo de diferentes opções religiosas

coexistindo na mesma sociedade, e no segundo, como o pluralismo do discurso secular e dos vários discursos religiosos, também coexistindo numa mesma sociedade.

Diante disso, este trabalho se propõe a pesquisar e identificar os elementos do “trânsito religioso”, especificamente daquelas pessoas que transitam sobre os meios cristãos. No Brasil, recentemente, essa prática se popularizou sobremaneira e tornou-se importante na vida de muitas pessoas, especialmente na daquelas que não conseguem viver sem seguir nenhuma instituição religiosa e beneficiar-se delas. Desse modo, estudar o “trânsito religioso” na vida dessas pessoas nos permite perceber como a crença se manifesta em diferentes contextos sociais e qual a relação com a prática eclesial pastoral.

Hoje em dia, investigar o trânsito religioso nos vários contextos sociais é um desafio e uma necessidade para alguns teólogos que desejam entender o comportamento do crente por meio do estudo e de estatísticas religiosas. Pesquisas como a que vamos propor neste trabalho estão ganhando seu espaço entre estudiosos da teologia.

Situar esse tipo de investigação sobre o trânsito religioso é importante, pois é imensa a quantidade de pessoas que transitam de uma religião para a outra. Dessa maneira, muitas ações são feitas por meio de crenças que são (re)criadas dentro das instituições religiosas para a atualização de suas ideias como forma de manter seus adeptos sempre fiéis. Assim, mesmo existindo estudos de teologia bem sedimentados, entender os elementos do trânsito religioso ainda é uma necessidade de muitos estudos devido, principalmente, às suas características.

Nesse sentido, algumas pesquisas já trouxeram importantes contribuições para esse campo. Podemos citar aqui Almeida e Monteiro (2001), com seu estudo sobre trânsito religioso no Brasil; Coelho (2009), com as discussões sobre trânsito religioso em uma revisão exploratória do fenômeno brasileiro; Bartz (2002), falando sobre trânsito religioso no Brasil e as mudanças e tendências contemporâneas; Hoornaert (2012), que trata dos novos desafios para o cristianismo, Teixeira (2011) com sua pesquisa sobre as religiões no Brasil: continuidades e rupturas.

A partir da leitura dos trabalhos citados acima e de outras pesquisas, poderemos perceber que é importante entender como o trânsito religioso surge e pode ser estudado, visto que essa mobilidade se modifica e se atualiza em diferentes noções de tempo e espaço, permitindo outros níveis de interação. Assim como uma única teoria talvez não seja suficiente para discutir as características da busca de um dado religioso, entraremos numa perspectiva de estudo de mais de uma corrente teórica sobre trânsito religioso para que possamos afinar os

conceitos que mais nos ajudem a nos posicionarmos da melhor forma possível no estudo desse assunto e na atuação pastoral em âmbito eclesial.

Partimos da reflexão de que, com o avanço e a disseminação da modernidade e com a crescente manifestação do trânsito religioso, muitos meios religiosos são utilizados pelos fiéis para melhor suprir as lacunas existenciais de suas vidas. Diante disso, nossos problemas (ou nossas perguntas) de pesquisa foram: quais elementos compõem o trânsito religioso? Qual a relação da vida pastoral eclesial com o trânsito religioso? O “trânsito” constante entre pastorais influencia na mudança de religião?

Logo, é nosso objetivo geral identificar os elementos do trânsito religioso no contexto eclesial e suas relações com a prática pastoral.

Os objetivos específicos da pesquisa são os seguintes:

- Compreender os mecanismos do fenômeno do trânsito religioso;
- Identificar a ação pastoral em contexto de trânsito religioso;
- Analisar a inter-relação do trânsito religioso e o que afeta a ação pastoral.

Dado o exposto, entendemos que o trabalho poderá contribuir para o estudo sobre o trânsito religioso, que possibilita a interação das pessoas. Esse trânsito, ao mesmo tempo que pode resguardar características de outras religiões em que os fiéis circulam, pode sofrer mudanças decorrentes tanto do seu meio de circulação quanto de outros aspectos inerentes a ele, os quais podem ser tratados como novos. Percebemos que há certa dificuldade em adequar as metodologias propostas pelas perspectivas pastorais que se apresentam atualmente no “trânsito religioso”, razão pela qual nos propomos a estudá-las tendo em vista, também, a natureza de suas dificuldades e a possibilidade de resolução.

1.1 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS ADOTADOS

Neste momento, propomo-nos a fazer uma apresentação da trajetória metodológica que guiou a nossa pesquisa. Assim, é importante deixar claro que essa trajetória foi moldável, pois chegamos a determinados caminhos que não prevíamos. Nesta seção, mostraremos como se caracteriza esta pesquisa, como foi feito o processo de geração de dados – bem como a delimitação do universo de trabalho – e quais procedimentos foram seguidos para que pudessemos alcançar os nossos objetivos.

No que diz respeito à característica da pesquisa, podemos dizer que ela se insere na perspectiva epistemológica de cunho quantitativo e, principalmente, qualitativo. Desse modo,

privilegiamos, nos procedimentos analíticos, a descrição detalhada dos dados, mas convém deixar claro que também esteve presente a quantificação.

O universo deste trabalho de pesquisa foi o “trânsito religioso”, entendido por nós como um dos problemas enfrentados pela Igreja Católica e suas pastorais. É importante notar que o trânsito religioso permite o acesso a uma grande quantidade de práticas religiosas e, dessa maneira, selecionamos os dados a partir de publicações existentes em anais, revistas digitais e impressas, e livros digitais e impressos. Justificamos essa escolha por haver nesses materiais que encontramos um vasto e rico conteúdo sobre o assunto abordado.

Em relação ao processo de geração de dados, o *corpus* foi constituído dos meios religiosos e das informações fornecidas pelo censo do IBGE, que são utilizadas para nortear vários trabalhos sobre o trânsito religioso. O corpus foi construído por meio de exemplares acerca desse assunto na atualidade brasileira. Todas as postagens desses artigos, revistas, anais e livros são públicas. Foram 32 artigos digitais, 5 revistas impressas, 30 livros impressos e 2 livros digitais. Considerando a digitalização dos textos, pensamos que a forma digital facilita o recrutamento de informações necessárias para o presente trabalho. Os dados foram coletados no período de maio de 2018 a março de 2019. Acreditamos que esse tenha sido um bom intervalo de tempo, tendo em vista o grande imediatismo do mundo moderno e suas mudanças, para verificar as recorrências de determinado tráfego religioso.

Para a coleta do *corpus*, guiamo-nos pelo seguinte procedimento:

1. As postagens das revistas, livros e anais eram salvas, sendo cinco por dia em cada dez postagens, durante 40 dias, sendo escolhidas as que mais faziam referência ao tema estudado em nosso trabalho. Esses 40 dias foram alternados num intervalo de cinco dias entre um e outro dia de coleta. Optamos por esses critérios, pois era de nosso interesse que os dados estivessem bem distribuídos entre os quatro meses que separamos para isso.

2. Apertávamos as combinações *ctrl + c* e *ctrl + v* na página que desejássemos copiar e colar, ou simplesmente salvávamos as publicações se o que nos interessasse fossem somente elas, sem o seu contexto.

Para o primeiro momento, foram feitas a observação do campo que nos permitiu pensar numa categorização de informações e a descrição dos principais aspectos do trânsito religioso, devidamente levados em consideração. Depois foi feita a coleta do corpus, como visto no processo acima, e então partimos para a análise propriamente dita, tendo em vista as nossas questões de pesquisa e os nossos objetivos.

A nossa análise foi desenvolvida em quatro momentos. Logo após a observação do nosso objeto de estudo e a coleta de dados, começamos um processo de caracterização e quantificação das principais causas do trânsito religioso e suas consequências pastorais, segundo o nosso *corpus* de análise. Uma vez feita essa categorização, achamos por bem separar os textos e fazer uma quantificação sobre os exemplares que encontramos. Em seguida, passamos à categorização dos principais problemas encontrados para que ocorresse o trânsito religioso e à verificação da responsabilidade da pastoral diante dessa problemática a partir do conceito de trânsito religioso. Depois, passamos à investigação sobre as possibilidades de resolução da alta migração dos fiéis entre as religiões mais diversas.

Dessa maneira, com os dados obtidos e com as discussões voltadas para os nossos três objetivos específicos, partimos para a discussão sobre como os diversos meios religiosos formam um grande fluxo de pessoas, transformando-se em trânsito religioso. Para essa análise, adotamos alguns conceitos de trânsito religioso propostos por Almeida e Monteiro (2001), Coelho (2009), Teixeira (2009), Souza (2013) e Benedetti (2006), que serão explicados no capítulo primeiro. Assim, discutimos a versatilidade do trânsito religioso e tentamos, a partir dos principais aspectos desse conceito, descrever e caracterizar as causas e os problemas pastorais, como também a sua resolução.

No que se refere à distribuição retórica das informações do presente trabalho, temos o seguinte: o trabalho foi construído em três capítulos, além da introdução e das considerações finais. No primeiro, *Novas formas de expressão religiosa no trânsito religioso*, levantamos uma discussão sobre liberdade religiosa, pluralismo religioso, influências religiosas no Brasil, religião em números (transformação), trânsito religioso e seu conceito, ineficiências e transformações, e expressão atual do trânsito religioso, apresentando esses subitens de maneira geral e dando destaque àqueles que serviram de aporte para o nosso estudo. No segundo capítulo, *Formas de pastoral no Brasil*, discorremos sobre o histórico da pastoral, a pastoral pós-Vaticano II, a contextualização da pastoral hoje, os novos desafios da pastoral urbana e os novos paradigmas pastorais, fazendo um breve histórico das pastorais antes do Concílio Vaticano II e pós-Concílio. Em seguida, fazemos uma reflexão sobre quão importante é a pastoral urbana na atualidade. Ao final desse capítulo, apresentamos os novos paradigmas pastorais, antecipando algumas considerações importantes sobre as causas do trânsito religioso como um problema especificamente urbano e possíveis soluções.

No terceiro capítulo, intitulado *Trânsito religioso e influências – consequências pastorais*, continuamos e finalizamos a discussão teórica de maneira mais específica, tratando

agora dos estudos referentes às causas e consequências pastorais diante do trânsito religioso, mais detidamente dos elementos do trânsito religioso que interferem diretamente no desenvolvimento pastoral, do sincretismo religioso (elementos católicos, afro-brasileiros e indígenas) e dos elementos de compreensão para o trânsito religioso. No mesmo capítulo, também levantamos uma reflexão mais específica referente à Igreja Católica e ao trânsito religioso, indagando sobre a sua participação no processo de trânsito dos fiéis, os desafios pastorais, as transformações sociais e religiosas e a pastoral, as buscas do humano na pós-modernidade, e por fim, o trânsito religioso e pastoral (possibilidades de resolução).

2 CAPÍTULO I: NOVAS FORMAS DE EXPRESSÃO RELIGIOSA NO TRÂNSITO RELIGIOSO

Neste primeiro capítulo, levantamos uma discussão relativa às principais teorias sobre relações humanas trabalhadas atualmente na área religiosa, dando destaque àquelas que serviram de aporte para o nosso estudo. Apresentaremos autores que têm interesses aplicados nos estudos sobre religião, em que se encontram Negrão (2014) e Berger (2012; 2017). Pelo viés da abordagem dos estudos retóricos de trânsito religioso, centrados numa análise mais voltada para a questão religiosa e social, para as relações de poder e para os problemas relacionados com a história da mudança de religião e seus papéis na sociedade, trabalharemos a partir dos autores Sanchis (2018), Libânio (1982), entre outros.

O nosso objetivo é indicar alguns aspectos do quadro religioso brasileiro atual que consideramos mais relevantes, com destaque para as possibilidades e os limites do trânsito religioso. Em vista disso, abordaremos como se comportam as novas formas de expressões religiosas no Brasil e a questão da liberdade religiosa, do pluralismo religioso, das influências religiosas no nosso país e das transformações religiosas de acordo com o censo do IBGE. Destacaremos também os conceitos de alguns autores sobre o trânsito religioso, assim como as ineficiências e transformações com a expressão atual do mesmo. Justificamos a apresentação de tais abordagens pelo fato de nossa pesquisa ser guiada a partir delas e de seus constructos teórico-metodológicos.

O objetivo de iniciarmos este estudo com as abordagens citadas é demonstrar como o trânsito religioso se comporta no Brasil e como as pessoas estão se adaptando a ele, de que forma os indivíduos estão interpretando a liberdade religiosa e as possíveis questões que os levam a transitarem tanto de uma religião para a outra.

2.1 NOVAS FORMAS DE EXPRESSÃO RELIGIOSA BRASILEIRA NA CONTEMPORANEIDADE

2.1.1 A liberdade da religião

Com a tradição religiosa da Igreja Católica abalada e a Reforma Protestante de Lutero, iniciou-se uma nova expressão de fé e liberdade religiosa. Berger (2018, p. 208) cita a recente discussão sobre liberdade religiosa, dizendo que ela é a primeira liberdade, o primeiro

fundamento de todo outro direito e liberdade. O autor concorda com essa afirmação básica e faz isso por uma razão importante: “a política que reconhece a liberdade religiosa como um direito humano fundamental *ipso facto*, reconhece (sabendo ou não) os limites do poder político.” (BERGER, 2018).

Por outro lado, segundo Vitório (2015), ao afirmar que a análise da religião nunca será realizada por um estudioso neutro (embora a objetividade seja um pressuposto indispensável, qualquer que seja a base dessa análise), o analista terá seu ponto de partida favorável ou não à religião e se posicionará a partir dele. Um teólogo com opiniões definidas sobre sua fé pode analisar a religião em espaços públicos de maneira imparcial, ou um sociólogo ateu pode estudar o fenômeno religioso sem se influenciar pela crença. Esse tipo de análise sobre religião deixa espaço para que cada pessoa em particular tenha seus próprios conceitos sobre liberdade religiosa.

O debate sobre liberdade religiosa no Estado brasileiro se dá conforme expressa Souza (2015, p.75):

nos primórdios da República, por exemplo, expõe uma equação bem mais complexa do que a da simples retração religiosa ocasionada pela ação do Estado, sendo que a constituição do Estado laico brasileiro estaria pautada também na forte agência da Igreja Católica nesse processo e na produção de novos cultos religiosos.

Para Sanchis (2018), a religião também pretende fornecer ao social uma visão do mundo, uma representação particular, com suas categorias próprias, o que torna o mundo intelectual e emocionalmente apreensível (Deus, deuses, orixás, anjos, santos, criação, congregação, igreja, autoridade, verdade, entre outros). Tudo isso compõe um mundo particular e o organiza. Mas a religião também maneja categorias que atingem a subjetividade do fiel neste mundo e impulsionam sua ação, qualificando e orientando seu comportamento externo e atitudes profundas (dependência, louvor, oração, magia, sacramento, erro ou pecado, o sentido do comportamento), o que gera um modelo de vida a seguir, um sentido.

Para se criar esse sentido faz-se uso de uma grandeza fundamental da liberdade religiosa que é a consideração não adequada dos praticantes ou dos campos de praticantes, uma vez que pertence à estrutura dos fiéis praticantes uma relação com os demais fiéis ou o ser enquanto tal. Isso significa dizer que uma consideração adequada do real exige duas perspectivas cognitivas: religião e filosofia como essencialmente complementares. Por isso, cada uma dessas perspectivas depende da outra quando se trata de compreender e conceituar adequadamente a realidade em todas as suas dimensões, na visão de Oliveira (2013).

2.1.2 O pluralismo religioso

É bem verdade que o campo religioso brasileiro é dominado pela matriz do cristianismo, uma vez que catolicismo e protestantismo abarcam 90% dos brasileiros afiliados a alguma religião em nosso território, segundo Sousa (2013). A essa ampla maioria somam-se ainda outras religiões e movimentos que têm alcançado penetração e expressividade cada vez maiores. Entretanto, mesmo dentro do contexto dessas manifestações cristãs majoritárias, encontramos marcas de diversidade e pluralidade que correspondem a contingências históricas e a conjunturas sociais e culturais das mais diversas (SOUSA, 2013).

Faz-se importante destacar o significado da expressão “pluralismo”, que, para a filosofia, são várias maneiras de ver a realidade. Para Berger (2017), o pluralismo não é só um fenômeno na mente de um pensador filosófico, mas, sim, um fato empírico na sociedade em que pessoas comuns podem experimentá-lo.

O pluralismo é uma situação social na qual pessoas de diferentes etnias, cosmovisões e moralidades vivem juntas harmonicamente e interagem amistosamente. Esta última expressão é importante. Não faz ou faz pouco sentido falar de pluralismo, quando as pessoas não falam umas com as outras, por exemplo, quando as pessoas convivem, mas somente como escravos e senhores, ou quando elas vivem em comunidades fortemente separadas e somente interagem em relações puramente econômicas. Para que o pluralismo fomente a sua plena dinâmica, deve existir conversão contínua, não precisamente entre iguais, mas prolongada no tempo e cobrindo uma ampla variedade de temas. (BERGER, 2017, p. 20).

Por isso o pluralismo religioso é um fenômeno da sociedade moderna que desafia o ser humano a viver de forma respeitosa com o outro e o diferente. É um paradigma novo que abre espaço às diferentes cosmovisões religiosas, que a partir do diálogo e disparidade de pensamento, representa a liberdade religiosa da humanidade e a valorização de todas as manifestações religiosas.

Assim, uma compreensão mais clara se dá a partir de Rubens (2008) quando realiza a análise do pluralismo religioso brasileiro e seu desenvolvimento em três momentos: 1) *catolicismo popular brasileiro*; 2) *renovação carismática católica*, e 3) *pentecostalismo*.

Ao tratar do catolicismo popular brasileiro (RUBENS, 2008, p. 37), seu ponto de partida está ligado a modelos realistas baseados em análises da superfície do cristão no Brasil (matriz da fé de um povo) onde há estudos da variação de registro segundo os quais, depois de séculos, renascem uma efervescência religiosa sem precedente e uma ambiguidade sem

limites. Esse fenômeno impressiona não tanto por uma simples perda de adeptos do catolicismo, mas pela migração de fiéis de uma Igreja para a outra.

De acordo com o autor, em estudo sobre a pesquisa do catolicismo no Brasil, os cristãos brasileiros se encontram em um cenário no qual a evangelização fica marcada pelas ambiguidades de um catolicismo hegemônico, explicadas pelos novos fatores sócio-históricos do povo brasileiro e por sua religiosidade expressa no catolicismo popular tradicional, base da relação religiosa fundamental.

Num segundo momento, Rubens (2008, p. 103) toca no tema da expressão da renovação carismática católica no contexto brasileiro, ressaltando ser um movimento de crescente expansão, com explicação na adesão dos leigos. Apesar da influência e da participação do clero e outros religiosos, esse movimento, segundo Rubens, distingue-se por incorporar elementos do pentecostalismo: não seguem a liturgia, dinamizam as celebrações com músicas e gestos, enfatizam a conversão e os dons do Espírito como poder de curar e, seguindo o exemplo do neopentecostalismo, utiliza os meios de comunicação como propagação da “renovação da fé”.

O terceiro momento trata especificamente do pentecostalismo (RUBENS, 2008, p. 131). Destaca o autor que, desde as primeiras experiências até as mais recentes formas pentecostais, são percebidas continuidades e rupturas nos seguintes contextos: entre os elementos exógenos e os traços autóctones, entre a origem protestante e a influência do catolicismo popular, entre as pequenas igrejas de bairro e os templos gigantes dos centros das cidades, e entre evangelização porta a porta e o recurso ao uso da mídia.

Associado a esse pensamento de Rubens, Sanchis (2018) destaca que o Brasil foi sempre plural. Há um pluralismo de tipo peculiar que o caráter abrangente do catolicismo não conseguiu disfarçar. Ele, o catolicismo, precisaria, explicar a origem histórica dessa modalidade de pluralismo. Assim, configura os tempos atuais a diversidade religiosa manifestada pela multiplicidade de ideias e pensamentos entre o ser humano e as diferentes culturas. Onde há liberdade de expressão e liberdade religiosa, existe pluralismo religioso.

Trazendo essa compreensão para os dias atuais Frigerio e Pinheiro Filho (2008) sugerem pensar a situação pluralista como uma situação de mercado. Nela as instituições religiosas se convertem em agências comerciais e as tradições religiosas, em mercadorias para o consumidor. De todo modo, grande parte da atividade religiosa, nessa situação, é dominada pela lógica da economia de mercado.

Assim, o cenário brasileiro atual, segundo Stark e McCann (1993, p. 113) é:

uma economia religiosa não regulada, impulsionada pelo mercado, levará ao crescimento da pluralidade religiosa, uma única firma religiosa não pode ser ao mesmo tempo rigorosa e permissiva, exclusiva e inclusiva, expressiva e reservada, enquanto o mercado sempre será composto por fragmentos diferenciados de consumidores com fortes preferências relativas a alguns desses aspectos da fé. Estes segmentos diferenciados de consumidores fazem parte da condição humana, e derivam de variáveis como classe social, idade, gênero, saúde e experiências de vida.

Observam-se assim, a distinção entre as práticas oferecidas em cada ambiente religioso, um segmento de fé empírico exteriorizado em um contexto social e histórico, um grande número de realizações pessoais e financeiras, o prometido. Em meio às religiões de matriz cristã, as realizações pessoais e financeiras não chegam a apontar o Cristo. Muito embora, não seja possível separar as realizações de influências das religiões de matriz africana, haja vista que muitas vezes a causa do infortúnio é atribuída a causas que remetem a “trabalhos” ou sortilégios ligados à umbanda, por exemplo. Os tipos de religiões têm uma relação direta e significativa com os contextos sociais em que se realizam, pois, de maneira geral, representam sequências mais ou menos estereotipadas quanto aos aspectos da fé e das necessidades dos fiéis.

Fink (1997, p. 51) complementa essa comparação de instituição religiosa com a situação de mercado quando destaca que uma única firma religiosa não pode moldar seu atrativo para atender às necessidades de um segmento do mercado sem sacrificar seu atrativo para outro. A oferta e a diversidade da religião aumentam na medida em que as regulações são suspensas.

Para melhor entendermos de que forma se dá a compreensão sobre essa relação entre fé e comércio nos estudos religiosos sobre o cristianismo, utilizar-nos-emos da análise dos neopentecostais apresentada por Walters (2015). Segundo o autor, esse grupo quer enriquecer, gozar, armazenar tesouros na terra sem nenhum ascetismo puritano. A fé inabalável constitui o elemento fundamental para conseguir essas bênçãos. Os cristãos, em nome de Jesus, devem reivindicar e mesmo exigir a posse desses bens a que têm direito, já que participam da natureza divina e, portanto, do poder de Deus, pela palavra, chamando as coisas à existência.

Por sua vez, Soares (1985, p. 141) reforça o que a visão neopentecostal destaca:

O plano de Deus para o homem é fazê-lo feliz, abençoando, saudável e próspero em tudo, e só não consegue tudo quem não tem fé, não cumpre o que diz a Bíblia e se envolve direta ou indiretamente com o diabo. A fé em Deus emerge, assim, como meio eficaz para obter saúde, riqueza, felicidade e resolução de problemas afetivos. Pobreza é, portanto, falta de fé, pois Jesus veio pregar o evangelho aos pobres para

que eles deixassem de ser pobres, uma vez que o cordeiro de Deus libertou os seres humanos do diabo e das maldições da miséria, da enfermidade nesta vida e da morte eterna no além.

Segundo Oliveira (2013), a novidade, no movimento neopentecostal, é o número crescente de convertidos da classe média: empresários e uma variedade de profissionais, artistas, atletas, modelos, cantores e políticos, o que tem possibilitado novas chances de participação social para os crentes dessas igrejas, inclusive na militância sindical e partidária, numa perspectiva normalmente corporativista e conservadora, com inclinação forte a posições de direita. Trata-se de grupos anti-intelectuais e antiecumênicos, cujo objetivo básico é – mediante a conversão individual, a pregação da moral cristã e o uso da mídia e do exercício de mandatos políticos – restabelecer a dominação cristã no Estado e na vida privada. Isso mostra que, em contraposição ao passado, esses grupos pretendem ter voz e vez no mundo moderno.

Trata-se de uma religião que está interessada em orientar sua mensagem para este mundo não para transformá-lo revolucionariamente, mas com o intuito de se ajustar às demandas sociais das massas interessadas imediatamente na solução de seus problemas cotidianos e na satisfação de seus desejos. Por essa razão, oferece aos fiéis bens de fácil acesso, como a oração para sanar infortúnios familiares, afetivos e financeiros. (OLIVEIRA, 2013, p 123).

Cada religião faz parte de determinado campo da atividade humana, o que complexifica e inibe a capacidade de essas religiões serem engessadas, acarretando o não impedimento do transitar das pessoas dentro delas e de dialogar umas com as outras levando a uma pluralidade religiosa. Mas, na visão comercial da religião, os bens materiais são exigências dos fiéis a Deus como pagamento de sua fé, isso leva a distorção do que realmente a religião, principalmente cristã, deve propagar, o Cristo.

Nesse aspecto, Sanchez (2010) destaca que, dentro do universo religioso, que tem no cristianismo um campo heterogêneo, existem três posições: a primeira é a exclusivista, que afirma que o cristianismo é a única religião verdadeira e que somente ele pode salvar; a segunda, a inclusivista, na qual se reconhece que todos são importantes no plano de salvação, mas dependem do cristianismo para se salvar (tenta-se preservar o cristianismo, mas, ao mesmo tempo, valorizar as outras religiões), e a terceira e última, a pluralista, na qual se diz que todas as religiões são expressões humanas e verdadeiras e que, vivendo o desejo profundo de salvação, se tornam legítimas. Nesse aspecto, o campo religioso se torna complexo e por isso são inevitáveis as contradições, inclusive no campo religioso brasileiro.

O autor também ressalta quatro tendências sobre as mudanças religiosas:

Uma primeira tendência é o florescimento religioso bastante acentuado e que leva a um processo de reinvenção religiosa bastante original. Outra tendência é a busca de religião como opção. Se, antes, a pessoa tinha uma religião que recebeu da família, agora as pessoas têm a possibilidade de escolher a sua religião ou, então, em alguns casos, inventar a sua. Uma terceira tendência é aquilo que podemos chamar de mixagem religiosa. Muitas das expressões religiosas que surgem a cada dia são resultados da composição de diversos repertórios religiosos que são utilizados de forma bastante livre para compor outros. A quarta tendência é a persistência das várias formas de fundamentalismos e, em decorrência, de posições intransigentes quanto a outras religiões e visões de mundo. A persistência de fundamentalismos leva à intolerância e a uma compreensão das outras religiões como inimigas a serem combatidas. (SANCHEZ, 2010, p. 06).

Essa quarta e última tendência que Sanchez relata não deve acontecer dentro de um pluralismo religioso, já que esse deve respeitar o diferente e as opções de cada pessoa sobre suas próprias religiões, independentemente dessa busca ser de bens materiais ou de Deus. Podemos perceber que a divisão entre religiões no Brasil tem como um dos elementos marcantes a sustentação na necessidade do que as pessoas buscam em relação tanto ao bem-estar psíquico quanto ao financeiro, e na utilização de diferentes maneiras de alcançar um objetivo que, no momento atual, em algumas religiões, é a aquisição de bens materiais e *status*.

2.1.3 As influências religiosas no Brasil

Iniciamos a reflexão das influências religiosas no Brasil, utilizando o instrumental de Sanchis (2018), que propõe a percepção das transformações religiosas no País durante os últimos anos. Quando o autor analisa o campo religioso brasileiro contemporâneo, um primeiro fato chama a atenção: a transformação introduzida nele pelo fim da hegemonia – quase que monopólio – católica.

Parecia haver uma relativa homogeneidade religiosa dentro do território nacional. Aceleradamente as diferenças, e cruzamentos, se manifestam. Diversificadamente ativa, que multiplica, até no interior da mesma complexa instituição, como a Igreja Católica, as instâncias de referência identitária, os sistemas de atribuição de sentido, as famílias de espírito reagrupadas em torno de visões de mundo e *ethos* institucionalizados, as etiquetas religiosas coletivas, os produtos investidos de poder espiritual consensual, por um lado, e, por outro, talvez até sobretudo, as maneiras de aderir a esses consensos, de pertencer a esses coletivos, de compartilhar essas visões do mundo e de adotar a orientação desses *ethos*; as modalidades da crença nesses sentidos e nesses poderes; os modos, exclusivos ou múltiplos, de afirmar e/ou combinar essas identidades, seja em assumindo uma posição estável, seja em Tateando num itinerário só ou ainda, simplesmente, em procurando, através de mil

caminhos, um horizonte... Uma relativização das certezas, um cultivo sustentado de cambiantes emoções, que, na verdade, tendendo a demultiplicar a primeira diversificação e a redistribuir as tarefas de atribuição de sentido, vem questionar as chaves de inteligibilidade disponíveis para ajudar a mapear este “campo” que pretendemos estudar. (SANCHIS, 2018, p. 160).

Concordando com a análise de Sanchis, Comblin (1968, p. 46-73), por seu turno, não critica a divisão entre catolicismo oficial e catolicismo popular, ele questiona o estatuto privilegiado da forma oficial em relação à forma popular do catolicismo. “Não há nenhuma razão para reservar ao catolicismo oficial o privilégio sociológico de constituir, por si só, um sistema coerente digno de estudo”. Na mesma linha, Rubens (2008) ressalta que no Brasil existem muitas formas de catolicismo popular, formadas de estruturas diversificadas, coerentes e lógicas, cada uma em seu sistema.

Os autores se baseiam em considerações observadas nos últimos tempos sobre a evolução da religiosidade no País e concebem aspectos importantes para a compreensão das transformações do cristianismo.

Esse fenômeno de transformação do cristianismo é bem conhecido. Segundo Sanchis (2018), ele aproxima o Brasil do conjunto das sociedades contemporâneas, e talvez não houvesse tanto interesse em repisar simplesmente na sua descrição se não considerasse um terceiro fenômeno caracterizado pela diversidade religiosa. Esta, em contexto brasileiro, é articuladamente institucional e subjetiva, e nem tão recente. Sem dúvida, o seu grau de intensidade é provavelmente inédito, as suas modalidades representam inflexões criadoras, mas é bem possível que a sua rápida ascensão seja devida mais a uma atenção maior nesse momento do que ao fato de ela ser propriamente nova. Por isso, em vez de descrever simplesmente o panorama que constitui o campo religioso contemporâneo do Brasil, Sanchis (2018) o percorre sondando-o. Em seu estudo, ele caracteriza esse movimento a partir do que denomina as três modernidades: 1) a “pré-modernidade”; 2) a própria, e finalmente 3) a “pós-modernidade”.

Para Sanchis, “pré-moderno” significa “tradicional” (2018, p. 161). Esse termo pode ser traduzido nas múltiplas respostas – não necessariamente ordenadas conforme a nossa lógica – que uma sociedade elabora para torná-lo compatível, no mesmo espaço e, possivelmente, no interior dos mesmos atores sociais, com os sistemas simbólicos que a história leva para ali se encontrar ou se enfrentar. Trata-se de um universo religioso fundamentalmente ritual (“mágico-religioso”, como se diz), conseqüentemente dominado pela “obrigação” e imperfeitamente ético para o nosso olhar contemporâneo.

Quanto à concepção de “moderno” (SANCHIS, 2018, p. 162), ele a traduz como a representação ideal do indivíduo portador de uma razão única, de uma decisão soberana, que se exerce nos quadros de uma lógica universal. É a tradução da autonomia da razão individual.

O autor considera a concepção de “pós-moderno” (SANCHIS, 2018, p. 162) uma construção eclética, mais ainda do que um verdadeiro sincretismo, que recorta os universos simbólicos (o do seu grupo e os alheios, todos igualmente “virtuais”) e multiplica as “colagens” ao sabor de uma criatividade idiossincrática (“idiossincrática”) radicalmente individual, mesmo que se articule em tribos de “livre-escolha”.

Essas três visões de modernidade, verificáveis a partir de uma prática religiosa sociocontextual, são caracterizadas pelas suas afinidades com o modo de viver em cada uma delas no seu tempo, na sua maneira de pensar e agir, em situações retóricas. Assim, o autor procura notar como as religiões estão ligadas às situações de práticas de fé, analisando como podem colaborar para que os fiéis realizem interação nas diversas religiões praticadas no Brasil.

Nesse sentido, Vainfas (1995) explica que o catolicismo aparece como estrutura virtualmente sincrética, já que o sincretismo é uma reunião de doutrinas diferentes com traços das doutrinas originais, como resultado da adaptação das religiões a modernidade. E o Brasil, nascendo católico, participa dessa tendência ao sincretismo de modo peculiar. Para o autor, dois tipos de “sincretismo católico” são de fato possíveis: de um lado, na Europa antiga, especialmente em Portugal, um sincretismo secreto, que faz identidade consciente e unificadamente “católica”, mas efetivamente portadora das virtualidades de suas sedimentações passadas; de outro lado, no Brasil, num espaço aberto e sem fim, o encontro de muitos “diferentes”. As identidades de três povos desenraizados encontram-se com uma estrutura desigual – marcada, de um lado, pela dominação, pela exploração e pelo etnocídio (totalmente acompanhados da comunicação perturbada do disfarce e do mascaramento), mas, correlativamente, pouco a pouco e cada vez mais profundamente, marcada pela implantação de porosidades e contaminação mútuas – e também se encontram, finalmente, com as santidades indígenas e as tradições africanas, já profundamente sincretizadas e introduzidas numa matriz viva, historicamente ativa e processadora das diferenças. Esses diferentes encontros geram um “novo” catolicismo.

Sanchis (2018, p. 163) faz uma noção importante sobre isso: “Nem África pura, nem catolicismo europeu. Do ponto de vista religioso e do ponto de vista cultural”. A interação

entre elas está tão presente nos cultos religiosos que fica difícil distinguir e separar o que é característica própria de quem. Isso acontece como forma de adaptação das religiões para a modernidade que circunda o mundo nos dias atuais, para que os fiéis se sintam engajados, as instituições religiosas trazem para dentro de suas doutrinas originais traços do que chamam a atenção de seus fiéis em outra religião, para que esse fiel não se sinta atraído a abandonar sua religião atual. É de certa forma, uma adaptação das raízes religiosas.

Para o autor, decorre dessa compreensão a ideia de que até hoje se mantém o confronto das duas matrizes cuja presença marca o campo religioso popular: a católica e a africana. Em certas regiões, inclui-se uma terceira: a pajelança indígena na Amazônia, por exemplo. Essas co-presenças não se minimizam a uma existência distinta, mas entram em processo de conjugação, tanto do ponto de vista da origem de um universo povoado de mediações quanto do ponto de vista ético. São dois mundos paralelos na sua intencionalidade simbólica e na ordem das relações humanas que eles inspiram, mas profundos e, conforme os meios, os lugares e as histórias segmentárias, diferencialmente entrelaçados um no outro, tanto no nível da visão do mundo quanto na do *ethos*. É impossível isolar as religiões africanas no Brasil de certa impregnação “católica”, assim como é impossível imaginar o nosso catolicismo desnudo de repercussões africanas.

Ainda sobre a interligação do catolicismo com religiões de origem africana, Rubens (2008) destaca que os cultos afro-brasileiros, hoje, constituem formas mais sincréticas. Os seguidores do candomblé e do xangô querem ser bons católicos: além das missas para os orixás, eles procuram para si o batismo cristão e outros sacramentos. Há experiência de sincretismo, mas há também a permanência de ambiguidades de um lado e do outro: se existem proibições e exigências por parte da Igreja Católica, existem protestos por parte dos que defendem a cultura afro-brasileira, segundo os quais a religião é um elemento importante.

Destaca ainda o autor que a diferença entre este conjunto – África e catolicismo europeu – reside numa relação de pertinência. Assim, as religiões afro-brasileiras são agrupamentos mais delimitados, que permitem a determinados grupos de indivíduos realizar determinadas ações dentro de cada religião. Várias religiões se integram em uma só religião, que, por sua vez, interage com as demais, configurando um grande sistema de atividades de fé.

Por outro lado, a limitação do sincretismo pode se converter em intolerância religiosa. Souza (2019) enfatiza que a irritação da intolerância sofrida pelos adeptos dos cultos afro-brasileiros por parte de pentecostais radicalizados, por exemplo, e a busca de uma

resposta religiosa a esse problema por organizações ecumênicas, constitui alguns dos traços do cenário religioso contemporâneo. Embora a busca por resoluções a essa intolerância seja algo positivo e importante do ponto de vista humanitário, não abranda a limitação do pluralismo religioso, caracterizado pela grande variedade e liberdade de culto. Esse tipo de intolerância não pode ser inserido no cenário da pluralidade e nem de um sincretismo, muito menos da liberdade religiosa.

Apesar das questões apresentadas, Libânio (2002) destaca que a Igreja na América Latina, principalmente a do Brasil, deu um grande salto. Para o autor, a forma católica tradicional era a junção de um catolicismo ibérico, de fortes traços religiosos populares e medievais, com uma onda tridentina romanizante tardia, que se instalou na segunda metade do século XIX. Esse emaranhado popular-tradicional medieval e romano-tridentino mantinha a Igreja longe dos surtos da modernidade que já se proclamavam decisivos e claros no continente latino-americano, ora sob a forma burguesa, ora sob a influência de ideias socialistas. A Igreja Católica estava duplamente atrasada. Não respondia aos modernos questionamentos culturais-liberais nem aos antigos movimentos críticos-sociais. Com a implantação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), surge o objetivo de promover a coordenação nacional da Igreja e estimular as igrejas locais a participarem ativamente da mudança social do país.

Com isso, Bittencourt Filho (2003) ressalta que às matrizes primordiais católica e africana se juntará, por exemplo, no decorrer de toda a história religiosa do Brasil, ao espiritismo, que aqui no país também é transformado em “religião”. Hoje, quase metade dos católicos acredita na reencarnação e, em alguns casos, através de verdadeira “reinterpretação” daquilo que é fundamental no cristianismo: a própria ressurreição de Cristo é pensada explicitamente como reencarnação. Isso é o resultado do sincretismo implantado pela modernidade.

Nessa abordagem, Negrão (1996) afirma que a umbanda é um exemplo de sincretismo explícito de boa parte das tradições religiosas que circulam e se articulam no Brasil: indígenas, africanas, católicas, espíritas, esotéricas e, mais recentemente, tradições reconhecidamente “orientais” ou de origem japonesa. Eis um traço significativo: a fonte “africana” da umbanda não tem uma noção ética do bem e do mal voltada para a regulação das relações entre os homens (“bem” e “mal” residem nas relações rituais com os orixás). No entanto, a umbanda se constitui eticamente em torno da distinção do bem e do mal, marcada

pela pedra de toque da “caridade”, valor basicamente cristão que recebeu – como estudos recentes mostram – do espiritismo.

O autor estabelece que seja possível chegar a uma compreensão mais profunda de formas religiosas se a compreendermos como parte do processo de atividades organizadas socialmente. Considera, assim, que a diversidade religiosa surge a partir da tentativa de compreensão suficiente entre as pessoas, no processo sociorreligioso.

Já Prandi (1996) exemplifica o tema do sincretismo religioso a partir da figura de Exu, que já não consta unicamente, conforme as tradições africanas, como orixá intermediário entre os deuses e os homens, mas como figura ambivalente, contaminada pelo diabo católico, apesar de ser capaz de se enquadrar no mundo do bem por meio da purificação e do batismo. Trata-se de um universo de duplo sentido, marcado por fronteiras éticas, a “direita” e a “esquerda”, em que não falta a categoria capaz de transitar nas fronteiras e nas margens.

Grande parte das gerações brasileiras veem assim surgir e se institucionalizar um movimento abertamente sincrético e uma identidade religiosa de articulação fluente e plural. Um grande laboratório, em terreno religioso, de mestiçagem cultural, de sincretismo ao modo como Sanchis denomina: pré-modernidade.

Diz o autor:

A permanência dessa pré-modernidade, que acompanha a história inteira do Brasil, até contribuir para a constituição do campo religioso contemporâneo, foi e está sendo confrontada por surtos de ‘modernidade’ (racionalismo e exigência de definição conscientemente identitária), que também são recorrentes ao longo da história do Brasil. (SANCHIS, 2018, p. 164).

Esses surtos citados pelo autor são caracterizados por Pierucci (2008) como três passos considerados pilares do desenvolvimento da modernidade. O primeiro é a crescente diferenciação estrutural dos espaços sociais que separa a religião da esfera política, dissociando a pertença à comunidade política da pertença a uma religião e na perda sofrida pela religião da capacidade de apreensão sobre rumos e os sentidos intrínsecos da ciência experimental e da filosofia pós-metafísica, da arte moderna e da sexualidade desreprimida. O segundo é a privatização da religião, a afirmação do caráter privado da crença e da prática religiosas, sendo posta como respeitável toda e qualquer confissão religiosa em sua dignidade intrínseca, em sua “legalidade própria” e em sua inviolável liberdade de formatar conteúdos de consciência, o que faz com que a liberdade de expressão religiosa seja constitucionalmente garantida e protegida pelo Estado (desde que pacífica), reservando-se o Estado à competência na repressão dos delitos e crimes previstos no direito comum, cuja definição não pode ser

mais de procedência religiosa e desde que as autoridades religiosas respeitáveis pela regulamentação interna da vida das comunidades religiosas se atenham aos estritos limites do “domínio da lei”. O Estado aqui entra como “protetor” da liberdade religiosa, já que não são mais as instituições religiosas quem comandam a vontade dos fiéis. A terceira e última é a importância macrossocial reduzida: da crença religiosa, da institucionalidade religiosa e da frequência religiosa, da legitimação religiosa das formas de dominação e submissão, aspecto este que não dá para não ver, dada a importância social reduzida também das autoridades religiosas enquanto e, portanto religiosas.

Também no interior da tradição das religiões de matriz africana, a “modernidade” está presente. Ante o abandono da ideia de “religião étnica” e a transformação do candomblé em religião universal, procedeu-se à dessincretização (cf. PRANDI, 1991; SILVA, 1995 *apud* SANCHIS, 2018), bem como à tentativa de sua “purificação” e “restauração” na sua pureza, liberando-o de qualquer contaminação “católica”, exatamente paralela, mesmo a partir do seu oposto estrutural: o polo dominado, movimento semelhante no campo católico. Até na umbanda, sincrética por autoconcepção, a exigência de “definição” se expressa. Eis o que declara uma mãe de santo da umbanda (SANTOS, 1991): “Ser fiel àquela religião. Não pode ser um pássaro avoando”. No santo-daime, diz-se: “Agora cada um vai ter de se definir pela sua filiação espiritual”.

Sanchis (2018) sugere que seriam muitos os exemplos dessas tomadas de posição inspiradas pela “modernidade”, isto é, de uma única adesão religiosa. Contudo, o autor amplia seu pensamento afirmando que também pode ser uma modernidade que se articula com a tradição para expressá-la “modernamente”. Em uma pesquisa realizada pelo mesmo autor (SANCHIS, 1999), ele demonstra que certo grupo de militantes (ou simpatizantes) negros católicos – que, “moderna” e reflexivamente, tomam consciência de que consideram “suas” duas religiões diferentes (são 20% neste caso), mesmo quando se recusam a qualificar o seu próprio caso em termos de “sincretismo” – julga que não é necessariamente a religião “católica” que os define principalmente. Para três quartos deles, a religião católica é, ou passou a ser, explicitamente, a segunda. Seriam também múltiplos os exemplos de tais reformulações que, todas, articulam criativamente uma “moderna” aplicação mais rígida do princípio de identidade com uma “tradição” sincrética. O resultado é sempre uma forma específica de “modernidade”, tributária da pré-modernidade à qual vem enxertar-se. O “sincretismo” moderniza-se, mas persiste.

Assim, para o autor, é até no próprio coração da vanguarda “moderna” que reencontraremos as marcas do que a precedeu (não como sobrevivências, mas como tradição ativa e inconscientemente reinventada). O apelo da dimensão “tradicional brasileira” continua tão real que as igrejas da terceira vaga pentecostal, em especial a Igreja Universal do Reino de Deus, passam a reencontrar, ao contrário do que indicaria a sua “lógica” institucional, os processos de intensa ritualização, de mediação institucional e, senão dos “sacramentos”, pelo menos dos sacramentais múltiplos, feitos de “signos” cotidianos e naturais: não mais a imagem, que não passa de gesso idolátrico, mas o sal grosso, o óleo e a água que simbolizam agora o elemento religioso. Ao mesmo tempo, elas atenuam o caráter “transcendental” da opção autônoma, responsável e modernamente constitutiva da pessoa e da consciência pela importância reconhecida e coletivamente ritualizada do fator demoníaco: “Não é você; é o demônio que está em você.” (SANCHIS, 2018).

Já na visão das religiões de matrizes africanas essa perspectiva do elemento religioso do mundo, segundo Prandi (1996), da vida e da ética é cristalizada na figura dos “exus” de candomblé e umbanda, cujo universo de maligno poder não é negado em certo sentido. Mas, na visão pentecostal o “demônio” é reconstituído no interior de seus cultos, quando exus e pombagiras são adorizados para serem triunfalmente exorcizados. É o mesmo universo, nunca totalmente desencantado, que passa agora a ser assumido como assombrado, numa apropriação com inversão de sentido (BARROS, 1995; ALMEIDA, 1996). Por outro lado, a “escolha de Jesus”, que seria normalmente representada como uma “conversão” livre e autônoma, acompanhada de mudança de comportamento, com implicações correlativas de pecado, responsabilidade, decisão de mudanças e arrependimento, tende a tornar-se liberação da influência alienante do “outro”.

Esses novos elementos religiosos veem das transformações advindas do novo pentecostalismo como expressado na pesquisa de Birman (1996 *apud* SANCHIS, 2001). O autor destaca que, ao contrário do que se deveria esperar em termos de “rupturas” entre membros das mesmas famílias, dos mesmos bairros populares, rupturas acarretadas pelas “conversões” ao pentecostalismo, emergem novas formas de empréstimos, passagens, reinterpretações, pontes entre universos simbólicos e rituais em que se reconhecem mutuamente sentido e força. Para chegar à concepção de “rupturas” acima abordada, ele baseia sua argumentação na relativização de fronteiras, dessas mesmas fronteiras teoricamente afirmadas com tanta radicalidade. Um autêntico reencantamento do mundo, muito pouco “moderno”, pouco protestante também, mas que fiéis neopentecostais reassumem junto com e

à revelia de sua “modernidade”. Esperava-se que os fiéis, ao se converterem ao novo pentecostalismo, se desligassem de tudo e de todos os que não fossem “convertidos” ao mesmo movimento, e qual não foi à surpresa quando, ao invés da separação, ocorreu a integração, a junção entre vários movimentos, a unificação de ritos, a mistura entre religiões.

Aqui entra uma mistura de pré-modernidade e modernidade que, para Dubiel (1995), aparentemente demonstra, no interior da “teologia da prosperidade”, na questão do dinheiro, o “sacramento” como um sinal eficaz do sistema capitalista. De certa forma, o dinheiro é utilizado como elemento de uma lógica simbólica, penetrando numa significação “sagrada”. É quando, para os fiéis, no ato da oferta, ele simboliza e realiza a entrega de si a Deus por Jesus, através da Igreja, sendo um meio efetivo para fazer valer a exigência do fiel sobre os “bens” de Deus que o Cristo lhe conquistou. Trata-se, sem dúvida, de um universo totalizante de sacralidade: o dom é consequência de uma experiência do sagrado e, na sua natureza material, é mediador sacramental. Um exemplo claro da religião vista como um meio comercial.

Para Sanchis (2018), o lado “pré-moderno” do papel do dinheiro é diferente de sua presença no pensamento de Lutero ou de Calvino, o que não impede esse mediador de se diferenciar nitidamente de outros sacramentos ou sacramentais (sejam eles católicos ou neopentecostais), e de se opor também ao seu uso nas “promessas” do catolicismo popular tradicional. Afinal, o dinheiro não deixa, secularizado, de funcionar efetivamente como o próprio “mediador abstrato universal” bem conhecido na modernidade do capitalismo. Isso lhe permite um duplo nível de existência e funcionamento: se, do lado do fiel que se desprende, o dinheiro atua em nível da razão simbólica, do lado da Igreja, onde se concentra, o dinheiro começa imediatamente uma carreira racional, plenamente conforme a lógica prática do “sistema mundano” contemporâneo.

Nesse sentido, o conceito sobre religião e dinheiro de Sanchis é organizado levando-se em consideração a ação do dinheiro na atualidade brasileira das igrejas e o seu funcionamento como resposta para situações recorrentes que são definidas socialmente. De acordo com o autor, isso se explica porque, ao mesmo tempo em que é sagrado e secular, simbólico e prático, referido a valores “pré-modernos”, é totalmente inserido nos embates econômicos da modernidade.

Segundo Barros (1996), grande parte do crescimento das igrejas neopentecostais análogas, assim como a fonte da permanência de sua audiência (apesar das campanhas de acusações), certamente vem dessa articulação extraordinária entre uma pré-modernidade tradicional e sagrada e a modernidade. Essa possibilidade pode ser assegurada no registro

mundano do êxito administrativo e econômico, e no registro sagrado da anuência e entrega pessoal dos fiéis, configurando uma adesão de fé não abalada pelas acusações ou dilapidações possíveis. O dinheiro, como a fé, é dado a Deus através da Igreja. Eis mais um traço não moderno nem “protestante” que aproxima a Igreja Universal da outra universal, a Católica.

É nesse contexto que Barros (1996) considera a fé um processo social de produção de sentido e forma como realização, não uma realização mental, mas a materialização de algum processo de feitura de um artefato e também um objetivo de percepções em que se podem ver padrões enriquecedores. Ou seja, no que diz respeito à fé “econômica”, o autor acima citado se refere ao fato de os usuários, quando se deparam com uma determinada religião, parecerem dirigir-se a formas relativamente padronizadas, que podem definir determinadas ações em dadas circunstâncias. Dessa maneira, a fé, embora esteja relacionada à noção divina, não se refere somente a ela, mas também a algumas semelhanças de conteúdo e ações socioeconômicas.

Outro paradigma dessas transformações, advindas da modernidade, que as religiões veem sofrendo ao longo dos tempos é a pós-modernidade. Para Sanchis (1994) a própria implantação dos templos não onde haja fiéis (como é o caso das confissões pentecostais tradicionais), mas onde uma visão racional e administrativa o aconselha; não para externar uma comunidade local, mas para criar, no mapa da cidade e do mundo, caminhos visíveis de similitude e fazer nascer à comunidade dos fiéis a partir da instituição e de seus hierarcas “consagrados” (como na Igreja Católica). Para o autor, dá-se a transformação, em termos da modernidade eficazmente administrativa, do velho carisma institucional, reivindicado até hoje no cristianismo ocidental pela única Igreja tradicional, a Católica.

Ainda segundo Sanchis (1994), o campo religioso do cristianismo brasileiro se complexifica na direção das desarticulações e ambiguidades pós-modernas (cruzamentos multivariados de “lógicas” que não se prendem necessariamente a movimentos, instituições ou até grupos). A religião é a dimensão em que mais facilmente detectamos a fé.

É interessante pensar que tais cruzamentos constituem, própria e explicitamente, correntes autônomas, mesmo pouco institucionalizadas, mas que, como um “clima”, penetram outras vertentes, outras instituições (catolicismo, santo-daime, umbanda etc.), marcando-as com um traço claramente pós-moderno na consideração de Sanchis (2018).

Completa esse pensamento Mariano (1995) quando destaca que, ao definir a pós-modernidade, entre outras elucidações possíveis, como o recentramento da função simbólica sobre uma operação totalizante (holística), embora não submetida a um eixo unificador a

partir das aspirações, das necessidades e dos fantasmas de um autocultivo indissolúvelmente espiritual e corporal, não se pode ficar insensível às vibrações, literárias e psicológicas, que atam a teologia da prosperidade desse neopentecostalismo a todas as correntes de “confissão positiva”, “ciência cristã” e “novo pensamento” que estão na origem do renascimento esotérico contemporâneo.

Esse movimento apresenta elementos de autocultivo, de autoajuda, da valorização do corpo, da cura, da natureza, da prosperidade, enfim, de um desejo fundamental, mas adaptado e hierarquizado conforme o realismo das situações sociais. Nesse sentido é que se dá uma “reinvenção” especificamente “criativa” da tradição bíblica, especialmente neotestamentária, para o uso do “homem contemporâneo”. Essa versão atual do protestantismo e do pentecostalismo traz – e leva agora para o mundo – a marca da tradição “sincrética” brasileira numa forma de pós-modernidade (HERVIEU-LÉGER, 1997).

Além disso, para Hervieu-Léger, é interessante ressaltar o aspecto da cognição na constituição dessas formas de ações. Dito de outra forma, as igrejas funcionam como modelos sociocognitivos que as pessoas utilizam para se mover nas variadas situações de fé e interação social em que se engajam para a produção de sentido. A tendência é que exista uma dada forma para a concepção de fé de cada indivíduo, mesmo que, dependendo da oscilação de influência do estilo pessoal de vida, eles apresentem algumas variações e configurem particularidades determinadas principalmente por questões de autoridade, poder ou qualquer outra hierarquia.

Para uma melhor compreensão de como se deu as várias formas de religiões no Brasil, especificamente da religiosidade brasileira, Sanchis (2018) indica uma análise a partir de três elementos e de seus fundamentos essenciais. Contudo, o autor nos previne a respeito de uma “precariedade” e maleabilidade de seus enquadramentos, que não dão conta de representar todas as possibilidades hoje existentes de explicação para a migração religiosa. Ele frisa as etapas da religiosidade brasileira desde o passado até a atualidade, apresentadas pelos seguintes itens:

1. Cultura brasileira e religião – Passado e atualidade;
2. O campo religioso contemporâneo no Brasil;
3. Portugal e Brasil: influências e metamorfoses.

Num primeiro momento, Sanchis (2018) aborda uma cultura brasileira advinda de mudanças contemporâneas. Ele ressalta que a questão da religião traz uma visão do social e do mundo. No que tange à cultura da religiosidade brasileira, ela não é privativa do povo

brasileiro nem tem características definidas, mas é criada na história e pela história, e marca o modo do querer brasileiro para a sua perpetuação. Assim, não ter características definidas traz a possibilidade do tráfego entre várias religiões (espiritismo, orixás, santos e demônios). As primeiras tradições, segundo Sanchis (2018), tiveram a sua origem no universo indígena e se mistificaram com a chegada dos negros trazidos da Angola por Portugal, nascendo assim outras formas de crença brasileira. Com o recomeço do espiritismo, de origem europeia (que se articulou com as religiões já existentes – católica, indígena, africana, esotérica), surgiu, para o autor, a construção de “uma camada de sentido densamente presente [...] que tende a fazer dela hoje um vetor fundamental da religiosidade brasileira”.

Ainda segundo o autor, num segundo momento o campo religioso brasileiro contemporâneo aponta para a transformação introduzida em seu âmbito através da Igreja Católica e sua hegemonia. Parecia ser a única religião dentro do território nacional, mas essa imagem da Igreja foi desconceituada pela diversificação de religiões. De acordo com Sanchis (2018), essa diversidade aproxima o Brasil de outras sociedades contemporâneas existentes no mundo.

E, finalmente, no terceiro e último momento, o autor recapitula o sincretismo numa identidade que se pensa puramente cristã, como é o caso de Portugal, sem sedimentações sucessivas que no passado foram precedentes do cristianismo. Esse sincretismo é herdado do passado. Já no Brasil, para Sanchis (2018), existe a mesma linha de pensamento sincretista, mas, ao mesmo tempo, há uma pluralidade religiosa grandiosa. “Um sincretismo que ‘advém’” pelo encontro do outro, num espaço visto como não sendo de ninguém (SANCHIS, 2018, p. 288). Ainda conforme o autor, “Portugal ciclicamente continua se esvaindo [...]”. “E o Brasil continua terra de nomadismo e da migração [...]”. Isso é visto como influência para a diversidade religiosa brasileira.

2.1.4 Religião em números: transformação

Outra noção importante para a compreensão do cristianismo no contexto brasileiro é o elemento do diálogo inter-religioso. Segundo Phan (2014), esse diálogo diz respeito ao modo complexo como as religiões se relacionam e se ligam umas às outras em sistemas de atividades de fé. Isso consiste na habilidade de respeitar e entender a aplicação e transformação das estratégias de tais religiões em práticas sociais. Em outras palavras, conhecer a religião do outro, seus conceitos e tradições, é saber apreendê-la em um sistema de

relações e, apreendendo-a, dá-se o conhecimento sobre o momento no qual, e o motivo pelo qual, ela deve ser utilizada através da fé; é fazer uma seleção adequada em relação a outras crenças, observando como algumas delas trazem em si, de certo modo, outro olhar para o mesmo Deus.

Decorrente da compreensão de que os diálogos inter-religiosos se localizam em atividades sociais estruturadas e as coordenam, outra categoria importante para o trânsito religioso é o conjunto ou sistema de religiões. Segundo Heerdt, Besen e Coppi (2018), as noções de conjunto e sistema apontam para as ações que as religiões, numa atuação dinâmica umas com as outras, permitem que os indivíduos realizem ao longo do tempo, em diferentes contextos de atividades dialogais.

A ausência da possibilidade do diálogo gera a intolerância religiosa e as expressões de fanatismo religioso. A diferença entre fanatismo e intolerância religiosa reside numa relação de pertinência. Desse modo, ressaltam Menezes e Teixeira (2013), trata-se de uma contradição quanto à essência das religiões, que é justamente o contrário: a paz, a harmonia, a solidariedade, entre outras coisas. Infelizmente, a história mostra que não é assim na maioria das vezes; as religiões são agrupamentos mais delimitados, que permitem que determinados grupos de indivíduos realizem determinadas ações dentro do que acham mais conveniente para suas necessidades. Mas, apesar disso, vários fiéis interagem em outras religiões simultaneamente, interagindo, por sua vez, com outras igrejas, e configurando assim o trânsito religioso.

O reflexo dessas interações entre fiéis que transitam em diferentes religiões manifesta-se em pesquisas sobre a pluralidade religiosa no contexto brasileiro. As sondagens se multiplicam, e os números se dispõem na direção de um irreversível declínio aparente: em 1980, 88% dos brasileiros se declaram “católicos”; em 1991, 80%, e em 1994, 74,9%, isso para uma média geral nacional, segundo Sanchis (2018). Certas particularidades regionais, para ele, seriam mais impressionantes ainda, a exemplo do Rio de Janeiro, a cidade “menos católica” do Brasil, onde não mais de 59,3% se declaram doravante católicos. Esse resultado, comparado com o de sondagens equivalentes em outras regiões (Belo Horizonte: 73,3 ou 76,6% em 1991; Minas Gerais: 80,2% em 1994; Ceará: 84,4% também em 1994, etc.) introduz um segundo fenômeno digno de nota: o fato da diversidade.

TABELA – PERCENTAGEM DA POPULAÇÃO POR GRUPOS RELIGIOSOS E PLURALIDADE RELIGIOSA (BRASIL E UFs): 1991-2010

Ano UFs	1991					2010				
	Católicos	Evangélicos	Outras	Sem religião	Pluralidade	Católicos	Evangélicos	Outras	Sem religião	Pluralidade
BR	83,0	9,0	3,3	4,7	66,5	64,6	22,2	5,2	8,0	76,2
RO	70,9	20,8	1,4	6,9	72,6	47,6	33,8	4,3	14,3	83,2
AC	84,9	9,5	2,0	3,6	65,3	51,9	32,7	3,5	11,9	81,2
AM	85,4	9,9	2,3	2,4	65,0	59,5	31,2	3,4	6,0	77,3
RR	80,7	10,3	5,0	4,0	67,7	49,1	30,3	7,6	13,0	83,7
PA	84,4	10,8	2,1	2,6	65,5	63,7	26,7	2,6	7,0	75,9
AP	84,3	10,9	1,4	3,3	65,6	63,6	28,0	2,7	5,8	75,7
TO	88,8	8,3	1,1	1,7	63,0	68,3	23,0	2,7	6,0	73,9
MA	90,7	6,2	0,9	2,1	62,0	74,5	17,2	1,7	6,6	70,9
PI	94,7	2,9	0,7	1,7	59,7	85,1	9,7	1,8	3,4	65,2
CE	92,8	4,0	11,1	2,1	60,8	78,8	14,6	2,3	4,3	68,6
RN	91,6	4,2	0,9	3,4	61,6	76,0	15,4	2,2	6,4	70,2
PB	92,7	3,6	0,9	2,8	60,9	77,0	15,2	2,2	5,7	60,6
PE	85,3	7,0	2,0	5,7	65,1	66,0	20,3	3,3	10,4	75,6
AL	90,9	3,5	1,0	4,5	61,9	72,3	15,9	2,1	9,7	72,2
SE	90,1	3,9	1,6	4,5	62,4	76,4	11,8	3,3	8,6	70,2
BA	85,9	5,7	2,5	5,9	64,8	65,3	17,4	5,2	12,1	76,3
MG	86,8	7,7	2,6	2,8	64,2	70,4	20,2	4,3	5,0	73,0
ES	74,5	17,4	2,1	6,0	70,9	53,3	33,1	3,2	10,4	80,3
RJ	66,7	12,7	6,9	13,7	75,8	45,8	29,4	9,2	15,6	86,0
SP	80,4	9,2	5,4	4,9	68,0	60,1	24,1	7,7	8,1	78,7
PR	84,0	11,5	2,0	2,5	65,7	69,6	22,2	3,6	4,6	73,2
SC	85,9	11,6	1,6	0,9	64,6	73,1	20,0	3,6	3,3	71,4
RS	81,3	11,8	4,0	2,9	67,3	68,8	18,3	7,0	5,8	74,2
MS	81,0	10,8	3,7	4,6	67,6	59,4	26,5	4,9	9,2	78,5
MT	82,9	11,1	2,1	3,9	66,4	63,4	24,6	4,3	7,7	76,5
GO	79,3	11,7	3,8	5,2	68,5	58,9	28,1	4,9	8,1	78,5
DF	77,7	10,1	5,9	6,3	69,6	56,6	26,9	7,3	9,2	80,2

Fonte: Censos demográficos do IBGE (1991, 2010) *apud* EcoDebate (2017).

Nota: Pluralidade = (100 – desvio padrão). Pluralidade máxima = 100.

O Brasil está passando por uma grande transformação no quadro das filiações religiosas, que se manifesta em quatro aspectos:

- 1.º: declínio absoluto e relativo das filiações católicas;
- 2.º: aumento acelerado das filiações evangélicas (com diversificação das denominações e aumento dos evangélicos não institucionalizados);
- 3.º: crescimento do percentual das religiões não cristãs;
- 4.º: aumento absoluto e relativo das pessoas que se declaram sem religião.

A tabela acima é uma demonstração de como o pluralismo cresceu nos últimos tempos, ela mostra a distribuição das filiações religiosas (entre católicos, evangélicos, outras religiões e sem religião) para o Brasil e para as unidades da federação (UF), em 1991 e 2010, e um índice que mede a pluralidade religiosa. A pluralidade foi calculada por esta subtração: índice 100 menos o desvio padrão.

Assim, se os quatro grupos tiverem o mesmo tamanho (igualdade total) o desvio padrão seria zero (0) e a pluralidade máxima seria cem (100).

Nota-se que a pluralidade religiosa, no sentido de diversidade religiosa, opções de religiões e migração de fiéis, aumentou no Brasil de 66,5% em 1991 para 76,2% em 2010, assim como aumentou em todas as UFs. O estado com a menor pluralidade religiosa é o Piauí, que tinha um índice de 59,7% em 1991 e passou para 65,2% em 2010. No Piauí, os católicos mantêm a maior parcela da população entre todas as UFs. Já o Rio de Janeiro tem a maior pluralidade religiosa, pois apresentava um índice de 75,8% em 1991 e passou para 86% em 2010. O estado fluminense é a UF menos católica e a que apresenta os maiores percentuais de outras religiões e de pessoas que se autodeclararam sem religião.

Outro estado que apresenta alta pluralidade religiosa é Rondônia, que tinha um índice de 72,6% em 1991 e passou para 83,2% em 2010. A diferença em relação ao Rio de Janeiro é que Rondônia possui o maior percentual de evangélicos do país, mas tem um percentual menor de outras religiões e de pessoas sem religião.

Paralelamente ao aumento da pluralidade, o Brasil também está passando por uma transição religiosa entre os dois maiores grupos. Esse pluralismo reflete de certa medida a crise das religiões institucionalizadas, desde o catolicismo, passando pelos protestantes históricos e respingando em menor proporção nos neopentecostais, como por exemplo, a Igreja Universal, todas se revelando incapazes de manter seus fiéis perseverantes.

A tendência é que os evangélicos (tendo em conta os de missão, os pentecostais e os não institucionalizados) ultrapassem os católicos antes de 2040. Os católicos são doadores líquidos universais, sendo que algo como 70% das pessoas que abandonam o catolicismo vão para os evangélicos, 20% vão para os sem religião e 10%, para outras religiões.

Segundo Alves (2017), mantendo-se essas tendências gerais, o cenário mostra que a pluralidade religiosa no Brasil vai aumentar ao longo das próximas décadas. Considerando que as pessoas têm liberdade para escolher a crença de sua predileção, isso significa que o Brasil está ficando mais democrático e mais plural no que se refere à distribuição relativa do peso das diversas igrejas, assim como registra uma participação cada vez maior das pessoas sem religião.

Numa pesquisa recente (FERNANDES, 1996, p.4-15), 16% de convertidos declaram o candomblé ou a umbanda como sua antiga religião, fato novo de reconhecimento de identidade, se esses 16% forem comparados com os poucos 2,5% de fiéis afro-brasileiros que costumavam declarar-se como tais ao Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

O catolicismo romano ainda é preponderante, mas perde a cada década sua centralidade, passando a se afirmar como “religião da maioria dos brasileiros”, mas não mais a “religião dos brasileiros”. Pela primeira vez, no censo de 2010, a queda percentual dos declarantes católicos refletiu-se em números absolutos, com o ritmo de crescimento menor dos católicos em relação ao crescimento da população brasileira (MENEZES; TEIXEIRA, 2013).

2.2 TRÂNSITO RELIGIOSO

Com a tradição conservadora da Igreja e a tradição retórica de seus colaboradores, inicia-se uma observação mais sistemática do fenômeno do “trânsito religioso”, sendo ele desenvolvido nos tempos atuais. Como afirmam Bakas e Buwalda (2011), nessa tradição conservadora, o uso do termo “trânsito religioso” esteve ligado às diferentes culturas, valores e religiões em conflito. Hoje em dia, a noção de trânsito religioso já não se vincula somente a esses termos, e são muitas as instituições que tratam dos estudos sobre esse processo de mudanças, as quais vêm ganhando seu espaço na sociedade.

Ainda segundo Bakas e Buwalda (2011), o trânsito religioso tem recebido toda essa atenção nos estudos de religião atuais, pois os pesquisadores dessa área (e também de outras) têm a clara noção de que não se pode tratar de um assunto dessa proporção como se fosse algo simples, já que muitos valores estão enraizados na vida das instituições e pessoas. Agrega-se a isso o fato de que uma análise do trânsito religioso permite aos estudiosos tanto um macro como um microenfoque dos mais diversos meios religiosos. Percebe-se, também, que o estudo permite estabelecer variados pontos concretos para a análise das relações entre formas religiosas, cognitivas, culturais e sociais.

2.2.1 Conceito

O trânsito religioso, segundo Almeida e Monteiro (2001), aponta, pelo menos, para um duplo movimento: primeiramente, para a circulação de pessoas pelas diversas instituições religiosas, descrita pelas análises sociológicas e demográficas; em segundo lugar, para a metamorfose das práticas e crenças reelaboradas nesse processo de justaposições, no tempo e no espaço, de diversas pertencas religiosas, objeto preferencial dos estudos antropológicos.

No que se refere às abordagens de análise sobre o tema realizadas pelos autores, o conceito de trânsito religioso parte do contexto social que envolve aspectos de identificação dentro da comunidade em que o sujeito se encontra.

Assim, Coelho (2009) faz uma abordagem relacionada ao nosso país. No caso do Brasil, processos sazonais de mutação religiosa têm ocorrido, gerando um novo perfil religioso, caracterizado pelo fenômeno que a literatura especializada convencionou denominar trânsito religioso, em estudo desde a década de 1980. As pesquisas foram alavancadas pela percepção do êxodo progressivo e acelerado do catolicismo romano para o protestantismo, reconfigurando o cenário religioso do país, ainda que nos limites do cristianismo.

Ao longo dos últimos anos, os estudos sobre trânsito religioso concentraram-se em temas relacionados com o propósito de entender e explicar o motivo pelo qual esse fenômeno dentro das instituições religiosas está em tamanha ascensão, bem como a natureza e a dinâmica de tal acontecimento.

Hoje, segundo Coelho (2009), esses novos movimentos religiosos são marcados por uma significativa autonomia religiosa dos atores, que circulam entre os grupos e constroem em boa medida, por conta própria (numa espécie de trabalho manual, arranjo pessoal do religioso ou espiritualidade errante), a sua religiosidade, religiões difusas, um modelo holístico individual – por coexistência de paradigmas, por um crescente processo de destradicionalização da religião e de desinstitucionalização da identidade religiosa. Dá-se uma crescente subjetivação da religião e uma radicalização da pluralidade religiosa. Esta tende a transcender a dimensão institucional, conformando-se como consciência individual. Afinal, o Divino está em cada um de nós e cabe a cada um despertá-lo.

Por essa razão, são muitas as contribuições de Teixeira (2009) para a análise desse tema, para quem o catolicismo brasileiro tem características plural, diverso, amplo, sincrético, heterogêneo e plástico. As suas várias vertentes podem ser tidas como um verdadeiro mosaico de experiências e vivências de espiritualidade, que absorvem e moldam elementos próprios da tradição católica, assim como de outras tradições. Nessa perspectiva, é analisado e identificado um tipo de estágio para a construção de um conceito que identifique de forma mais fidedigna a verdadeira razão para esse processo de trânsito religioso.

Ainda segundo Teixeira (2009), o propósito comunicativo das igrejas é visto como ligado à convenção social de como a fé funciona, para que ela serve na sociedade, e não de como é ligada às intenções psicológicas dos fiéis. Por isso conceituar o trânsito religioso nos dias atuais é uma tarefa que deve levar em consideração não só o aspecto de fé, mas tudo o

que envolve o interesse do fiel em determinada instituição religiosa (bem-estar psíquico e físico, dinheiro, ascensão no trabalho, status social, fama...).

Para Souza (2013), essas características de pluralidade e diversidade também fazem parte das várias configurações que as igrejas protestantes e evangélicas assumem no Brasil. O protestantismo brasileiro também tem uma história complicada e prolongada, direcionada à chegada de diferentes grupos de imigrantes e à atividade de grupos missionários. Existem os casos em que grupos antes relacionados a imigrantes em sua configuração original passam por uma descaracterização progressiva de sua marca étnica e começam a se propagar por meio da atividade missionária e proselitista, como, por exemplo, o protestantismo originalmente italianizado da Congregação Cristã do Brasil.

Em contraponto ao pensamento de Souza, Benedetti (2011) destaca que no momento essas características parecem ter perdido a densidade. Agora é veículo de mediação para a compra e venda de “outras” mercadorias como saúde, beleza, bem-estar, riqueza numa palavra de salvação, desligada de qualquer conteúdo identitário. Ele amplia o escopo do debate:

[...] Já não se busca a riqueza fundada na propriedade de bens, mas aquela que possibilita o acesso a experiências incessantemente renovadas. A própria riqueza, ter bens para “ser” alguém, perde esse caráter e torna-se mediação para algo mais excitante que a simples “acumulação” [...]. (BENEDETTI, 2011: p. 124).

O autor buscou identificar algumas questões mais importantes que são discutidas recentemente e levantar uma discussão sobre a religião: como a propriedade, a profissão, perde cada vez mais a capacidade de conferir identidade? Com isso, conduz a uma pergunta radical: de que se fala quando se usa a palavra “religião”? E então, qual o sentido de falar em trânsito religioso se a própria expressão supõe universos constituídos, estáveis? Mais ainda: quando uma instituição, exemplar da “nova forma religiosa” (Igreja Internacional da Graça de Deus), oculta sua identidade não só para conquistar adeptos, mas para “mostrar-se como é”? Buscam-se os “bens” para ter uma posição de prestígio e poder dentro da sociedade.

Nesse sentido, Benedetti (2011) chama a atenção para a própria literatura sociológica mais recente sobre religião que deixa cada vez mais de lado as categorias explicativas do tipo igreja/seita ou instituição/carisma. Não que tenham sido abandonadas, mas permanecem como pano de fundo, como fontes de inspiração para a busca de caminhos teóricos novos. A solidez dessas grandes teorias aparece como matriz para contrastar a “novidade” do panorama religioso contemporâneo no Brasil. Um exemplo é a palavra secularização, que só adquire

força quando nuançada, “dissecada” empiricamente. O importante não é mais como chamamos cada religião (seita, igreja...) e sim qual a característica dentro do mundo moderno que cada uma adquiriu para atrair pessoas, essas por sua vez buscando um bem-estar em sua totalidade física, psíquica e financeira.

Por sua vez, Bittencourt (1999) destaca o caráter nitidamente preconceituoso da palavra seita e explica seu uso na literatura católica oficial. A Igreja Católica não se defronta mais com o desafio científico e político, cujo universo de linguagem a teologia conseguiu absorver. Para o autor, sua capacidade de captar e silenciar oposições e diferenças em seu interior é quase ilimitada, mas agora ela é desafiada “em seu campo próprio”: o religioso. Como “religião da sociedade”, majoritária, a tendência é a perda crescente de fiéis num mundo que se pluraliza. Logo, ela exorciza, como seita, os grupos que ameaçam seu domínio numérico.

2.2.2 Ineficiências e transformações

Uma das principais características da vida social contemporânea é a sua diversidade cultural e religiosa. Com a intensificação da globalização, o campo religioso das diversas sociedades brasileiras tende a se pluralizar e os monopólios religiosos são ameaçados.

A ideia de existir outra opção de religião focada na necessidade atual e não no compromisso do evangelho, faz com que muitas pessoas “saltem” de um templo para o outro à procura de sua “identidade religiosa”.

Segundo a concepção proposta por Benedetti (2011), a análise do trânsito religioso deve deslocar seu foco: trata-se de encarar disposições subjetivas, mais do que a competição entre grupos religiosos instituídos. Não é apenas a competição entre agências “dotadoras” de sentido, até porque o sentido vem a reboque de um bem materializado, físico, objetivo: cura, prosperidade, bem-estar, satisfação emocional. E o próprio “universo de sentido” é efêmero e múltiplo.

As análises de Prandi caminham nessa direção:

A religião não precisa mais ser gratuita, nem ser de todos. Como serviço que se consome ou não, porque não é mais nem compulsória nem única, obrigada a concorrer com um número cada vez maior de ofertas diferentes, a religião se privatiza e ao se privatizar atende apenas a uma parte da população, que por sua vez enxerga diferente das outras partes por causa de suas próprias escolhas e não de suas características sociais [...]. Ela já não junta, mas separa. [...] Cria espaços separados que são ilhas de sentido. Agora são múltiplos e às vezes inconciliáveis os sentidos

que as diversas religiões concomitantes e concorrentes emprestam à sociedade. 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. 74).

O autor trás uma visão do campo religioso brasileiro bem explicado no sentido em que os fiéis não são tão mais “fiéis” assim. Basta tal religião não estar agradando e nem respondendo as suas expectativas que logo já tem outra religião em vista que responde melhor as necessidades pessoais de cada um. E isso se faz sem nenhuma “culpa” ou “remorso”, não existe mais no mundo moderno de hoje tantas religiões de tradição.

Por outro lado, pesquisas recentes sobre o catolicismo no Brasil apontam para uma crescente diversidade de práticas e discursos entre os que se declaram católicos. Por um lado, não somente continua forte um catolicismo popular autônomo, expresso em festas tradicionais variadas e devoções aos santos com práticas de estilos mágicos, como também ocorrem eventos tidos como milagrosos que mobilizam e dividem os católicos, e que também fogem ao controle da hierarquia. Por outro lado, a própria hierarquia tem proposto discursos e práticas diversas, e por vezes discordantes, através de suas distintas “campanhas culturais”, como foram os casos da teologia da libertação e da renovação carismática (MARIZ, 2011). É o sincretismo adentrando nas tradições religiosas para que a instituição não perca adeptos.

E, embora chame a atenção pela intensidade que vem ocorrendo hoje em dia, essa diversidade católica não é nova, Sanchis (2001). A pluralidade tem sido uma constante histórica, e também a tensão entre leigos e clero sempre existiu; as heresias, movimentos quiliásticos da Idade Média e a própria Reforma Protestante representam conflitos entre grupos distintos dentro da Igreja, ou seja, lutas por maior autonomia dos leigos em relação à hierarquia católica. Com efeito, o catolicismo mundial, e da mesma forma o brasileiro, foi sempre marcado pelas discordâncias e pela autonomia das suas práticas e crenças populares em relação a Roma. Inclusive, a diversidade é considerada constitutiva do próprio universo católico.

Mariz (2006) ressalta que a tensão entre leigos e sacerdotes sempre existiu nas diferentes religiões. Existem várias versões oficiais e populares das diferentes religiões. O catolicismo não se destaca por isso se for visto como uma religião. No entanto, o que chama a atenção no catolicismo é o grau de diversidade dentro de uma única Igreja, sob uma única liderança. Na verdade, o catolicismo é uma Igreja dentro de uma religião mais ampla e diversa

que é o cristianismo. Nesse sentido, enquanto uma Igreja única, a diversidade católica se destaca das demais e impressiona os estudiosos.

Apesar de todas as tentativas da Igreja Católica com vistas a aproximar os leigos da visão oficial de Roma, observa-se que, no mundo atual, a possibilidade de ser católico à sua maneira aumenta. As próprias campanhas da Igreja e os movimentos que reavivam a prática católica no Brasil tendem a fomentar maior diversificação na forma de viver o catolicismo na medida em que esses movimentos e campanhas sincretizam em grau e em formas distintas, seja com a modernidade, seja com outras vertentes religiosas.

As clivagens nessa igreja, desta forma não se reduzem àquela entre clero e leigo, ou catolicismo oficial e popular ou produtores e consumidores do sagrado, mas expressam também divergências internas ao próprio corpo de sacerdotes. Essa dinâmica plural própria da instituição se intensifica na atualidade. Sem dúvida, essas diversidades não podem ser evitadas na sociedade contemporânea, onde ocorre constante contato entre grupos religiosos das mais distintas origens e tradições, e também entre esses e a cosmovisão secular moderna e individualista. (MARIZ, 2006, p. 65).

2.2.3 Expressão atual do trânsito religioso

Entre muitos elementos que marcam a atual expressão religiosa no contexto brasileiro, destacamos nesta seção do capítulo o que se apresenta nas últimas duas décadas e o que se tem verificado no Brasil, que é a intensificação do ataque promovido pelas igrejas neopentecostais às religiões afro-brasileiras.

Na verdade, esse ataque visto por seus agentes como uma “guerra santa” ou “batalha espiritual” do bem contra o mal (sendo este representado pelos demônios que se travestem preferencialmente de divindades do panteão afro-brasileiro para causar malefícios), faz parte, em diferentes graus, do sistema teológico e doutrinário do pentecostalismo desde seu surgimento no Brasil no início do século XX (SILVA, 2006).

Ainda para o autor, o que nos questiona sobre o porquê da escolha dessas religiões como principal alvo? Será que uma Igreja tão organizada e com um apurado tino empresarial e administrativo, interessada na conversão em massa, como a Igreja Universal do Reino de Deus, principal representante desse segmento neopentecostal, iria se importar com religiões (candomblé, umbanda e espiritismo) que, juntas, segundo o censo demográfico do IBGE de 2000, somam 1,7% da população? Embora consideremos esses valores subestimados pelos motivos históricos que geram o duplo pertencimento dos adeptos às religiões afro-brasileiras e ao catolicismo, o ataque neopentecostal não seria exagero? Ou seja, o “bom combate” a ser

travado não seria contra o catolicismo que, apesar da diminuição de fiéis verificada nas duas últimas décadas, ainda representa, segundo as mesmas fontes, 64,6% da população? Mas como declarar guerra aberta a esse monopólio religioso que possui vínculos com diversas esferas da sociedade brasileira? O ataque às religiões afro-brasileiras, mais do que uma estratégia de proselitismo junto às populações de baixo nível socioeconômico, potencialmente consumidoras dos repertórios religiosos afro-brasileiros e neopentecostais, é uma espécie de ataque pelo avesso.

Afirma o autor:

Combatem-se essas religiões para monopolizar seu principal bem de mercado religioso, as mediações mágicas e a experiência do avivamento (em forma de êxtase religioso), transformando-se em um valor interno do sistema neopentecostal. Em posse deste é possível partir para ataques às outras denominações cristãs com maior chance de vitória. A resposta do catolicismo carismático parece atestar a importância destas mediações para um grande segmento da população. No neopentecostalismo essa característica de avivamento religioso se radicaliza em termos de transformá-la em uma religião da experiência vivida no próprio corpo, um bem que tradicionalmente esteve sob a hegemonia das religiões afro-brasileiras e do espiritismo kardecista. Combater essas religiões é menos uma estratégia proselitista voltada para retirar fiéis deste segmento, embora também tenha essa função, e mais uma forma de atrair fiéis ávidos pela experiência de religiões impositivas (mágicas e extáticas) com a vantagem da legitimidade social conquistada pelo campo religioso cristão. (SILVA, 2006, p. 208).

Entre o neopentecostalismo, sobretudo do tipo praticado pela Igreja Universal do Reino de Deus, e as religiões afro-brasileiras, há, portanto, muito mais semelhanças do que distâncias. A estratégia aqui é “legalizar” os ritos dos cultos afro-brasileiros como cristãos para atrair cada vez mais adeptos.

Esse ataque às religiões afro-brasileiras, afirma Rolim (1990) é, sem dúvida, uma marca do neopentecostalismo, porém já estava presente nas fases anteriores do movimento pentecostal, como elemento da teologia da cura divina. Sendo uma das partes constitutivas do ritual da bênção aos doentes, a cura servia para mostrar a vitória de Deus sobre o demônio, geralmente identificado com a umbanda e o candomblé.

A observação da aproximação e absorção que o neopentecostalismo do tipo praticado pela Igreja Universal do Reino de Deus faz do sistema afro-brasileiro, sob a forma de combate a este, permite compreender a lógica interna desses universos religiosos e o trânsito de concepções de valores entre eles.

No Brasil, o desenvolvimento do pentecostalismo se faz num campo religioso em que o transe ocupa um papel histórico central na mediação entre os diferentes grupos étnicos e sociais portadores, a princípio, de diferentes patrimônios culturais que entraram em contato.

Foi por meio do transe, por exemplo, que deuses africanos romperam suas linhagens e se “abrasileiraram” ao descerem nos corpos dos seus filhos na nova terra: negros, mestiços e, finalmente, brancos. Ou que índios e escravos, na condição de divindades veneradas, puderam voltar a Terra para a remissão das injustiças sociais e habitar os mais diferentes corpos na forma de caboclos e preto-velhos. Enfim, a mestiçagem do espírito certamente correspondeu a uma mestiçagem do corpo, fato que o duplo sentido do verbo “possuir” (como intercuro místico e sexual) parece indicar (MATORY, 1988).

Ainda que consideremos as diferenças entre o transe do Espírito Santo e o das divindades afro-brasileiras (ou mesmo as diferenças entre transe e possessão¹), Mariano (1999) destaca que essa experiência extática, sobretudo entre as camadas populares, preferenciais na adesão ao pentecostalismo, põe os conteúdos desses sistemas em trânsito permanente na medida em que abre as portas para um conjunto de “experiências místicas” correlatas à do transe. No neopentecostalismo, como acontece principalmente na Igreja Universal do Reino de Deus, isso é mais evidente pelo lugar central que o transe das divindades da umbanda (exus e pombagiras) assumiu na cosmogonia do culto, inclusive em detrimento do transe do próprio Espírito Santo, já não mais enfatizado como em sua origem.

Outro elemento sobre o neopentecostalismo é que nele, segundo Silva (2006), como no cristianismo em geral, o corpo é pensado como a morada do Eu e de Deus que o criou como um “santuário”. A constante tentativa do demônio de se apoderar desse corpo visa destruir corpo e alma. Fortalecer o Eu junto ao Espírito de Deus é a única forma de vencer esse inimigo, daí a possessão do Espírito Santo ser aceita legitimamente, pois pousa no corpo da criatura o Espírito do Criador.

O autor chama a atenção para as religiões cristãs, segundo as quais, desde que o homem sucumbiu pela primeira vez à tentação do mal (representado por um animal, a cobra), ele foi punido com a perda do paraíso. Nesse momento, o que era uno tornou-se dual ou múltiplo e o fluxo com o sagrado deixou de ser contínuo. Foi necessário o sangue derramado do Cordeiro de Deus como sacrifício máximo para que o homem que Nele cresse pudesse redimir seus pecados, reunindo o que fora separado e reconquistando o direito ao paraíso.

Finalmente, Silva (2006) destaca ainda que estão ligados às religiões afro-brasileiras os elementos do transe (das diversas divindades) e do sacrifício (dos animais) como ritos que garantem a comunicação entre a Terra e o mundo sagrado, constituindo uma noção de pessoa

¹Segundo Ioan Lewis(1971, p. 41), a possessão por uma entidade externa pode ocorrer sem a manifestação do transe que “pode compreender dissociação mental completa ou apenas parcial”.

por adição e acréscimo contínuos de parcelas do sagrado que se individualizam. No neopentecostalismo, ao contrário, o transe (de uma única divindade) e o sacrifício (dos demônios-exus) visam constituir uma noção de pessoa por subtração (expulsão) permanente da presença de um “sobrenatural maligno” que insiste em habitar o corpo dos fiéis. Aqui é o “Eu” que se diviniza ao se libertar de uma espiritualidade maligna e errada em contato com um espírito não individualizado, o Espírito Santo. Por isso, o diabo (exu), quando nele se manifesta, fala a língua dos homens e de sua cultura (compreensível) enquanto a pessoa está inconsciente, narrando suas façanhas malignas e erradas. Moralmente, esse “Eu” é visto, portanto, como essencialmente bom e certo e, a princípio, não poderia ser responsabilizado pelos atos maus e errados cometidos sob a influência desse outro “ser” que o invade. Da mesma forma, esse “Eu”, ao ser visitado pelo Espírito Santo e falar a língua dos anjos (incompreensível), não perde sua consciência ou, se quisermos, à moda da trindade divina, se torna “várias pessoas em uma”.

2.2.4 Considerações finais

Como pudemos perceber durante este capítulo, há um grande número de pesquisas sobre trânsito religioso feitas a partir de diferentes visões e em distintos contextos. Deve-se, portanto, ter cuidado com as definições, processo fundamental para o desenvolvimento da própria pesquisa e para a discussão da noção de trânsito religioso. Isso não significa que tais definições não possam ser articuladas, como, por conseguinte, o são, mas sob o risco de sofrerem contradição, dependendo de quem as interprete. Embasando as definições acima descritas, com menor ou maior destaque, reside a ideia de que as religiões refletem e coordenam modos sociais de conhecer e agir do mundo, e, assim, representam maneiras valiosas de investigar como o trânsito religioso funciona em diferentes sociedades.

Consideramos que o pluralismo está interligado ao processo de trânsito religioso comprovado nas pesquisas geográficas e que esse trânsito pode estar ligado também às dificuldades que as pastorais da Igreja Católica enfrentam no contexto da modernidade. Temos a diversidade de religiões que incorporam aos seus ritos instrumentos de outras religiões para se adaptarem à atualidade, agradando aos seus adeptos. Muitos fiéis procuram numa religião o que falta na outra; assim, vão montando um “mosaico” religioso e frequentando todas ao mesmo tempo, e as instituições religiosas vão se moldando para que esse fiel fique permanentemente em um só lugar.

As novas formas de expressões religiosas no Brasil também nos fazem perceber, nos fatos ou fenômenos religiosos, como o trânsito religioso tem influenciado nas experiências de busca do sagrado na vida daqueles que procuram na religião algum sentido para a existência, ou ainda respostas para os seus anseios e desejos. Quando emergem formas diversas de expressões religiosas, o sujeito religioso quer experimentar de todas ou, pelo menos, de algumas para tentar um encontro consigo mesmo ou se consegue realizar seus anseios, porém nessa busca, transitando por entre distintas religiões o “fiel” tende mais a se desencontrar do que encontrar-se consigo mesmo e com o mistério de Deus.

Nesse caso, a religião não cumpre seu papel fundamental que é o de religar, ou seja, ligar o indivíduo a Deus, até porque sabemos que muitas matrizes religiosas não estão aí para ajudar a pessoa a se reencontrar, a partir do culto, do rito, dos símbolos religiosos, com o mistério Divino, mas se mostram como “mercado” de oferta de bem-estar financeiro e de vida próspera. A teologia da prosperidade expressa bem essa necessidade que encontra uma demanda generosa a partir da busca de riquezas e bem-estar de tantas pessoas que vêm nessas formas de expressão uma saída para seus problemas. Ao contrário, é uma oferta de bens não existentes que tende a enganar se aproveitando da fragilidade das pessoas.

Esse é um dos aspectos, dentre outros, que existem no Brasil plural e diversificadamente religioso que tem como consequência o trânsito religioso. Sem deixar de lado o sincretismo religioso fortemente atuante em nosso país. A perda de adeptos sofrida pelas matrizes religiosas mais antigas, como a Igreja Católica, por exemplo, nos mostra essa realidade advinda da modernidade respingos do mercado competitivo religioso. O fundamental aqui é percebermos como a Igreja Católica se comporta diante dessas mudanças modernas no mundo e na vida das pessoas e como a própria Igreja pode tentar melhorar na adesão de novos conceitos para agregar valores sem perder a essência.

No próximo capítulo, discutiremos um pouco sobre a história da pastoral, como elas contribuem para a melhoria da vida dos cristãos dentro da Igreja Católica no Brasil, como elas podem ajudar a compreender o tráfego religioso e se elas estão contribuindo para tal evento.

3 CAPÍTULO II: FORMAS DE PASTORAL NO BRASIL

Neste segundo capítulo, realizaremos um estudo acerca do dinamismo pastoral da Igreja Católica a partir de um percurso histórico desde as sociedades dos séculos passados até a chegada da pós-modernidade. Em seguida, faremos uma reflexão sobre as pastorais após o Vaticano II e como elas se caracterizam na vida da Igreja, sobre a contextualização da pastoral nos dias de hoje e os desafios da pastoral urbana, e, para finalizar, apresentaremos os novos paradigmas pastorais e a sua relação com a vida comunitária.

Estrutturamos o capítulo de modo a proporcionar um melhor entendimento de como era a vivência pastoral na vida das comunidades antigas e como isso ainda afeta, de algum modo, a vida na atualidade; de como ainda somos influenciados pelos acontecimentos do passado e quais os resquícios dessa época nos dias de hoje. Da mesma forma, mostraremos a revolução que a Igreja Católica vivenciou com o Concílio Vaticano II, como se estruturou cada pastoral após esse acontecimento e como, a partir dele, a Igreja deu um grande salto para a modernidade.

Recorremos a trabalhos de autores muito renomados e inteirados do assunto para melhor abordarmos o tema e fazermos uma ligação com o trânsito religioso. Como esses acontecimentos afetaram, de certa forma, o pensamento e a vida dos fiéis? Qual a herança deixada para os novos fiéis da atualidade que sempre buscam o imediatismo? Essa herança inclui ou exclui os fiéis dentro da instituição religiosa? Essas perguntas serão respondidas ao longo do capítulo e entendidas no processo de secularização que a Igreja Católica viveu e ainda vive atualmente.

Estamos buscando respostas para a interligação entre o passado e o trânsito religioso de hoje e procuramos entender como as pastorais estão se inteirando do assunto, principalmente a pastoral urbana, que tem por desafio cuidar das comunidades das cidades, inter-relacionando comunidade e indivíduo, indivíduo e comunidade.

3.1 HISTÓRICO DA PASTORAL

De acordo com Fuentes (2008), a natureza do ministério da Igreja tem sua justificativa e explicação na existência da espiritualidade pastoral. Para o autor, a palavra “pastoral” é derivada de pastor, que se referia à doutrina e à prática de formação de

presbíteros no final do século XVIII e começo do século XIX, mas na atualidade esse significado foi ganhando amplitude e formando outros conceitos.

Para o autor, pastoral“ é o ministério da Igreja, povo de Deus, que sob o impulso do Espírito Santo, atualiza a práxis evangelizadora de Jesus, voltada para a auto-edificação dela mesma e para a expansão do Reino de Deus no mundo” (FUENTES, 2008, p. 20).

Libânio (1986), por sua vez, ressalta que a ação pastoral católica ou somente pastoral, como costumamos chamar, é a ação da Igreja Católica no mundo, onde, através de várias atividades, a Igreja realiza sua missão evangelizadora, levando Jesus Cristo a todo e qualquer grupo social. Ainda segundo o autor, a Bíblia aponta Deus como o bom pastor que cuida de suas ovelhas, que somos nós, sem querer perder nenhuma. Jesus também é comparado ao bom pastor. A Igreja, como instituição, atua na transmissão de valores e ideologias e no serviço à comunidade, realizando a chamada teologia pastoral.

Segundo Godoy (2008, p. 467) “o termo pastoral não é de todo fora da ambiguidade”. Desde a rígida separação entre clérigos e leigos, sobretudo depois do século XVIII, com a separação entre Igreja e Estado, época do aparecimento da disciplina pastoral no corpo da teologia, a pastoral foi reduzida à ação de um só segmento eclesial, ou seja, dos seus pastores, entendidos como o clero. Por causa do corte tridentino tão severo entre mundo laical e mundo clerical, na tentativa de salvar o clero de uma situação caótica que se estendia havia séculos, a pastoral e sua fraca reflexão ficaram restritas ao interior da instituição. Dessa forma, pastoral se definia pela ação do clero em favor da salvação dos leigos.

O autor elenca ainda que nas comunidades predominava a desigualdade entre senhores e vassallos, e que na Igreja não era diferente: uns mandavam e outros obedeciam. O contexto do século XI era o das investidas e, em Trento, o da recuperação moral do clero. Porém, em ambos os casos, o que estava em jogo era o poder da autoridade eclesiástica. Essa concepção inflexível do protagonismo eclesial encontrará campo propício para firmar-se alguns séculos mais tarde, quando da separação entre Igreja e Estado, quando a Igreja se torna plenamente clerical e o mundo se torna plenamente secular.

Destaca Godoy (2009, p. 468) que, somente a partir da segunda metade do século XIX, a participação dos leigos na ação da Igreja assume novamente um papel importante. Enquanto muitas mulheres católicas se dedicavam ao atendimento das famílias, à educação e à assistência aos pobres, muitas vezes unindo-se em associações, que frequentemente seriam transformadas em congregações religiosas femininas, os homens são chamados a participar da vida política, formando partidos católicos ou votando em candidatos aprovados pelo clero.

Na primeira metade do século XX, continua o autor, a difusão dos “totalitarismos” proibiu em muitos países a existência de um partido ou de um movimento social católico. Assim, a *Ação Católica* tornou-se mais um ambiente de formação espiritual dos leigos. Ela voltou a redescobrir a importância da atuação sociopolítica após a derrota dos totalitarismos. Somente com a emergência de uma nova eclesiologia, com o Concílio Vaticano II, a pastoral passa realmente de uma práxis eclesial dos pastores para uma ação concebida como missão de todos os membros da Igreja.

Para um melhor entendimento de como surgiu o modelo pastoral atual, voltemos um pouco na história. Segundo Oliveira (1984, p. 288), até a segunda metade do século XX, o catolicismo popular não era propriamente um problema pastoral. Tudo porque ele era a forma normal de praticar a religião católica. Inserido no Brasil pelos colonos portugueses, sofreu algumas transformações e inovações, mas basicamente conservou os traços do catolicismo português centrado na devoção aos santos protetores e milagrosos. No Brasil, o catolicismo popular teve como eixo organizador no nível doméstico os oratórios familiares; no nível local, as capelas; no nível regional, os santuários. Em todos os níveis, seus agentes animadores eram leigos: rezadores, festeiros, mordomos, beatos, foliões, ermitães, capelães etc. Individualmente ou congregados em irmandades e confrarias, esses homens e mulheres tomavam para si todas as funções religiosas necessárias à manutenção do culto, com exceção da celebração da missa e da administração dos sacramentos, que era de responsabilidade dos padres que vinham à capela por ocasião da confissão anual, recebendo os fiéis nos santuários, e dos missionários que faziam as concorridas missões populares. A Igreja Católica era, portanto, até fins do século XIX, um enorme aparelho religioso cuja base eram as milhares de capelas do interior, animadas por líderes do próprio lugar e com um corpo clerical encarregado de manter a unidade do conjunto através dos sacramentos e da pregação moral. Nela o catolicismo popular das bases coexistia sem contradições com o catolicismo oficial do clero e das elites.

Ainda segundo Oliveira (1984, p. 289), é com o processo de romanização do catolicismo brasileiro que o catolicismo popular vai se tornar um problema para os agentes de pastoral. A romanização é um amplo processo de transformações internas na Igreja Católica, visando conformar o catolicismo praticado no Brasil ao modelo oficial da Santa Sé. Incentivado por ela desde o Concílio Vaticano I, o processo de romanização ganha força a partir de 1890, quando a separação entre Igreja e Estado dá à Santa Sé ampla liberdade para interferir nas instituições católicas do Brasil. É nessa época que se multiplicam as dioceses,

são reformados os seminários e vêm para o Brasil milhares de religiosas e religiosos da Europa a fim de se ocuparem das paróquias, santuários, missões, colégios e obras de caridade. O aparelho religioso se clericaliza e o conflito entre os agentes clericais e os agentes leigos torna-se patente. Suas manifestações mais espetaculares são os movimentos religiosos de protesto social dos camponeses no sertão de Canudos, no Contestado e em Juazeiro, mas esses três surtos de contestação social e religiosa são apenas o começo dos conflitos entre clérigos e leigos. Por toda parte, a entrada dos agentes romanizadores provocava um choque com os agentes leigos, que procuravam manter o catolicismo popular tradicional e se opunham às inovações vindas da Europa. É nesse contexto, subjacente a um conflito de interesses de classes, que o catolicismo popular será visto pelos clérigos como um problema.

Para Libânio (1986), essa forma de ação pastoral romanizada foi fortemente implantada no Brasil nos moldes europeus. No final do século XIX e no começo do século XX, os bispos e missionários europeus introduzem os trabalhos de evangelização. Encontram no País um catolicismo que, segundo eles, não passava de ignorância e superstições.

O catolicismo popular passa a ser encarado como ignorância religiosa a partir do processo de romanização pelos agentes clericais, conforme ressalta Oliveira (1984, p. 290). Libânio (1986) adota uma posição convergente com o exposto, ao destacar que não reconheceram essas práticas como forma de catolicismo popular, mas, sim, como um conjunto de credices, superstições e práticas mágicas que o agente de pastoral deveria combater com a catequese que levaria os fiéis à sã doutrina católica.

Libânio (1986, p. 46) esclarece ainda que D. Vital, bispo de Olinda, denuncia “o enfraquecimento do sentimento religioso; a indiferença, a ignorância supina em matéria de religião, que vão lavrando de um modo espantoso e deplorável por todas as classes da sociedade”. No mesmo espírito, quase um século depois (1916), D. Leme, arcebispo de Olinda e Recife, escreve uma carta pastoral, na qual retoma de modo ainda mais patético a temática da ignorância religiosa. Segundo Libânio, D. Leme escreveu: “Por mais que se pinte uma situação de ignorância religiosa, estamos longe de disfarçar todo o horror que nos inspira a lealdade do quadro”, diz ele. E continua:

Ao invés, cresce em nós a convicção de que muito maior do que se possa imaginar é a ignorância que lavra em coisas de religião. A razão última, a causa final de todos os nossos males, é, nós o constatamos, a ignorância da religião. Qual é, pois, o supremo remédio para sanar e prevenir o grande mal da ignorância religiosa? Inquiri-lo é o mesmo que responder. A instrução religiosa: eis a grande salvação (LIBÂNIO, 1986, p. 46).

Nessa luta, o catolicismo popular é visto como ignorância religiosa, conforme nos diz Oliveira (1984, p. 290). Os agentes de pastoral romanizadores vão procurar substituir as devoções tradicionais por outras mais adequadas ao modelo romano. Assim, santos tradicionais são preteridos a segundo plano enquanto se introduzem as devoções ao Sagrado Coração de Jesus, a Nossa Senhora que aparece depois de sua assunção (ao contrário das antigas invocações marianas que realçavam Maria na sua condição terrena: das Dores, da Conceição, do Parto, de Nazaré), ao Cristo ressuscitado, à Sagrada Família e aos diversos santos de devoção das ordens ou consagrações religiosas. Também as festas religiosas tradicionais são substituídas: em lugar das folias do Divino, ou dos Santos Reis, da congada de São Benedito e de Nossa Senhora do Rosário, da dança de São Gonçalo, das fogueiras de São João e Santo Antônio, aparecem as místicas festas dos santos com confissão, comunhão, procissão e missa solene. Enfim, os agentes leigos que animavam o culto religioso são substituídos por clérigos (é o caso dos santuários e capelas mais importantes) ou pressionados a se colocarem sob a autoridade destes nas novas associações religiosas paroquiais (como o Apostolado da Oração, a Liga Católica, a Cruzada Eucarística, a Pia União das Filhas de Maria, a Sociedade Vicentina, etc.) que substituem as antigas confrarias e irmandades, todas voltadas ao ensino da doutrina e à prática das virtudes, sobretudo na luta contra o pecado da carne.

Para Libânio (1986, p. 47), esse jeito de ação pastoral vai centrar-se no eixo dogmático e moral. As teologias dogmática e moral oferecerão os princípios básicos e o material direto para a pastoral. Nesse sentido, a entrada dos religiosos europeus em grande número “indica a linha adotada: transposição do catolicismo tridentino europeu para dentro de nossa realidade...”.

Oliveira (1984, p. 291) enaltece que, embora tenha havido resistências à romanização, pode-se afirmar que, no período de duas gerações, ela ficou consolidada. Por volta de 1930, o catolicismo popular tradicional já começava a ser uma forma marginal de prática religiosa, própria às regiões onde não havia padre, enquanto florescia as devoções romanizadas e as novas associações religiosas para leigos. Ocorre que a romanização foi realmente bem-sucedida no combate ao catolicismo popular, mas não suficientemente forte para implantar na grande massa da população o catolicismo romano. Esta abandonou a forma tradicional de prática religiosa, e a devoção aos santos protetores ficou restrita à esfera doméstica e pessoal, perdendo a sua dimensão coletiva e comunitária; no entanto, não internalizou a forma romana de catolicismo, centrada na prática dos sacramentos.

Segundo Libânio (1986), a pastoral tradicional, nascida no tempo da romanização, era praticamente baseada no clero diocesano e, sobretudo, religioso. Com isso, os cuidados para a formação do clero se intensificam. Da segunda metade do século XIX em diante, podem-se considerar como prioritárias a reforma e a renovação dos seminários quanto aos aspectos intelectual, moral e espiritual, preparando assim o clero para a tarefa da pastoral restauradora, tradicional. Libânio (1986) ainda cita uma carta escrita pelo bispo de Olinda, D. Cardoso Aires, nessa época: “Com efeito, da boa direção aos jovens alunos do santuário depende a felicidade dos povos confiados à guarda dos pastores. Como, porém, ter tais sacerdotes, se o seminário, que é o viveiro onde eles se preparam, não for uma escola séria, uma escola verdadeira, de letras e virtudes sacerdotais?”.

Ainda segundo o autor, as “santas missões”, pregadas pelos religiosos, constituem peça-chave dessa pastoral tradicional. Seus principais objetivos eram o afervoramento religioso, a ocasião de conversões e regularização da vida, a reconciliação de ódios, o afastamento dos abusos e superstições, a volta à prática dos sacramentos, a moralização da vida cotidiana e a erradicação dos abusos, sobretudo morais.

Para ele:

Os temas clássicos ventilados se resumiam na clara oposição de um lado do pecado, máxima de luxúria, com suas terríveis consequências nesta e na outra vida, o castigo eterno do inferno. O juízo de Deus e doutro a misericórdia de Deus que perdoa e acolhe o pecador. O fiel era, por um lado, atemorizado pelas ameaças de inferno, purgatório, castigos de Deus, juízo particular e final, doutro era provocado à conversão, a escolher o perdão de Deus, a assegurar sua salvação, confessando-se, mudando de vida. E infalivelmente apresentava-se Nossa Senhora como nossa advogada e intercessora, que nos obtinha o perdão e nos garantia a salvação. (LIBÂNIO, 1986, p. 48).

Salienta Oliveira (1984, p. 291) que, para a grande maioria dos católicos brasileiros, o catolicismo passou a ser uma combinação das práticas privadas de devoção aos santos protetores (com suas rezas, promessas e romarias), com frequência eventual à missa e aos sacramentos. Essa forma de catolicismo, à qual chamamos um catolicismo privatizado, caracteriza-se pela relação direta e pessoal entre o fiel e os santos. O fiel goza de ampla liberdade no seu relacionamento com os santos, pois não precisa de mediadores para entrar no contato com eles; porém, os santos estão fora do seu controle porque sua imagem está na Igreja e naquele espaço quem manda é o padre. Tendo o controle sobre a imagem, o padre tem o poder de impor normas para o culto aos santos (por exemplo, proibir bebidas e danças nas festas dos santos, proibir certas formas de pagamento de promessas nos santuários,

transformar em contribuição financeira para a Igreja os rendimentos das festas de santos e exigir a permissão eclesiástica para a realização de romarias). O catolicismo privatizado é, pois, uma forma de catolicismo que deixa ampla liberdade ao fiel (“Minha religião é Deus e eu”, como dizem tantos católicos), mas sujeito ao poder dos clérigos, que detêm o controle sobre os locais e os símbolos sagrados necessários à devoção privatizada ou coletiva aos santos. Essa liberdade do devoto acarreta a ambivalência do catolicismo popular: é catolicismo, praticado no espaço católico e usando a simbologia católica, mas reinterpretado pelo fiel, que inclusive o combina com práticas e crenças religiosas não católicas sem que nenhuma autoridade ou comunidade religiosa o impeça.

Um exemplo dessa ambivalência são as promessas aos santos. Segundo Oliveira (1984, p. 292), a crença popular afirma, em conformidade com o ensinamento dos padres, que uma graça só é atendida quando o promitente não tem pecado mortal. Daí se deduz que, se alguém vir atendida uma promessa, não precisa confessar-se para obter o perdão dos pecados, pois já recebeu a prova de estar em estado de graça evidentemente. Tal significação da promessa na versão popular contraria a versão oficial, mas, como usa os mesmos significantes (santos, promessa, rito do catolicismo oficial, santuários), ela foge ao controle clerical, que consegue impor normas sobre o espaço e os símbolos, mas não sobre a consciência religiosa do devoto. Havendo, na prática, a justaposição da versão oficial com a versão popular, o catolicismo privatizado torna-se uma religião de massa, isto é, uma religião com grande número de adeptos não articulados entre si e que prestam obediência apenas formal às autoridades eclesiásticas que detêm o controle do espaço e dos símbolos sagrados.

Libânio (1986) elenca que, na medida em que o pensamento moderno penetrava o País, a pastoral tradicional advinda do processo de romanização forçava ainda mais o polo da ortodoxia, da doutrina, em tom de defesa, laudatório. Para melhor formar o clero, fundam-se em Roma dois colégios, junto à Universidade Gregoriana, aonde seminaristas de escolas são enviados para aperfeiçoar seus estudos e preparar-se para tarefas mais importantes. O Colégio Pio Latino (1858) aceitava alunos de todo o continente, inclusive do Brasil. Para que houvesse mais vagas para os seminaristas do nosso país, funda-se em 1934 o Colégio Pio Brasileiro, exclusivamente para brasileiros. Existia uma recomendação-ordem da Santa Sé, que não foi cumprida pela maioria das dioceses por simples impossibilidade material ou carência de pessoal, de enviar um ou dois dos melhores seminaristas para estudar em Roma nesses colégios.

Como expressão ainda dessa pastoral tradicional, tivemos em 1939 o Concílio Plenário Brasileiro, afirma Libânio (1986). Segundo o autor, em 1899, em Roma, tinha acontecido um Concílio Plenário Latino-Americano. A partir de então, os bispos brasileiros sentem a necessidade de promover reuniões entre eles para planejar melhor a pastoral. As províncias eclesiais do Sul do País se reúnem em 1901, já que Roma, na pessoa de Leão XIII, tinha dissuadido uma reunião nacional. Preferia reuniões regionais. Assim se fizeram até 1915 assembleias dos nossos bispos por região. Então surge a intenção de organizar um Concílio Plenário Nacional. Elaborou-se uma pastoral coletiva em 1915, no sentido de ser uma espécie de esquema desse futuro Concílio. Mas a Primeira Guerra Mundial, e depois a promulgação do Direito Canônico (1917), fizeram retardar tal projeto.

Ressalta Libânio (1986) que D. Leme assume a preparação e organização do primeiro Concílio Plenário Brasileiro. O evento realizou-se entre 1.º e 20 de janeiro de 1939, na cidade do Rio de Janeiro, tendo seus decretos sido promulgados, com grande elogio de Roma, na festa da Independência de 1940.

O autor continua sua observação quando fala da própria finalidade do Concílio, que revela muito bem a “perspectiva pastoral dominante: incremento da fé, controle dos costumes, correção dos abusos, superação das controvérsias, persuasão e observância de uma e mesma disciplina” (LIBÂNIO, 1986, p. 50). Em resumo, ele significava a aplicação do Direito Canônico promulgado por Bento XV (1917) no Brasil. Toda a perspectiva do Concílio como da pastoral reinante era canônica. Isso significava que a forma de ser católico consistia imprescindivelmente no cumprimento de prescrições bem estabelecidas pela hierarquia. A posição do fiel se resumia a uma obediência à dependência.

Numa concepção de pastoral clerical, é normal que a atenção do Concílio Brasileiro se concentre no referente às prescrições para o clero e somente por intermédio dele, atinjam o leigo fiel. Recomenda-se ao clero, observância escrupulosa das leis canônicas, dócil submissão às ordens dos superiores imediatos, revisão espiritual mensal, retiro anual, leitura cotidiana da Sagrada escritura, de livros ascéticos, observância de horário pré-fixado. (LIBÂNIO, 1986, p. 51).

E continua:

As indicações mais diretamente pastorais são de rigorosa minúcia, como silêncio absoluto e máximo respeito nas sacristias, não ler aí jornais e revistas, não levar a comunhão de bicicleta (exceto no caso de longa distância e não houver outro meio de locomoção como cavalo, auto, carro de boi, trem). As senhoras comunguem de cabeça coberta. As festas religiosas não se degenerem em “farra”, mas alimentem abundantemente a alma e enriqueçam-na de graças. São proibidos bandas de música e coros mistos nas Igrejas. Os coros de senhoras não devem cantar à vista do

público. Introduza-se o costume de separar as senhoras (do lado esquerdo) e os homens (do lado direito) durante as funções Sagradas. Recomenda-se a saudação aos sacerdotes e aos fiéis entre si com o “louvado seja N. S. Jesus Cristo”. Severa condenação do espiritismo, do perigo alarmante dos protestantismos, socialismo, comunismo, bolchevismo, teosofismo, maçonaria, etc... e recomenda-se precaução em relação à Associação Cristã dos Moços, ao Rotary Clube. Relembra-se agrave obrigação de os católicos auxiliarem a fundação e sustentação das escolas católicas, preferindo-as para seus filhos, repudiando as escolas neutras e acatólicas, onde se perigam a fé e a moral. (LIBÂNIO, 1986, p. 51).

Libânio (1986) relata que, na mesma época em que esse Concílio Brasileiro traçava como roteiro de pregação o esquema do Catecismo Romano (resenha, por sua vez, do Concílio de Trento do século XVI), a cultura ocidental estava estimulada pelas filosofias racionalistas, idealistas e marxistas havia tempos. Essas novidades eram rejeitadas com impetuosidade. O espírito de ortodoxia rígida e a rejeição absoluta de todo o pensamento moderno fechavam ainda mais a pastoral no gueto, de modo que as pessoas letradas abandonavam a Igreja, por impossibilidade de articular com seus conhecimentos científicos a rigidez de tal apresentação dogmática.

Quando se fala hoje de catolicismo popular, diz Oliveira (1984, p. 292), faz-se frequentemente uma confusão entre o catolicismo popular tradicional, anterior à romanização e a ela sobrevivente, e o catolicismo privatizado, de massa. Embora ambos tenham elementos semelhantes (seu núcleo é a devoção aos santos protetores), trata-se de duas formas radicalmente distintas. A primeira é uma forma popular do catolicismo tendo por base animadores leigos, ao passo que a segunda é uma reapropriação popular do catolicismo romanizado, sob controle dos agentes clericais.

O objetivo da pastoral ainda hoje continua o mesmo, que, segundo Libânio (1986), é a evangelização, consistindo em proclamar o Evangelho de Cristo Jesus através do serviço, do diálogo e dos testemunhos da vida em comunhão, e em levar a luz de Deus aos mais carentes, de modo a tentar resgatar a dignidade humana dos mais desfavorecidos socialmente e buscar uma sociedade mais igualitária e justa, porém com base na realidade atual dos novos tempos.

Para que isso ocorresse, segundo o relato de Pereira (2009, p. 11), a Igreja criou as Comissões Pastorais com o objetivo de serem instituições civis, sem fins lucrativos e que atuam em diferentes áreas da sociedade. Todas as pastorais são muito importantes, mas algumas delas são fundamentais para que a evangelização seja eficaz. Elas necessitam acolher as exigências da nova evangelização e das diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil, que são: o serviço, o diálogo, o anúncio e o testemunho de comunhão, para acompanhar a realidade social.

Destaca Pereira (2009, p. 14) que implantar a Pastoral da Acolhida nas paróquias, por exemplo, é uma boa medida para viver a exigência do serviço. Se a mesma já existe, é fundamental reavaliar suas ações e inová-la se for preciso. Acolhida não significa apenas receber, à porta da igreja, os que vêm para a celebração, mas acolher as pessoas nos diversos âmbitos, inclusive para aconselhamentos e suprimentos das mais variadas formas de necessidades dos fiéis e daqueles que procuram a paróquia.

E realça:

O doc. 71 da CNBB lembra que “qualquer pessoa que procure a comunidade eclesial deve ser recebida por alguém que a escute e ajude a encontrar uma solução para a sua necessidade” (CNBB, doc. N. 71, p. 54). A Pastoral da Acolhida se faz, na Igreja, algo muito importante e necessário. Diria até que é algo fundamental, essencial e primordial. Seu campo de ação não pode ser ocupado por outras pastorais porque ela é a porta de acesso a todas as outras e, inclusive, da própria comunidade. Se não houver uma boa acolhida, todos os trabalhos, todas as ações e a própria comunidade estão fadados ao fracasso. Para que um trabalho dê frutos é preciso, primeiro, que seus agentes se sintam acolhidos. (PEREIRA, 2009, p. 15).

O autor salienta que a Pastoral da Acolhida deve ser permanente, contínua e estar em todos os níveis e dimensões pastorais da paróquia. Recepcionar bem à porta da igreja na hora da missa é muito importante, o primeiro passo, mas a Pastoral da Acolhida não pode se limitar a isso. Ela é parte integrante do processo de evangelização da paróquia porque ajuda a revelar, nos seus membros e nas ações que desenvolve, o rosto acolhedor de Jesus que ama a todos sem esperar nada em troca, só o desejo de união entre todos. Essa pastoral tem a missão de fazer com que os outros irmãos se sintam amados e acolhidos como verdadeiramente filhos e filhas de Deus para que permaneçam frequentando a casa do Pai.

Junto com a Pastoral da Acolhida, elenca Pereira (2009, p. 17), a Pastoral da Escuta deve ser implantada nas paróquias, pois é uma ação na dimensão do serviço. Segundo o mesmo autor, em outro momento, a Pastoral da Escuta tem por objetivo auxiliar as pessoas sozinhas ou com dificuldade de encontrar alguém que ouçam os seus problemas do dia a dia (PEREIRA, 2013, p. 12). De início, apenas oferece de forma amigável a escuta, depois tenta se aprofundar na ajuda à pessoa necessitada, envolvendo assim outras pastorais. Os agentes dessa pastoral, antes de nela começarem seus trabalhos, devem realizar um treinamento para aprender as orientações corretas sobre saber ouvir. A escuta deve ser feita em ambiente confidencial para que o outro se sinta à vontade para falar. Quem escuta deve estar inteirado dos recursos disponíveis existentes na paróquia para saber se haverá condições de ajudar imediatamente a pessoa necessitada ou não.

Na mesma linha de pensamento sobre pastorais, Pereira (2009, p. 19) acentua a respeito das pastorais sociais, que são as formas concretas de a paróquia ir ao encontro das situações socioeconômicas da população. Com o investimento em pastorais de caráter social, as paróquias atestam preocupação com os assuntos direcionados à saúde, educação, trabalho, habitação, em síntese, às condições reais da existência, à qualidade de vida de seus paroquianos. As pastorais sociais estão voltadas para atender, diretamente, problemas sociais, como, por exemplo, a Pastoral da Criança, a Pastoral do Menor, a Pastoral da Moradia, a Pastoral Operária, a Pastoral do Povo de Rua, o Conselho Pastoral dos Pescadores, a Pastoral da Saúde, a Pastoral dos Nômades, a Pastoral da Mulher Marginalizada, o Serviço Pastoral dos Migrantes, a Pastoral Afro-Brasileira, a Pastoral Carcerária, a Comissão Pastoral da Terra, a Pastoral da Sobriedade, a Pastoral da Pessoa Idosa e o Setor Pastoral da Mobilidade Humana. Os agentes dessas pastorais confrontam-se, regularmente, com problemas que vão além do espiritual e precisam encontrar uma resposta e/ou uma solução a curto prazo para situações que não podem esperar, pois por vezes a vida das pessoas e famílias corre risco.

O autor continua evidenciando as pastorais eclesiais quando comenta sobre a Pastoral da Juventude, que exige dos ministros da Igreja um diálogo sincero e constante com a juventude, tanto de movimentos organizados como de setores não organizados, por meio de conselhos pastorais e outras formas de diálogos. Deve ser uma pastoral que leve em consideração a realidade social dos jovens e que esteja atenta ao fundamento e crescimento da fé para a comunhão com Deus e com as pessoas. Os jovens das paróquias hoje são os agentes de pastorais de amanhã; se a paróquia não investe na juventude hoje, não está preocupada com o futuro. Os jovens formam uma força indispensável nas paróquias, na missão de evangelizar de forma permanente; uma vez organizados numa pastoral específica, a paróquia poderá contar com eles nos seus mais diferentes trabalhos missionários.

Outra pastoral importante evidenciada por Pereira (2009, p. 23) é a da Visitação. Ela atinge as pessoas mais afastadas da comunidade, pessoas que pouco participam ou não participam de forma alguma. Os membros dessa pastoral devem ter tido antes uma preparação para que possam ter clareza quanto ao objetivo de cada visita. Toda visita deve ser feita em equipe de duas ou mais pessoas devidamente identificadas, nunca por uma única pessoa. Os agentes dessa pastoral devem se reunir de acordo com a necessidade da comunidade para a leitura da Palavra de Deus, a avaliação e a elaboração do plano de ação. Em seu plano de ação, deve estar presente o objetivo de mapear as áreas que serão visitadas para dividir as equipes, cada uma em seu campo determinado. As equipes deverão visitar qualquer pessoa,

independentemente de sexo, religião, política ou ideologia. O objetivo da visita é confortar os necessitados, apoiar os enfraquecidos, valorizar os desvalorizados e ser solidário com os doentes, idosos e dependentes químicos, levando-lhes valores cristãos como paz, otimismo, vida plena, fraternidade, dignidade, fé, esperança e amor. Além disso, a pastoral deve ter assessoria de profissionais da saúde, pois podem encontrar situações que demandem a ajuda de tais profissionais. “Escutar, ouvir, dar atenção, ser carinhoso e compassivo: essa é a missão dos membros da Pastoral da Visitação”.

Pereira (2009, p. 31) conclui seus comentários sobre pastorais acentuando a Pastoral Familiar. Esta está a serviço da família e de tudo o que dela deriva, tendo por objetivo evangelizar as famílias a partir da própria família, orientando-as para que se encontrem consigo mesmas, com seus filhos, com a comunidade e com Cristo. A Pastoral Familiar encoraja as famílias a viverem o diálogo, a igualdade entre o casal, a paternidade responsável e a simplicidade no relacionamento entre pais e filhos.

3.1.1 Pastoral pós-Vaticano II

Para Lamberigts (2017, p. 19), o Concílio Vaticano II inaugurou uma nova etapa de conscientização do caráter da Igreja no mundo e suas relações. Ele modificou a relação da Igreja Católica com as outras igrejas por meio do seu caráter ecumênico, estreitando os laços dos fiéis com seguidores de outras religiões. Para o autor, o desafio maior para aplicar o que foi discutido no Concílio “é a realização e a expressão em atos de sua proclamação efetiva [...]”. Segundo Lamberigts, o Vaticano II convidou os católicos a se relacionarem com outros crentes de outras religiões, buscando novos valores que agregam à construção de uma comunidade de respeito, amor e paz.

Routhier (2017, p. 29) corrobora ao afirmar que o Concílio Vaticano II tomou um caminho de reconciliação, “superando uma longa tradição de definir a verdade por oposição e na hostilidade para com outros pontos de vista [...]”. Para o autor, o Concílio transformou a visão da Igreja a respeito de outras religiões e de como cada uma vê a verdade do mundo. Foi uma novidade para formação do diálogo inter-religioso, o que deu abertura para que surgissem e surjam ainda hoje expressões de trabalho da própria Igreja.

Segundo o autor:

Os desenvolvimentos precedentes mostraram: a Igreja quer estar em marcha na história, par a par com homens e mulheres de boa vontade. Não é anódino que,

graças ao Vaticano II, isso tenha sido notado de maneira particularmente intensa. Desse modo, a conciliaridade da Igreja, da qual o Vaticano II foi uma expressão que não poderia ter sido mais forte, é também um meio privilegiado de não só aceitar, *nolensvolens*, uma certa evolução histórica da Igreja como também assumir a responsabilidade que daí vem. (ROUTHIER, 2017, p. 29).

Voltando o olhar para esse novo pensamento, percebe-se que ele possibilitou a aproximação entre a Igreja e a realidade atual. Oliveira (2017) faz uma observação importante, ressaltando que a Igreja Católica ainda possuía raízes rurais e agrárias, voltadas para as aglomerações urbanas que até então eram de pequeno porte, mas que, a partir do Concílio Vaticano II, a visão de mundo da Igreja foi se modificando. O autor continua sua observação, destacando o evento das migrações da zona rural para a zona urbana. Nesse processo, as pessoas que chegam às cidades, tanto estrangeiros como migrantes, trazendo consigo suas raízes e culturas próprias, e também suas religiões, ficam procurando um espaço no meio cultural e social. Espelham-se em figuras importantes da sociedade em que estão em convívio, que, segundo Oliveira (2017, p. 65), são pessoas de representações religiosas “cujo ministério é centrado nas pessoas desarraigadas e marginalizadas”, a exemplo das pastorais da Igreja.

Assim:

[...] Nas partes das cidades que não são integradas nas estruturas paroquiais tradicionais, as Igrejas deveriam organizar pequenas redes sociais, culturais e religiosas (chamadas comunidades de base), as quais poderiam oferecer lugares onde os migrantes pudessem exprimir sua experiência e partilhar o que vivem. Há um grande desafio para a teologia e a pastoral. Em conformidade com a opção preferencial pelos pobres, as Igrejas deveriam tentar retomar as propriedades urbanas criando ambientes de vida social partilhada. Com recursos locais e simbólicos, as Igrejas podem dar uma grande contribuição a esse esforço. (OLIVEIRA, 2017, p. 65-66).

Oliveira (2017) dá um alerta para as pastorais da Igreja, despertando-as para as dificuldades que a Igreja Católica vivencia na atualidade. A migração de pessoas para outras religiões pode ser atribuída à falta da efetividade das pastorais de acolhida para com elas. Em algumas situações, a deficiência desses grupos leva os fiéis a procurarem outras religiões em que se identifiquem com o que já trazem consigo como conceito de cultura e religiosidade, e mesmo que se identifique o acolhimento de alguém que já vem fugindo de uma realidade dura, isso não acontece de forma eficaz por parte da Igreja. Daí o alerta do autor para a teologia e a pastoral.

Brighenti (2015) aponta as várias interpretações do Vaticano II e da tradição latino-americana em relação aos modelos pastorais, trazendo modelos de pastorais distintos em

alguns aspectos ou até mesmo adversos. Mas também aponta um modelo de pastoral no meio eclesial que norteia as práticas pastorais atuais, integrando as novas realidades.

Para o autor:

Um olhar analítico sobre a situação da pastoral na Igreja hoje pode identificar pelo menos quatro modelos de pastoral inconsequentes com o momento atual: a *pastoral de conservação*, que tende a desconhecer o atual processo de mudanças; a *pastoral apologista*, que tem medo delas; a *pastoral secularista*, que adota uma postura mimética e mercadológica diante delas; a *pastoral liberacionista*, que teima em negá-las, achando que, na conjuntura atual, mudar é retroceder. (BRIGHENTI, 2015, p. 03, grifos do autor).

Ele afirma que são modelos de pastorais indiferentes às novidades dos tempos atuais e que “é preciso ficar atento e não adotar uma atitude desqualificadora” (BRIGHENTI, 2015, p. 03). O autor ainda diz que esses quatro modelos de pastorais se mantêm até hoje, mas não vão de encontro ao modelo do Vaticano II. A Pastoral da Conservação é centralizada no padre, na paróquia e na matriz; a Pastoral Apologista, cuja missão consiste em sair da Igreja e trazer de volta as “ovelhas perdidas” para dentro dela; a Pastoral Secularista, que responde às necessidades imediatas das pessoas, excluídas da sociedade e da Igreja em sua grande maioria; a Pastoral Liberacionista, que, em meio às novidades do Vaticano II, negou as transformações trazidas por ele, acreditando tratar-se de uma crise passageira sem afetar ações revolucionárias da Igreja. E ele faz um alerta para a comunidade religiosa: “Urge passar da antiga cultura rural medieval à atual cultura urbana, moderna e pós-moderna, ainda que marcada pela positividade e pela negatividade, inserir-se nela e acolhê-la, para enriquecer-se com ela e redimi-la de suas sombras.” (BRIGHENTI, 2015, p. 07). Algumas pessoas não se desligaram dessa tradição antiga da Igreja e trazem isso para os dias atuais; talvez esteja aí um dos motivos da falta de acolhida de novos cristãos dentro da Igreja e, por esse motivo, o gatilho para o trânsito religioso.

Brighenti traz uma possível solução:

[...] Um novo paradigma pastoral, que desvencilhe a Igreja do modelo de neocristandade, acena para a passagem: da volta ao passado como refúgio à revisita do passado como memória, que permite nos ressituar no presente; de uma visão da pós-modernidade como relativista a uma relativização de toda verdade identificada; de uma Igreja possuidora da verdade a uma Igreja que se deixa possuir por ela; de uma racionalidade pré-moderna, dedutiva e essencialista a uma racionalidade histórico-existencial, capaz de pôr a Igreja e a teologia em diálogo com o mundo de hoje, especialmente com o mundo urbano; da apologia a uma Igreja em diálogo e serviço ao mundo; dos manuais e catecismos à pesquisa teológica, em diálogo inter e transdisciplinar; do exclusivismo católico ao diálogo ecumênico e inter-religioso; de uma concepção de sagrado, que separa do profano, à santificação

de tudo e de todos; de um Deus todo-poderoso, que esmaga os inimigos, a um Deus Amor, impotente diante da liberdade humana, que salva pela cruz, vítima que perdoa etc. (BRIGHENTI, 2011, p. 06).

Em convergência com o pensamento de Oliveira (2017), Theobald (2017, p. 77) ressalta outra característica das sociedades ocidentais modernas, que “é um processo de desinstitucionalização religiosa ou a desfiliação da crença religiosa”. O autor, em conformidade com a valorização cultural da autonomia da consciência, afirma que as instituições religiosas são cada vez mais incapazes de propor um sistema unificado de significação.

Para ele:

Ligado aos processos de privatização e de pluralização, sublinhamos o crescimento do subjetivismo ou a individualização da esfera religiosa. [...] O eu se torna o polo integrador da fé ou da busca de cada um. Eis por que a religião é vivida mais como uma escolha pessoal do que como algo a receber dos outros. (THEOBALD, 2017, p. 77-78).

Theobald (2017) ressalta outro fator significativo, que é o crescimento de diversos movimentos pentecostais ou neopentecostais. As origens de sua abrangência são inúmeras. O autor diz que essas novas expressões de fé facilitam o desenvolvimento de laços afetivos fortes, de uma moralidade clara e de um senso partilhado de responsabilidade no seio da comunidade, o que constitui uma fonte possível de modalidade social. Esse fenômeno não é fácil de entender por sua forma complexa e diversificada.

Para o autor, a situação atual constitui um desafio ao mesmo tempo que é uma oportunidade para uma renovação do catolicismo. E continua ressaltando que a centralidade da experiência de fé e a persistência da busca de sentido espiritual pessoal são o início do reconhecimento da importância do indivíduo na cultura contemporânea, tratadas como necessidade desse mesmo indivíduo.

Acompanhando a evolução das estruturas institucionais religiosas como processo de prioridade de transformações, Theobald (2017) destaca que a transmissão das tradições depende dessas instituições e esse processo requer delas um grau de abertura, flexibilidade e sensibilidade para com a consciência do indivíduo de si mesmo. Para o autor, é uma representatividade de um desafio grandioso para a Igreja Católica e suas pastorais.

De acordo com Bosschaert (2017, p. 83), “a experiência missionária da Igreja durante os séculos XIX e XX levou o Concílio Vaticano II a reposicionar as noções de catolicidade e de ecumenicidade, autorizando-a a inscrever o Evangelho na pluralidade das

culturas [...]”. Ainda segundo ele, os discursos dos papas da modernidade, “com um notável cuidado pastoral”, trazem um estilo atual sobre o novo ministério a respeito do anúncio da Palavra de Deus, ligando à teologia a inspiração pastoral que deve ser o vetor do processo de inculturação.

Existe uma relação íntima entre teologia e pastoral, e entre catolicidade e contextualidade, que, segundo Bosschaert (2017), é a força para que haja a transformação da teologia do seu sentido de universo abstrato para um sentido metodológico em que concede direito pleno à pastoralidade e à tradição de fé.

O autor traz uma sugestão para tentar solucionar o problema que as pastorais enfrentam diante do processo de trânsito religioso: permanecer atentos aos desafios da exclusão a partir das experiências vividas principalmente pelas pessoas marginalizadas da sociedade e da Igreja. Seria um passo a ser seguido pelas pastorais buscar um reajuste e um aperfeiçoamento para as tarefas já existentes.

Ele ainda ressalta outro fator importante:

Os princípios de base, formulados pelo Vaticano II, permanecem, pois, os mesmos: deveríamos ser profundamente apegados ao relacionamento pessoal com Jesus Cristo, encontrado através da comunidade chamada Igreja, e, ao mesmo tempo, abertos a ações espontâneas e imprevisíveis do Espírito Santo nas pessoas marginalizadas, nas outras religiões e no mundo ao nosso redor. [...] As relações entre unidade e diversidade, entre autoridade central e liderança e costumes locais, entre fé comum e expressões culturalmente condicionadas indicam, se for o caso, os desafios diante de nós. O fato de acrescentar a dimensão de implicar pessoas de outras religiões ou até sem nenhuma religião complica ainda mais a tarefa de procurar ouvir a voz de Deus e de viver o Evangelho numa situação concreta. (BOSSCHAERT 2017, p. 116).

Para isso, é necessária uma linguagem pastoral, segundo o autor, que encontre consenso entre fiéis católicos e aqueles que se procuram evangelizar. Faz-se urgente desenvolver uma estratégia que leve em consideração a diversidade das pessoas, culturas e regiões. “Se o Cristianismo quer ser uma religião universal e ‘católica’, deveria encarar seriamente as necessidades das comunidades locais, diversas quanto a suas situações.” (BOSSCHAERT, 2017, p. 119).

Em concordância com Bosschaert, Beozzo (1985) ressalta a importância de desenvolver tais estratégias para levar a Igreja a descobrir o valor de sua missão evangelizadora. Segundo o autor, no Vaticano II foi assinalada ainda na pastoral “uma caminhada maior com o povo, visando à transformação da sociedade brasileira” e abrindo os trabalhos para os leigos, a renovação dos direitos humanos, a opção pelos pobres e pelos

jovens em Puebla, e a criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB). “Vaticano II emerge como o divisor de águas fundamental para a Igreja, recebendo ao mesmo tempo uma valorização extremamente positiva, como momento de abertura, de renovação, de participação.” (BEOZZO, 1985, p. 03).

É importante ressaltar que o Concílio Vaticano II não conseguiu apresentar unicamente o seu modelo eclesiológico que, embora ressaltasse uma concepção de Igreja como comunhão de igrejas locais, em que Povo de Deus está a caminho do Reino definitivo, deixou de forma residual vestígios de uma Igreja de “concepção hierárquica primacial e clerical”, como bem a definiu Libânio (2005, p. 103). Por isso, a volta ao clericalismo nos dias atuais, detectada recentemente pelos bispos na V Conferência do CELAM, nada mais é que a emergência desses vestígios, que sempre estiveram latentes na Igreja, mesmo depois do Concílio Vaticano II.

3.1.2 Contextualização da pastoral hoje

As pastorais fazem parte do cotidiano das pessoas na atualidade. Todas as relações que temos com familiares, amigos e colegas são exemplos disso: cada um se encaixa em um grupo dentro da sociedade e da Igreja. A expansão dos relacionamentos com outras culturas e religiões possibilitou o surgimento de novas pastorais no Brasil.

Segundo Fuentes (2008, p. 163), “a autenticidade e a autoridade pastoral daqueles que realizam a tarefa evangelizadora da Igreja depende em grande parte de sua capacidade de fazer uma leitura evangélica dos sinais dos tempos e de responder a eles”. Por seu turno, Comblin (1999, p. 49) descreve esses sinais dos tempos como “tempos fortes, tempos de reunião, assembleias, procissões, encontros”.

Nesse sentido, Fuentes (2008) traduz esses sinais dos tempos como fenômenos com seus significados e frequência e que caracterizam uma época em que se expressam as necessidades e os desejos da humanidade atual. Ele resalta que, se esses sinais são rejeitados no presente tempo e só se sobressaem as atitudes radicais de conservadorismo dentro da Igreja, a pastoral hoje não conseguirá ser capaz de traduzir tais sinais. Deve haver aceitação desses fatos como uma realidade certa que precisa de mudanças de acordo com o tempo vivido.

O Documento de Aparecida (DAp, n. 365; 370) corrobora quando afirma que a conversão pastoral de nossas comunidades exige que se vá além de uma pastoral de mera conservação para uma pastoral decididamente missionária. Essa decisão missionária deve ser firme e empregar todas as estruturas eclesiais e todos os planos de pastorais de dioceses, paróquias, comunidades religiosas, movimentos e qualquer instituição da Igreja. Nenhuma comunidade deve se negar a participar do processo constante de renovação missionária, abandonando as estruturas ultrapassadas que já não favorecem a transmissão da fé.

Fuentes (2008) destaca os sinais dos tempos na atualidade da Igreja como fenômenos sociais e culturais: “a revalorização e ressurgimento do laicato; o ecumenismo, o diálogo inter-religioso; a crescente crise de vocações sacerdotais e religiosas; a proliferação de novos carismas e institutos religiosos”. A última citação remete-nos aos novos tipos de religiões existentes no Brasil; o nascimento desses templos traz para a realidade da Igreja Católica uma preocupação sobre como estão acontecendo os trabalhos pastorais e se os fiéis, como agentes pastorais, estão sabendo interpretar esses sinais.

A pastoral da Igreja, para o Documento de Aparecida (DAp, n. 367), não pode dispensar o contexto histórico em que vivem seus membros. Sua vida acontece em contextos socioculturais concretos. Essas modificações sociais e culturais retratam novos desafios para a Igreja em sua missão de construção do Reino de Deus. Por isso, há a necessidade de uma renovação eclesial que incorpore reformas espirituais, pastorais e também institucionais.

Nesse sentido, Fuentes (2008) afirma que a espiritualidade pastoral deveria reunir os contextos da cultura pós-moderna e da globalização mundial com a observação de que não se refere ao perfil espiritual que devem ter os agentes pastorais que trabalham em cada pastoral específica, mas a uma espiritualidade da pastoral como um todo. A uma espiritualidade da esperança pascal e da confiança, e não do otimismo ingênuo; a uma espiritualidade da fidelidade, e não do êxito imediato; do serviço oculto, e não do fazer que deslumbra; a uma espiritualidade do fazer sossegado, e não do ativismo frenético; do essencial e da interioridade, e não de aparências nem de sentimentalismo; a uma espiritualidade do amor à cruz, e não do prazer dos sentidos; da comunhão, e não do individualismo intimista; a uma espiritualidade reinocêntrica, e não de interesses egoístas, pessoais ou institucionais; a uma espiritualidade mariana.

Assim, Passos (2014) afirma em complemento ao pensamento de Fuentes:

A Igreja se faz na ação concreta no mundo como sinal e instrumento do Reino de Deus. Para essa missão é que ela existe com suas tradições, celebrações e estruturas.

Por essa razão, a Igreja se renova à medida que se encarna nas diversas realidades, buscando ser fermento e luz, servindo como Jesus Cristo serviu e dialogando com as diferenças que caracterizam os diferentes grupos humanos. A pastoral entendida como missão que nasce do próprio Evangelho, fonte e base do que a Igreja é e deve ser, constitui a busca de renovação permanente para as estruturas e para as linguagens que fazem parte da Igreja em cada tempo e lugar. Toda renovação autêntica exige conversão de pessoas e estruturas, tendo em vista que individualidade e coletividade constituem dois aspectos de uma realidade única que é a vida humana. Converter significa optar por uma nova direção e, a partir dessa, refazer os objetivos e as estratégias de ação e, em muitos casos, o próprio modo de ser. O convertido vive uma dinâmica permanente de conformar-se a uma direção escolhida e de reafirmar constantemente essa escolha como orientação fundamental de vida. O cristianismo se constituiu numa autocompreensão e, antes, numa prática de renascimento da pessoa na comunidade. (PASSOS, 2014, p.01).

3.1.3 Pastoral Urbana: novos desafios

A Pastoral Urbana seria para Comblin (1999) um grupo de pessoas dedicadas à própria pastoral e encabeçada por um bispo ou um vigário episcopal com poder de bispo. Esses agentes de pastoral teriam por responsabilidade a evangelização da cidade porque, na visão do autor, a Igreja teria por finalidade a evangelização do mundo e não teria seu fim em si própria. Segundo o autor, a Pastoral Urbana centraliza toda e qualquer informação a respeito dos acontecidos e situações da cidade como também informações dos próprios grupos e comunidades que atuam dentro de suas realidades no trabalho evangelizador. Um grande desafio para a Pastoral Urbana, ressalta Comblin (1999, p. 48), é fragmentar as informações tendenciosas que são fornecidas por pequenos grupos que desejam liderar essa pastoral, com o objetivo de influenciar nas decisões dos bispos e padres que as coordenam. Ele ainda alerta que esses bispos e padres têm de ficar atentos para não caírem na tentação de escutar e pôr em prática tais conselhos tendenciosos, prejudicando assim o andamento pastoral.

Comblin (1999, p. 50) elenca que a Pastoral Urbana deve ter uma dinâmica focada no que realmente é necessário, e não na convocação de reuniões ou encontros que sejam simplesmente só para se reunir e não para discutir pautas de verdadeira necessidade. Essa atitude, segundo ele, faz com que os agentes de pastoral se cansem de participar de tais reuniões. A Pastoral Urbana, para ele, deve acompanhar todos os grupos para “infundir, reforçar, alimentar o espírito evangelizador” (COMBLIN, 1999, p. 51).

Para Comblin (1999, p. 51), um dos desafios enfrentados pela Pastoral Urbana é o conflito nos próprios grupos que desejam o monopólio dentro da Igreja. Ele ressalta que não deveria haver tais conflitos, pois a cidade é enorme e tem espaço para todos. Como a função da Pastoral Urbana é profética, ela deve perceber as falhas e também deve avisar e abrir

caminhos para que outras pessoas com personalidades proféticas possam se inserir na pastoral, renovando assim o caráter evangelizador. Comblin (1999, p. 53) ainda modula outro desafio, o das famílias tradicionais e dos políticos que querem manipular a religião para se apropriarem do prestígio que ela tem e torná-la “parceira” para que não seja contra as suas ações perante a população.

Segundo o autor:

[...] A pastoral da cidade não deve esconder os conflitos: pelo contrário, deve torná-los visíveis para que os católicos tenham referências claras e não fiquem confundidos pensando que podem ao mesmo tempo ser bons cristãos e aceitar as prioridades da sociedade... O papel do Centro pastoral consiste em manter clareza sobre o conflito e o desafio de todos os católicos, todos chamados a transformarem a sociedade em que estão, nem que seja por pequenas mudanças, mudanças minúsculas que juntas poderão fazer a diferença... Com o decorrer dos tempos o Centro pastoral lembra as prioridades, exorta, insiste, suplica, repete pacientemente para que todos se inspirem nas prioridades [...]. (COMBLIN, 1999, p. 55).

Algumas dessas prioridades da Igreja citadas pelo autor são: a opção pelos pobres e por modelos de desenvolvimento de solidariedade, a redução das diferenças entre classes sociais e raciais, o emprego dos jovens e saneamento básico. São elas que devem ser o centro da Pastoral Urbana.

De acordo com Brighenti (2010), para uma evangelização inculturada no mundo urbano, a prioridade é o conhecimento profundo da cidade, já que a cidade não é somente um espaço físico, principalmente no que diz respeito ao espaço da cultura, que tem um estilo próprio de ser, conviver e viver. Nela existe uma ligação entre seres humanos. Aparecida (DAp, n. 510) diz que “a cidade se converteu no lugar próprio das novas culturas que se vão gestando e se impondo, com nova linguagem e nova simbologia. Essa mentalidade urbana se estende também ao próprio mundo rural”.

Brighenti (2010) destaca os desafios para uma evangelização inculturada na urbanização. Ele começa pela exigência da atrasada passagem de uma pastoral de conservação, estruturada numa sacramentalização com mínima ênfase na evangelização, para uma pastoral totalmente missionária. E continua relatando que o resultado desse tardiamiento é uma grande quantidade de católicos não evangelizados, sem conversão pessoal e nenhuma experiência com Jesus, que já traciona para outra consequência: a substituição do “substrato católico” por uma religiosidade eclética e prolixa, “numa espécie de neopaganismo imanentista” (BRIGHENTI, 2010, p. 10).

Aparecida (DAp, n. 513), traz outra dificuldade: “[...] Mas se percebem atitudes de medo em relação à pastoral urbana; tendências a se fechar nos métodos antigos e a tomar atitude de defesa diante da nova cultura, com sentimento de impotência diante das grandes dificuldades da cidade”.

Para Brighenti (2010), entender o fenômeno urbano não é suficiente apenas um olhar amador e empírico; além da sabedoria popular, é necessária uma análise científica e profissional, entretanto, sem esperar que a ciência esclareça todos os problemas que passam nas cidades. Na visão do autor, a primeira atitude tem que ser construída de modo coletivo, conhecendo a cidade em todos os seus aspectos ou com o maior comprometimento possível, engajando-se nas comunidades a fundo, mesmo com suas características de exclusão e violência. “Para isso, dada a complexidade da realidade urbana, não basta um olhar empírico, espiritualista, pragmático, amador. Além de convocar teólogos e pastoralistas, é preciso recorrer também a outros especialistas” (BRIGHENTI, 2010, p. 27).

Diante dessas problemáticas, Aparecida (DAp, n. 513) sustenta que a Igreja teve início nas grandes cidades de seu tempo e, por esta razão, pode realizar com coragem a evangelização nas cidades em seu estado atual, com a renovação das paróquias, setores, ministérios e associações novos, comunidades, grupos e movimentos.

Face a esses desafios, Brighenti (2010) analisa a importância das pessoas e da comunidade, ressaltando que a Pastoral Urbana precisa proporcionar uma presença pública da Igreja na cidade. Diante disso, o autor considera que, enquanto sociedade, a Igreja só conseguirá cumprir sua missão à medida que se faz missionária e realiza um trabalho na comunidade com todas as dificuldades e complicações que essa comunidade apresenta, devendo seguir o princípio da solidariedade. Além disso, “cabe à sociedade reger-se igualmente pelo princípio da complementariedade ou subsidiariedade, segundo o qual ela deve ajudar a complementar a ação das pessoas ou comunidades naquilo em que elas não são capazes” (BRIGHENTI, 2010, p. 35).

O projeto de Deus é a “Cidade Santa” (DAp, n. 515), e para que esse sonho se realize, o documento sugere que a Igreja fomente a Pastoral da Acolhida, recebendo os que chegam às cidades e os que já vivem nela, transformando-se em um ativo ao buscar e chegar aos que estão longe, com estratégias inovadoras, visitando as casas e utilizando meios de comunicação social e proximidade constante com as pessoas do seu convívio no dia-a-dia. O documento prossegue aconselhando que um estilo pastoral adequado à realidade urbana seja aquele em que a comunicação entre as pessoas deva ter uma linguagem adequada “às

estruturas e práticas pastorais, assim como aos horários” (DAp, n. 518a).

Para Brighenti:

O sistema liberal capitalista tende a submeter as pessoas e as comunidades a seus objetivos pragmáticos, uniformizando povos e culturas. Defender as culturas agredidas por modismos hegemônicos e os valores populares ameaçados de desaparecimento, é uma das missões mais prementes da Igreja hoje, sobretudo na cidade. (BRIGHENTI, 2010, p. 36).

Enfim, os desafios se fazem presentes todos os dias. Para o autor, ou a Igreja entra na lógica de entender a cidade e seus habitantes, partindo deles mesmos, ou ela corre o risco de continuar a falar a partir de si e para si mesma. Por esse motivo, o papel dos padres e dos agentes de pastoral é muito importante, pois são interlocutores teológicos dentro da sociedade brasileira.

Segundo Ferraro (1990), falar de Pastoral Urbana é falar dos projetos que a Igreja procura organizar dentro da instituição no seu sentido teológico e de como a comunidade dos crentes se une e se reúne em torno de Jesus Cristo, inspirada pelo Espírito Santo. O autor conclui que, ao pensar em Pastoral Urbana, esse pensamento deve ser o de salvação da cidade, pois a Igreja não deve apenas falar sobre ela, mas seguir o que Deus manda: ir ao encontro do pobre.

3.1.4 Novos paradigmas pastorais

O momento atual eclesial e pastoral, de acordo com Brighenti (2015), está marcado por mudanças nas experiências religiosas e na Igreja. A instituição eclesial, as teologias e a pastoral estão passando por um processo de crise em torno do meio religioso, sendo este invadido por uma realidade nova e novos desejos. “E também nós, os cristãos, se formos às causas da atual crise pastoral, depararemos com a crise da sociedade, que afeta igualmente a Igreja. E nem poderia ser diferente, pois o mundo é constitutivo da Igreja” (BRIGHENTI, 2015, p. 02). Para o autor, a Igreja está presente no mundo todo e o destino dos filhos de Deus é o mesmo da humanidade inteira e, da mesma maneira que a sociedade atual está entrelaçada com a modernidade, assim também está a Igreja, enfrentando dificuldades para se localizar e interagir diante dos novos tempos.

Nesse sentido, Brighenti (2018) aponta para os novos modelos de pastorais a serem seguidos, principalmente após o Vaticano II, como uma tentativa de a Igreja se engajar na modernidade vivida atualmente.

O autor inicia:

A “pastoral orgânica e de conjunto” entende-se como: “orgânica”, na medida em que cada iniciativa, setor ou frente pastoral se constitui num “órgão”, inserido num único “corpo”, que é comunidade eclesial; de “conjunto”, porque as diferentes iniciativas pastorais de uma determinada comunidade eclesial se inserem no conjunto das iniciativas da Igreja Local ou da Diocese. Com isso, se passa de um “conjunto de pastorais”, ou seja, de organismos, movimentos e serviços pastorais que atuam de maneira desconcertada e separada uns dos outros, para uma “pastoral de conjunto”, no seio da qual cada uma destas iniciativas está inserida no conjunto das ações da comunidade eclesial como um todo, perseguindo um objetivo comum. Há uma diversidade de iniciativas e ações, mas que convergem para um fim único, que é a edificação do Reino de Deus, no seio da Igreja Local. (BRIGHENTI, 2018, p. 01).

Ele afirma que o Concílio Vaticano II apresentou uma característica de renovação, assumindo um novo modelo de compreensão da nova Igreja. Um exemplo disso foi a criação de outra nova pastoral, a Pastoral de Comunhão e Participação, que busca fazer da comunidade eclesial sujeito da ação pastoral. “Promove-se um laicato com ‘voz e vez’, ministérios próprios, com oportunidade de formação bíblica e teológico-pastoral, poder de decisão em conselhos e assembleias, bem na coordenação dos diferentes serviços pastorais.” (BRIGHENTI, 2018, p. 01). Para ele, deve-se superar a centralidade das paróquias, dividindo-se em comunidades inseridas na sociedade. Essas comunidades eclesiais, por sua vez, baseiam-se na palavra de Deus e devem ser comunidades onde se celebram missas, acontecem reuniões e se oferecem serviços, cada uma com sua própria identidade de culturas, ritos e simbologias da fé cristã.

Brighenti (2018) desenvolve sua reflexão sobre a Pastoral de Comunhão e Participação, argumentando que essa pastoral deve conter um desenvolvimento de um estudo teológico contextualizado na vida dos participantes, sobretudo na maior atuação das mulheres em âmbito religioso, bem como na dos indígenas e afro-americanos; “[...] desde a fé, forma-se igualmente a consciência cidadã, para que os membros das comunidades, organizados como cidadãos, sejam protagonistas de um mundo solidário e inclusivo de todos, no seio da sociedade civil” (BRIGHENTI, 2018, p. 01).

Outra característica, com base no autor, da Pastoral de Comunhão e Participação é a ação sociotransformadora com uma maior atenção voltada para os pobres e excluídos. O caráter libertador que deve existir dentro do contexto social acontece devido ao olhar

diferenciado junto à pobreza. Esta passa a ser parte da pastoral para que as comunidades se tornem mais humanas e fraternais. A fim de que isso ocorra, é necessário assumir verdadeiramente sua causa junto aos pobres, trazendo-os para o seio da sociedade e valorizando-os na Pastoral Social perante a situação de abandono em que já vivem.

Assim:

Consequentes com o Evangelho social nascem serviços de pastoral com espiritualidade e ação específica, tais como a pastoral operária, a pastoral da terra, a pastoral da saúde e dos enfermos, dos direitos humanos, a pastoral da criança, do menor, da ecologia, da consciência negra e indígena, da mulher etc. É a peregrinação das comunidades eclesiais na fé, fazendo a passagem de uma situação de cativeiro à libertação dos sinais de morte, que ferem a dignidade e a grandeza dos filhos de Deus e contradizem os ideais do Reino de Deus. (BRIGHENTI, 2018, p. 02).

Outro retrato da pastoral na atualidade é o que Brighenti (2018) chama de Pastoral Secularista, que é a emergência de uma religiosidade sincrética e irradiada, uma mistura de práticas de devoção e imediatismo. “Em tempos pós-modernos, também a religião passa a ser consumista, centrada no indivíduo e na degustação do sagrado, entre a magia e o esoterismo.

Brighenti aponta:

Esta prática religiosa, também presente no catolicismo, se propõe responder às necessidades imediatas dos indivíduos, em sua grande maioria, órfãos de sociedade e de Igreja. É integrada por pessoas desencantadas com as promessas da modernidade, por “pós-modernos” em crise de identidade, pessoas machucadas, desesperançadas, frustradas, depressivas, sofredoras, em busca de autoajuda e habitadas por um sentimento de impotência diante dos inúmeros obstáculos a vencer, tanto no campo material como no plano físico e afetivo. Em suas fileiras, estão pessoas que querem ser felizes hoje, aqui e agora, buscando solução a seus problemas concretos e apostando em saídas providencialistas e imediatas. Nestes meios, há um encolhimento da utopia no momentâneo. (BRIGHENTI, 2018, p. 01).

Para o autor, essa pastoral confunde salvação com a prosperidade material, saúde física e realizações afetivas, professando assim um “paganismo imanentista” (BRIGHENTI, 2018, p. 01) como uma espécie de religião à escolha do “freguês”; tratam Deus como Aquele que está presente para realizar os desejos pessoais, oportunidade para aquelas pessoas que usufruem da “fé” alheia a fim de tornar a religião algo rentável.

Aqui pode estar um dos motivos que levam as pessoas a transitarem por tantas religiões:

No seio da Pastoral Secularista, há um deslocamento da militância para a mística na esfera da subjetividade individual, do profético para o terapêutico e do ético para o estético. Isto contribui para o surgimento de “comunidades invisíveis”, composta por “cristãos sem Igreja”, sem vínculos comunitários. E na medida em que há uma

internalização das decisões na esfera da subjetividade individual, leva ao esvaziamento as instituições, incluída a instituição eclesial, que passa a ser constituída também por membros sem espírito de pertença. (BRIGHENTI, 2018, p. 02).

Nesse sentido, o autor continua ressaltando que a mídia também é responsável pela a banalização da religião como um espetáculo de entretenimento:

Neste contexto, a mídia contribui para a banalização da religião, não só reduzindo-a a esfera privada, como a um espetáculo para entreter o público. Trata-se de uma “estetização presentista”, propiciadora de sensações “in-transcendentes”, espelho das imagens da imanência. Uma mescla de profissão de fé a afirmação narcisista, típicas de um sujeito ameaçado. Também a religião passa a ser consumista, centrada no indivíduo e na degustação do sagrado, entre a magia e o esoterismo. (BRIGHENTI, 2018, p. 02).

Outro modelo de pastoral atual é a Pastoral de Conversão Missionária que, segundo Brighenti (2018), implica a transformação da consciência eclesial que deve acolher e colaborar com as ações que o Espírito concede, fora dos muros da Igreja também. Para um relacionamento com o outro, é necessário abrir a mente, colocar-se no lugar do próximo, conhecendo sua história e suas raízes. Logo, é preciso um diálogo entre Igreja e povo.

Outra mudança para Brighenti (2018) está no âmbito das ações. Ele relata que a ação pastoral deve começar pelos protagonistas participantes das próprias pastorais, em que estes vão atuar conhecendo a realidade do irmão para poder melhor trabalhar em conjunto, em busca de auxílio frente às suas necessidades.

Aparecida (DAp, 226a) confirma essa ideia: “[...] o testemunho pessoal dos evangelizadores, que leve a uma conversão pessoal e a uma mudança de vida integral”. Esse deve ser o objetivo das pessoas que se disponibilizam a enfrentar os desafios pastorais. Por isso, cabe à Igreja a missão de promover novos esforços para fortalecer a Pastoral Social, transformando-a em uma estrutura de base, orgânica e integral, que promova a assistência à vida humana e que esteja presente na realidade marginalizada dos mais pobres (DAp, 401). Essa conversão pastoral deve ter decisão missionária em relação à vida.

3.1.5 Considerações finais

De fato, as pastorais da Igreja têm sua contribuição para que haja um fluxo grande de pessoas entre as distintas religiões, como também tem seus desafios a serem enfrentados para que esse evento ocorra cada vez menos.

Isso não acontece de hoje. Como vimos os resquícios do passado ainda afetam as pastorais na atualidade: muitos conceitos, tradições e crenças ainda perduram no nosso século; as tradições impostas pela pastoral romanizada levaram muitos fiéis a se desprenderem de suas crenças e a buscarem outras que lhes fossem convenientes.

A pastoral hoje, pós-Vaticano II, tem uma visão diferenciada a respeito de outras religiões a partir do diálogo inter-religioso, dando assim oportunidade para o surgimento de novos trabalhos dentro da própria Igreja Católica.

As pastorais estão presentes na vida das comunidades, das famílias e são um apoio, mesmo com problemas a enfrentar, para os fiéis, principalmente os mais carentes e necessitados em todos os aspectos.

A Pastoral Urbana é um exemplo dessas pastorais que cuidam da comunidade, colocando-se no lugar do outro e levando a alegria do Evangelho a todos, especialmente aos mais pobres. Claro que existem vários desafios, tanto sociais (como violência) quanto institucionais, em que às vezes os agentes de pastoral não sabem como trabalhar em equipe e, ao invés de ajudar, acabam por atrapalhar o andamento correto da atividade pastoral.

Essas pequenas intempéries enfrentadas pelas pastorais nem deveriam existir diante da crise vivenciada pelo atual momento eclesial e institucional da Igreja Católica. Trata-se de uma crise religiosa que está sendo invadida por uma nova realidade e por novos desafios.

Diante do trânsito religioso que interfere na atuação pastoral é preciso buscar trilhar outros caminhos, é urgente empreender um novo paradigma pastoral para esses tempos atuais de mudança. Buscando ser uma Igreja que deve descentrar-se de si mesma para poder sintonizar-se com as grandes aspirações da humanidade, como medianeira a igreja no Brasil deve abrir-se ao enfrentamento dos novos desafios, sendo mais dialogal, profética, uma igreja de todos para todos, em saída às periferias humanas e geográficas como tanto nos pede o Papa Francisco. Uma igreja cuidadora que busca promover a unidade e se faz comprometida em defender a vida, a natureza e o planeta como casa comum.

Não é simples o desafio de ser uma Igreja que propõe e não impõe, o que significa fazer um caminho novo a partir da proposta de Cristo, considerando a liberdade e a autonomia do outro, saber dialogar com as culturas e com as diversas e complexas realidades da vida humana.

As pastorais da Igreja Católica no Brasil devem encarar esse tempo de crises institucionais e crise de sentido, de valores e identidade, tempos de incertezas e angústias com a criatividade própria do Espírito Santo onde possam apontar saídas com o resgate dos valores

e virtudes, da compaixão e do cuidado, duas virtudes próprias do Cristo, sua ação foi pautada nessas duas atitudes, acrescentando a tolerância como passo significativo para o diálogo inter-religioso. Buscando agir dessa forma as pastorais podem dar respostas a muitos dos anseios da humanidade atual.

Por essa razão, no próximo capítulo, discutiremos sobre o trânsito religioso e as influências e consequências pastorais, levando em consideração alguns trabalhos que já foram produzidos e que dizem respeito a esse assunto. Discorreremos também sobre as dificuldades e desafios que envolvem o conceito de pastoral, e buscaremos possíveis respostas para tais desafios.

4 CAPÍTULO III: TRÂNSITO RELIGIOSO E INFLUÊNCIAS – CONSEQUÊNCIAS PASTORAIS

Neste capítulo, iniciaremos a discussão teórica sobre os estudos referentes ao trânsito religioso e aos impactos e influências no desenvolvimento pastoral, desafios e possibilidades que podem surgir a partir desses elementos. Para tanto, organizamos esta parte da seguinte forma: num primeiro momento, discutiremos sobre os elementos do trânsito religioso que interferem no desenvolvimento da pastoral. Falaremos a respeito do sincretismo religioso no catolicismo e nas religiões afro-brasileira e indígenas, assim como dos elementos de compreensão para o trânsito religioso e o envolvimento da Igreja Católica nesse fenômeno. No momento seguinte, continuaremos a discussão com os desafios pastorais, as transformações sociais e religiosas e a pastoral, a busca do ser humano na pós-modernidade e, por fim, o trânsito religioso e a pastoral com as possibilidades de resolução para os problemas encontrados nos capítulos anteriores.

Escolhemos essa forma de trabalho para uma melhor compreensão de como o trânsito religioso afeta a vida das pastorais, dos desafios enfrentados no cotidiano e de como a Igreja Católica pode contribuir para ajudar essas pastorais a trabalharem suas dificuldades, utilizando uma sequência metodológica organizada de forma a integrar cada elemento.

A busca de possíveis resoluções para os desafios e dificuldades encontrados dentro de cada pastoral e para o assunto do trânsito religioso é o grande objetivo deste capítulo, já que encontramos possibilidades que podem ajudar a Igreja Católica a enfrentar os problemas existentes atualmente. Cabe à Igreja Católica acolher cada questão na tentativa de minimizar o problema do tráfego de fiéis entre várias religiões.

4.1 ELEMENTOS DO TRÂNSITO RELIGIOSO QUE INTERFEREM DIRETAMENTE NO DESENVOLVIMENTO PASTORAL

Neste item, trataremos sobre o trânsito religioso e os diversos aspectos que possibilitam a sua efetivação. Para melhor entendermos esse processo, é interessante lembrar o conceito de trânsito religioso tratado no Capítulo I do presente trabalho (sessão 2.2: sobre trânsito religioso; item 2.2.1: conceito). Isso nos possibilitará a compreensão das dificuldades e desafios que as pastorais enfrentam atualmente quanto ao processo de trânsito religioso e de como poderão surgir possíveis resoluções.

A sociedade deveria ser um lugar que possibilitasse às pessoas encontrar seu espaço no mundo, com segurança e liberdade, mas o que ocorre é que se torna cada vez mais difícil conviver com o outro e pôr-se em seu lugar. Rojas (1996) afirma que o ser humano sofreu transformações tão repentinas num curto espaço de tempo que ficou sem base estrutural para se “agarrar”. Por isso, encontramos profissionais excelentes em variadas profissões, competentes responsáveis, mas fora do ambiente laboral encontramos pessoas “perdidas”.

Brighenti (2000, p. 26) salienta que “vivemos sob a égide da cultura do triunfo do individualismo solitário. Ao comunitário sobrepõem-se os interesses pessoais; diante do público, afirma-se cada vez mais o ideal do privado, e ante o universal, advoga-se a legitimidade do fragmentário”.

Por sua vez, Fernandes e Pitta (2006, p. 147) explicam que, nas sociedades modernas, as pessoas são motivadas pela busca de autenticidade, o que as faz refletir incessantemente perante as ofertas que se lhes apresentam. Essa reflexão contínua do indivíduo acerca das suas escolhas tem impactos importantes nos grupos religiosos.

Para Silva (2003), se de um lado a sociedade vem sofrendo mudanças, é ideal que também a Igreja, constantemente, a partir de sua prática ministerial, busque formas de responder às demandas de uma sociedade marcada por novas epidemias, demandas essas que se manifestam nas crises de rupturas conjugais, no drama das drogas, na terceira idade e na falta de perspectivas de futuro para a juventude. Este contexto sociocultural e religioso está fortalecendo a imagem do novo ser humano moderno, resultante de seu tempo. Mas há um detalhe: o indivíduo torna-se também sujeito superficial, principalmente quanto às suas opiniões e crenças.

Como afirma Becker (2001, p. 151-152), o trânsito religioso, conceito explicado no Capítulo I, é uma realidade no mundo moderno. As pessoas transitam em busca de novidade ou até mesmo do que lhes convêm, de um sentido para sua vida. Nesse ponto de vista, o trânsito religioso marca a vida das pessoas e gera dificuldade na vida da sociedade, onde as pastorais da Igreja têm a responsabilidade de lidar com esse tipo de situação.

Por sua vez, Steil (2008, p. 10) ressalta que hoje em dia se evidencia a privatização da experiência posta no indivíduo como sujeito autônomo da sua fé, capaz de escolher dentre as ofertas do mercado religioso os aspectos que lhe agradam e contribuem para a recomposição de seu mundo, e integrá-los em uma variada aquarela religiosa. A lógica do mercado religioso torna-se um contraponto à adesão institucional de fiéis. A busca de sentido

para a vida, principalmente no aspecto prático, uma vez mediada pelas ofertas de bens simbólicos, possibilita diferentes opções religiosas, algumas delas com “dupla pertença”.

O autor prossegue dizendo que o mercado religioso de bens simbólicos, como produtor de sentido, está aberto para todos. Por outro lado, diante da diversidade de ofertas desses bens, as pessoas desejam soluções religiosas que ofereçam respostas rápidas, simples, eficazes, de mais fácil compreensão e com resultados comprováveis. Tais soluções possuem a capacidade de atrair um número maior de fiéis. No universo intenso e variado de ofertas de bens simbólicos, é possível a participação das pessoas em mais de uma instituição ou grupo, o que gera um trânsito religioso. Os processos de trânsito religioso consistem:

no deslocamento dos atores religiosos por diversos espaços sagrados e/ou por crenças religiosas e na prática simultânea de diferentes religiões. Um trânsito que se dá tanto entre as religiões institucionalizadas quanto entre as religiões e outros sistemas de práticas sociais. (STEIL, 2008, p. 10).

Existe também um crescente número de pessoas que desejam a experiência da fé sem a necessidade de submissão às instituições religiosas.

Pierucci (1997) propõe a reflexão sobre os elementos da substituição do elemento religioso, trazendo a realidade atual aonde o carisma está cada vez mais restrito às esferas profanas, tais como no campo esportivo e do entretenimento. O autor destaca, também, que o chamado “Dia do Senhor”, de caráter central para a comunhão cristã, modernamente é vivenciado como dia de lazer, sem caráter religioso, dedicado ao consumo e sem nenhuma referência moral ou ritual. Lembra que vivemos num mundo onde a sexualidade se manifesta de modo intenso, fora da chave religiosa.

O autor argumenta, ainda, que em nossa sociedade desencantada, é a ciência que provoca assombro, medo e encantamento, oferecendo esperança real para as doenças e males físicos, enquanto a religião, por sua vez, se apresenta na sociedade atual como item de consumo. Por fim, destaca-se na argumentação de Pierucci a indicação de que, na atualidade, o grande número de oferta religiosa que se observa acaba por promover a desmistificação da tradição, além de implicar o enfraquecimento do compromisso religioso.

Indo em contraposição ao pensamento de Pierucci, Berger (2001) ressalta o crescimento dos movimentos conservadores. Embora reconheça que a secularização trata de um fenômeno perceptível na sociedade em geral, o autor não considera a possibilidade de extinção da religião. Em seu entendimento, o declínio da religião em função das forças da modernização acaba por provocar movimentos de contrassecularização em termos de

importância. O autor justifica que são os movimentos religiosos conservadores que estão crescendo significativamente nos países de terceiro mundo. Ele prossegue:

Na cena religiosa internacional, são os movimentos conservadores ortodoxos ou tradicionalistas que estão crescendo em quase toda parte. Esses movimentos são justamente aqueles que rejeitaram o “aggiornamento” [atualização] à modernidade tal como é definida pelos intelectuais progressistas. Inversamente, as Instituições e os movimentos religiosos que muito se esforçaram por ajustar-se ao que veem como modernidade, estão em declínio em quase toda parte. (BERGER, 2001, p. 13).

O autor, ao admitir que haja exceções em sua abordagem de contrassecularização ou ressurgimento da religião, como em países europeus que apresentam declínio da religião institucional, afirma que os fatores desencadeantes da contrassecularização nem sempre estão ligados diretamente à própria religião. Ele observa que o ressurgimento religioso estaria ligado, por exemplo, a questões econômicas, direitos humanos, justiça social, dentre outros. Em síntese, para Berger, tendo sua perspectiva renovada a partir de seu contato com o terceiro mundo, a secularização acaba por revitalizar o “religioso”, desempenhando, ainda, um importante papel no oferecimento de sentido e de esperança ao indivíduo contemporâneo.

Quanto à relação que as pessoas estabelecem com o religioso na visão de Bourdieu (2007, p. 56), os leigos e as instituições religiosas estão inseridos num campo religioso, em que existe a concorrência pelo monopólio da gestão de bens de salvação. Nesse campo interagem, de um lado, a demanda religiosa, representada pelos interesses religiosos dos leigos e, de outro, a oferta religiosa, representada pelos serviços que oferecem as diferentes eminências religiosas ali presentes. A atuação das eminências religiosas, nesse contexto, depende do capital religioso que possuem e que está diretamente associado à capacidade de mobilização de grupos de leigos e suas respectivas forças materiais e simbólicas.

Bourdieu (2007) esboça o esforço das instituições religiosas em atender à demanda religiosa, dando margem àquilo que ele trata como relações de concorrência, que opõem as diferentes eminências religiosas dentro do campo religioso. Essa concorrência acaba por estabelecer uma nova dinâmica no mencionado campo religioso, podendo estimular o fenômeno do trânsito religioso e inaugurando um ciclo de mútuo compartilhamento.

Berger (1985) põe-se de acordo com o pensamento de Bourdieu e afirma:

A submissão é voluntária e, assim, por definição, não é segura. Resulta daí que a tradição religiosa, que antigamente podia ser imposta pela autoridade, agora tem que ser colocada no mercado. Ela tem que ser “vendida” para uma clientela que não está mais obrigada a “comprar”. A situação pluralista é, acima de tudo, uma situação de mercado. Nela, as instituições religiosas tornam-se agências de mercado e as tradições religiosas tornam-se comodidades de consumo. E, de qualquer forma,

grande parte da atividade religiosa nessa situação vem a ser dominada pela lógica da economia de mercado. (BERGER, 1985, p. 149).

Continuando nessa linha de pensamento, Berger (1985) ressalta que o indivíduo que procura uma instituição religiosa passa a assumir o papel de cliente, consumidor.

Nessa perspectiva, Lechner (2003, p. 81) afirma que, ao assumir uma crença religiosa ou escolher uma igreja, as pessoas estariam fazendo uma escolha racional, pesando custos e benefícios, levando em consideração as ofertas produzidas por organizações religiosas, numa relação entre consumidores e produtores de bens religiosos existentes num mercado ou numa economia religiosa. E assim, na busca da maximização dos benefícios almejados, as pessoas podem ajustar a intensidade de compromisso ou vir a transitar entre as religiões disponíveis no mercado religioso. O trânsito religioso estaria diretamente relacionado à busca pela maximização de benefícios e resultados almejados pelo consumidor.

Tal abordagem dá margem ao entendimento de Jesus (2016), quando cita que tanto os censos demográficos do IBGE como outras pesquisas sobre trânsito religioso ou temas adjacentes evidenciam inegavelmente uma crescente pluralização de opções religiosas no Brasil, haja vista que foi a eliminação do monopólio de uma única Igreja enquanto instituição oficial nas sociedades modernas que permitiu o surgimento de outros grupos religiosos institucionalizados.

Retomando ao pensamento de Jesus (2016), como não há mais monopólio religioso nas sociedades atingidas pela modernidade, a adesão é voluntária e o indivíduo moderno ocidental vive num ambiente de liberdade religiosa; cada uma das diferenciadas instituições religiosas tende a buscar meios de operação que lhe permitam ser vista, lembrada e escolhida como a melhor opção dentre as demais. Acrescenta-se a esse quadro a alteração do vigor dos vínculos entre as instituições religiosas e seus adeptos.

Souza (2001), comentando resultados de uma de suas pesquisas de campo sobre mobilidade religiosa, afirma que:

[...] o surgimento de incontáveis movimentos de espiritualidade atenua ainda mais os vínculos com uma tradição religiosa específica, relativizando o compromisso e a própria fé. Todas as pesquisas mostram a perda da autoridade vinculante das instituições religiosas e a maior autonomia dos indivíduos na montagem dos seus próprios sistemas religiosos. Isso implica a crise das instâncias estabelecidas de intermediação religiosa, crise funcional dos cleros. A religião da escolha implica também perda ou enfraquecimento do vínculo, baixo grau de comprometimento com esta ou aquela Igreja [...] (SOUZA, 2001, p. 164).

Campana (2002) contribui em sua pesquisa para a investigação dos motivos sobre o trânsito religioso. Um aspecto interessante do seu trabalho dá margem à identificação de fatores que podem ser considerados capazes tanto de atrair, como de afastar os indivíduos dos grupos religiosos. A música, por exemplo, pode ser considerada como um dos principais fatores de atração citados. Outras opções para atração religiosa é a oferta de estudos bíblicos e a existência de um convite feito de forma personalizada para visitar determinada expressão religiosa. E, ainda, desafios lançados por Igrejas para incentivar os jovens à participação, tendo como recompensa fins lucrativos.

Na mesma pesquisa, Campana (2002) observa um dos motivos para o afastamento das pessoas. Uma postura de poder e autoridade por parte de pessoas ligadas à religião, sem comunicação ou diálogo.

Aqui entra em consenso Fuentes (2008), quando afirma que muitos líderes de religiões têm:

[...] a tendência a procurar o espetacular e mais chamativo, o que dá prestígio e poder, o que ajuda a fazer carreira. Procura-se o lucro, sejam honras, elogios, dinheiro, aplausos, comodidade. Mas foge-se do sofrimento, da cruz, do singelo e exigente, dos serviços que não são remunerados. Em tudo procura-se “marcar pontos”. (FUENTES, 2008, p. 119).

Mais uma vez, Campana (2002) lembra que existem essas problemáticas e que, por parte de algumas instituições, há esse acolhimento, mas que, mesmo havendo a aceitação desses fiéis por parte da Igreja, cabe ao receptor desse convite analisar se deve aceitar ou não, mediante sua realidade de vida e aonde quer chegar, o meio em que se identifique.

Em convergência, Jesus (2016) relata que os indivíduos, na busca por reorganizar a própria existência e alcançar a satisfação de suas necessidades, escolhem, dentre as possibilidades disponíveis, aquela que melhor corresponda a seus anseios.

Já para Fernandes e Pitta (2006), o principal fator capaz de provocar o abandono de uma religião é a discordância do indivíduo em relação a preceitos e doutrinas propostas. Eles explicam:

Muitos dos que abandonam uma religião o fazem porque perderam a credibilidade em um sistema ou porque acreditam que é possível adotar em suas vidas uma fórmula simples que conjugue flexibilização de normas e desenvolvimento de uma ética – ainda que carregada por símbolos religiosos muito particular e desinstitucionalizada sob o ponto de vista da declaração de pertença. (FERNANDES; PITTA, 2006, p. 137).

Na visão dos autores, quando há discordância e o indivíduo não encontra nenhuma proposta religiosa que seja validada por ele mesmo, existe a possibilidade, nem que seja por um período de tempo, de ele passar a figurar no grupo dos “sem religião”. Nesse sentido, Fernandes e Pitta (2006, p. 137) orientam que, quanto aos motivos para uma pessoa se declarar sem religião, a resposta é: “Porque possuo uma religiosidade própria sem vínculo com igrejas”. Ficam evidentes, neste grupo, o importante papel da subjetividade do indivíduo e sua autonomia para a elaboração de sua síntese personalizada de crenças e valores.

“[...] Para desfiliar-se, basta um sinal mínimo de insatisfação com o grupo ao qual se está vinculado, um desencanto qualquer [...]” (FERNANDES; PITTA, 2006, p. 138). Observam-se a intolerância à frustração e ao desconforto, o imediatismo e a impaciência, sem falar num significativo enfraquecimento dos vínculos com os grupos religiosos. Obviamente, a desfiliação é mais fácil num ambiente em que não há cobranças sociais intensas, e há, além disso, uma ampla oferta de outras opções religiosas.

Para os autores, um fator atraente para uma determinada religião é a sensibilidade, terreno em que estejam incluídas as emoções e o “sentir”, ou seja, a oferta de experiências emocionais oferecidas por grupos religiosos. Outro fator é a imagem séria de muitas instituições religiosas. Nesse caso, fica evidente um tipo de racionalização ética que encontra espaço no processo de síntese de crenças e valores do indivíduo.

No estudo de Souza (2006), a autora traz outra visão para o trânsito religioso: a presença feminina como maioria em quase todos os grupos religiosos e, em contraste a isso, um distanciamento das mulheres das posições de poder nas instituições religiosas. A pesquisadora entende que esse distanciamento facilita o trânsito religioso, já que, nesse caso, existe por parte das mulheres menor propensão ao comprometimento com a reprodução do modelo tradicional da religião da qual participam. Não possuir poder não é fator motivador para o trânsito, mas atua como seu viabilizador. Existe ainda a insatisfação com suas instituições religiosas de origem, que pode vir a estimular o afastamento delas, e isso pode ser exemplificado por dificuldades de relacionamento com as lideranças religiosas; pelo confronto com o simbolismo das instituições religiosas e pelo fato de se sentirem pouco à vontade em relação a algumas normas institucionais (SOUZA, 2006, p. 21 – 23). As mulheres sentem dificuldade pela incapacidade da instituição religiosa em produzir sentido e atender às demandas do sujeito religioso, dentre outros fatores; logo, tudo isso acaba por ensejar o trânsito religioso e/ou a múltipla pertença.

Outro fator, na análise da autora, está relacionado à diferença entre os motivos de homens e mulheres para a prática do trânsito religioso. Para as mulheres, os motivos estão ligados à preocupação com terceiros: filhos e/ou maridos; preocupa mais às mulheres, nas suas demandas simbólicas por outros grupos religiosos, as questões ligadas a outrem. As questões relacionadas a si mesmas estão arroladas, mas em grau de importância menor, embora a solidão também seja um fator relevante. Já no caso dos homens, verifica-se que suas demandas simbólicas estão mais ligadas a motivos de fundo pessoal. Uma possibilidade é a de que as demandas masculinas podem estar ligadas ao seu papel tradicional de provedor da família, daí problemas econômicos e desemprego ocuparem espaço privilegiado em suas preocupações.

4.1.1 Sincretismo religioso: elementos católicos, afro-brasileiros e indígenas

Não podemos falar de trânsito religioso sem adentrar a questão do sincretismo, pois é essa mistura de cultos religiosos que faz com que as pessoas tenham tantas opções de escolha e, ao mesmo tempo, migrem de uma religião para a outra com tanta frequência.

Segundo Costa (2013, p. 39), as primeiras análises teóricas sobre o sincretismo no Brasil surgiram do “[...] resultado advindo dos encontros culturais e religiosos ocorridos entre os negros e os colonizadores europeus”. No entanto, para a autora, “o sincretismo religioso é anterior ao próprio processo de escravidão e vinda dos negros para o Brasil” (COSTA, 2013, p. 43), referindo-se aos processos intertribais africanos. Para Costa (2013, p. 44-45), no Brasil, os negros, enquanto integrantes de uma cultura dominada, abafaram suas divindades, santos católicos e orixás, protegendo-as das perseguições dos europeus e da sociedade católica na condição de cultura dominadora, preservando suas crenças e, num segundo momento, evitando conflitos através da acomodação e da assimilação.

Miranda (2000, p. 291) afirma que as religiões afro-brasileiras, “nas quais pensamos ao evocar o termo sincretismo”, representam algo mais complicado do que aparentam de imediato. Há um consenso no que diz respeito à umbanda como uma religião de cunho sincretista, processo este dinamizado pela preocupação em ser aceita na sociedade. Essa afirmação não pode se dar da mesma forma com o candomblé, pois essa religião conseguiu manter sua identidade. O candomblé sobreviveu por si só, de modo que não podemos considerá-lo propriamente um caso de sincretismo. Apropriou-se de elementos do catolicismo com o objetivo de sobreviver numa sociedade dominante que o proibia.

O autor relata que, contra as aparências, os elementos católicos encontrados no candomblé não chegam a merecer a denominação de sincretismo, embora recebam tais elementos uma interpretação diversa daquela da Igreja Católica, como ocorre no caso do batismo, visto não como entrada na Igreja, mas como uma possível participação no candomblé, enquanto representa o reconhecimento de sua qualidade de pessoa, já que no tempo da escravatura era o que diferenciava o escravo do animal. Ele ainda cita a modificação dos orixás em santos da Igreja Católica e o culto a Maria-Iemanjá.

Afirma Miranda:

Pois, mesmo reconhecendo a autonomia do candomblé como religião, com profundas diferenças do cristianismo, e mesmo negando uma dupla pertença propriamente dita por parte de seus adeptos, já que é o candomblé que realmente “estrutura” existência do fiel (o “catolicismo” recebe dele uma outra leitura), não se vê como ambas as religiões permanecem imunes a uma mútua influência na mente do sujeito. É a parcela de certo sincretismo subjetivo, muito generalizada numa sociedade religiosamente pluralista como a nossa. (MIRANDA, 2000, p. 292).

Nesse sentido, o autor relata que até o exercício do diálogo inter-religioso acaba por refletir-se na consciência de seus participantes, pois só de ouvir o outro falar a partir dele, já nos obriga não só a considerá-los na perspectiva dele, mas também a nos olhar de outro ponto de vista, causando-nos uma reflexão interior a partir dos questionamentos do outro. Além disso, a forte ligação efetiva do candomblé com a Igreja Católica recomenda uma pastoral que não se desligue desse elo, embora também apresente seus problemas. A atração exercida pelas religiões e cultos afro sobre os católicos significa um autêntico questionamento à Igreja, visto que revela os espaços na maneira como se apresentam as configurações da fé católica em nosso país.

Miranda (2000) complementa com a reflexão efetuada em relação às religiões africanas, que deveria ser completada em relação às culturas e religiões indígenas. O inevitável contato intercultural e inter-religioso não deixa tais tradições intocadas. Do ponto de vista missionário, a Igreja deveria saber incorporar não só componentes culturais, mas saber chegar à estrutura mental religiosa própria dos indígenas. Só assim poderão captar, expressar e viver, como indígenas, a mesma fé cristã.

Já Sanchis (2018, p. 63) afirma que, no íntimo dessa situação de sincretismo entre religião afro-brasileira e catolicismo, alguns teóricos das religiões africanas fazem hoje campanha para a suspensão de todo sincretismo com o catolicismo e reivindicam, no plano constitucional e até na educação oficial, um reconhecimento pleno de sua religião como sendo

puramente africana. Em contrapartida, relata o autor que um grupo ativo de padres, religiosos e agentes de pastoral negros trabalha à procura de uma expressão litúrgica e até mesmo própria que lhes permita a recuperação explícita de sua identidade “africana”, sem a nada renunciar do seu catolicismo, numa interação desta vez não espontaneamente sincrética, mas logicamente articulada com rigor.

4.1.2 Elementos de compreensão para o trânsito religioso

Iniciamos nossa análise pela tipologia do trânsito religioso proposta por Souza (2001, p. 160-163), que agrupa diversos grupos que experimentam o trânsito religioso a partir de padrões perceptíveis.

Em sua pesquisa, o trânsito religioso pode ser dividido em três categorias: trânsito de pertença, trânsito pertencente e trânsito sem pertença. Essas categorias baseiam-se na transitoriedade das relações entre o sujeito religioso e os grupos religiosos específicos.

A autora considera o trânsito de pertença como sendo aquele “[...] em que o sujeito religioso muda de confissão religiosa, adotando dogmas e doutrinas de sua nova religião” (SOUZA, 2001, p. 160). Pressupõe-se nessa categoria o abandono dos sistemas simbólicos da religião anterior e destaca-se a possibilidade de conversões sucessivas, ou seja, um mesmo sujeito religioso, no decorrer de sua vida, pode experimentar diversas conversões durante sua trajetória por diversas religiões.

Para Souza (2001), o trânsito pertencente é aquele no qual “[...] o sujeito religioso admite a pertença a uma expressão religiosa específica, participando inclusive de suas atividades, porém transita em vários outros círculos religiosos” (SOUZA, 2001, p. 161). Nessa categoria, o sujeito religioso não vê problema algum em declarar sua pertença a uma expressão religiosa e “passear” por outras. O sujeito religioso, nesse contexto, procura o que não encontra na expressão religiosa à qual pertence, enriquecendo sua experiência religiosa com vistas à satisfação das suas necessidades não atendidas.

O terceiro tipo de trânsito religioso, o trânsito sem pertença, é entendido por Souza (2001, p. 162) como aquele em que não há “[...] admissão de pertença a qualquer expressão religiosa por parte do sujeito religioso”. A autora esclarece que o sujeito religioso que figura nessa categoria busca incessantemente sentido para sua vida e sua fidelidade, sendo, sobretudo, fiel a si mesmo, tendo em vista que, para ele, “tudo o que é de Deus” é válido, não importando a fonte ou origem.

Jesus (2013), ao analisar criticamente tal tipologia, chega à conclusão de que parece oportuno assegurar, ao menos no que tange à categoria “trânsito de pertença”, que a mesma [categoria?] pode ser considerada incompatível com o perfil do indivíduo inserido na pós-modernidade, em função da pressuposição de abandono dos sistemas simbólicos das religiões anteriores por parte daquele que transita. Tal indivíduo vem construindo seu sistema simbólico a partir de suas experiências pessoais incorporadas ao longo de sua biografia, acumulando experiências e sentimentos vivenciados por onde passa.

Essa incorporação de experiências religiosas caracteriza o perfil da conversão no contexto atual, conforme indicado por Fernandes e Pitta (2006), e representa bem a religiosidade ampla e difusa dos brasileiros, apontada por Bittencourt Filho (2003), em que, ao passar por vários tipos religiosos, as pessoas acabam por registrarem experiências daquela determinada religião, passando esse conceito para a próxima religião que procurarem. Assim, tanto a religião tem influência na vida do indivíduo, como o indivíduo vai influenciar na religião em que se encontrar, e essa vai tentar se adaptar ao novo conceito para não perder seu adepto.

Outra tipologia interessante para a expressão do trânsito religioso é a proposta por Hervieu-Léger (2008, p. 108- 111), composta pelos indivíduos que mudam de religião, pelos indivíduos “sem religião” que ingressam numa religião e pelos indivíduos que se “reafiliam” a uma religião.

Hervieu-Léger (2008) explica:

A primeira categoria é a do indivíduo que “muda de religião”, seja porque rejeita expressamente uma identidade religiosa herdada e assumida para adotar uma nova; seja porque abandona uma identidade religiosa imposta, mas à qual nunca havia aderido, para adotar uma nova. (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 109).

Supõe-se, nessa categoria, um abandono das práticas relativas à religião anterior e o exercício da autonomia do sujeito religioso no sentido de procurar encontrar na nova religião aquilo que não encontrou na de origem. Em relação à segunda categoria, a dos “sem religião” que ingressam numa religião, Hervieu-Léger (2008, p. 110) esclarece que se refere à conversão do indivíduo que, “[...] não tendo nunca pertencido a qualquer tradição religiosa, descobre, a partir de um caminho pessoal mais ou menos longo, aquela na qual se reconhece e à qual decide integrar-se”.

Essas tipologias citadas acima, para Rubens (2008, p. 68), constituem uma diversidade de caminhos de abordagem que permitem elevar o mundo do catolicismo popular,

“mas cada uma revela também limites, nem sempre compensados inteiramente por outras tipologias. São complementares umas das outras, sem por isso tornar possível uma síntese, tão difícil quanto indesejável”.

4.1.3 Igreja Católica e o trânsito religioso

Rubens (2008) ressalta uma dificuldade presente na Igreja e faz uma analogia familiar da relação entre religiosidade popular e o Vaticano II, da qual nasceram três “filhos”:

A comunidade de base ocupa o lugar de primeira ‘filha’, de característica ‘mestiça e nativa’, ao mesmo tempo popular e crítica, um pouco rebelde e problemática; ela é líder na Igreja e militante na sociedade. A Renovação Carismática entrou em cena como a ‘segunda’ filha: apresenta-se dócil, sensível e bem-comportada, em relação aos pais; parece uma moça “pronta para casar” com aprovação da família, sem conflitos aparentes, mas bastante irreverente em suas atitudes. Pode-se, inclusive, dentro desse imaginário, compreender que CEBs e RCC têm uma relação problemática, como entre a primeira e a segunda filha; mas ambas reivindicam a herança de um “pai” comum, o Concílio Vaticano II; ambas guardam os traços da mãe, a “religiosidade popular”. (RUBENS, 2008, p. 71).

O autor considera o neopentecostalismo como o “filho da outra”, que nasceu dentro do movimento protestante pentecostal, tornando-se o “filho bastardo” para o catolicismo e para o protestantismo tradicional (ao assumir os sincretismos da religiosidade popular). Esses conflitos identitários dentro das instituições religiosas causam instabilidade quanto aos seus praticantes.

Para Almeida e Monteiro (2001), um indivíduo que passou pela Igreja Católica em momentos como batismo, primeira eucaristia, crisma e casamento, sendo fadado a receber dela futuramente a extrema-unção, ou alguém que pode muito bem se declarar sem religião, ao descobrir ser portador de uma grave doença, recorrerá à fé católica, aos santos milagreiros e a alguma devoção a Maria. Não conseguindo o seu objetivo, recorre à umbanda, que lhe promete a cura mediante oferenda de sacrifício para alguma entidade afro-brasileira. A cura, entretanto, não vem. Ele, então, assiste na televisão os testemunhos de milagres que ocorrem a quem for à Universal; e lá se fixa.

Para os autores, o principal motivador para o trânsito religioso, neste caso hipotético, seria a “busca pela cura da doença”. Reconhecem que o trânsito religioso pode possuir motivação específica, sujeita a uma observação, e que o sujeito religioso transita até encontrar uma religião que lhe atenda em suas necessidades.

Uma das dificuldades enfrentadas pela Igreja Católica hoje, ressalta Ribeiro (2013), é que, na atualidade, as grandes instituições religiosas perdem espaço. Isso acontece em razão da não mobilidade delas frente à dinâmica da busca intensa de respostas imediatas e à excessiva preocupação com a manutenção de sua pretensa identidade ou de um rigor moral enraizado como mantenedor da ordem social. Com efeito, a sociedade se torna cada vez mais heterogênea e já não comporta uma via única de regras baseadas em argumentos muitas vezes considerados obsoletos. Todavia, os movimentos religiosos que não têm o peso de um engessamento institucional ganham pela praticidade e pela não necessária preservação de uma identidade institucional, embora, em boa parte dos casos, sejam regidos por uma lógica rígida de valores morais e reproduzam contradições das instituições religiosas clássicas.

O autor relata que, no catolicismo romano, a posição anticientífica esteve presente nas primeiras décadas do século XX e até mesmo no processo de renovação eclesial, que culminou no Concílio Vaticano II (1962-1965). Como já foi dito no capítulo anterior, o Vaticano II, em especial pelo seu caráter pastoral, foi um significativo marco de renovação da Igreja Católica no seu diálogo com a sociedade e com os tempos modernos. Apesar disso, as visões anticientíficas mantiveram-se sempre em posição de resistência às mudanças que se processavam.

Mesmo com os eventos significativos para o contexto latino-americano, como as Conferências Episcopais ocorridas em 1968 em Medellín e 1979 em Puebla, tais perspectivas encontraram guarida institucional nos setores que, a partir dos anos de 1990, passaram a interpretar as referidas decisões conciliares em chave mais cuidadosa. (RIBEIRO, 2013, p. 66).

A verdade é que houve recuo e omissões em relação às próprias decisões e posicionamentos do Concílio.

Conforme Jesus (2016), nas sociedades modernas a Igreja Católica perde o poder de repressão para exigir a adesão das pessoas, devendo esta ser voluntária. Perde, também, a característica de oficialidade e, de certa forma, de “monopólio” da oferta de bens simbólicos.

Até o momento, procuramos expressar os diferentes elementos para que o trânsito religioso aconteça. Parece ser necessária uma combinação de motivações com fatores que estimulem, de um lado, o afastamento do sujeito religioso da instituição de origem, e, de outro, fatores que o atraiam para a instituição de destino, seja ela de caráter temporário ou não.

4.2 DESAFIOS PASTORAIS

O trânsito religioso no Brasil tem gerado novos desafios em diferentes campos do conhecimento, especialmente no das ciências da religião e da teologia. O meio religioso tem experimentado formas ecumênicas de diálogo entre grupos religiosos diferentes e isso afeta o desenvolvimento pastoral. Para esses grupos, vamos apresentar aspectos que devem ser tomados em consideração quando do desenvolvimento pastoral em vista de uma possível resolução dos desafios encontrados.

Segundo Becker (2001), o modelo marcado pela cultura rural ou suburbana perde seu sentido. Sentido esse que é de ministério como serviço de Deus à comunidade aparecendo como opção em que toda a Igreja é desafiada e convidada a cumprir sua parte na missão evangelizadora.

Para Brighenti (2000, p. 45-46), “não podemos aferrar-nos a qualquer modelo de ação, nem do passado nem do presente, ainda que isso desestabilize a Igreja e nos cause um sentimento de orfandade e de insegurança”. Assim, surgem novos desafios e novas perguntas, e diante disso a Igreja precisa deixar-se desafiar por elas, abdicando de suas falsas seguranças, muitas vezes advindas de um mundo velho, e buscar responder, com o Evangelho de sempre, às exigências dos novos tempos. O significativo nesse contexto é a participação da comunidade em seus diversos ofícios que desenvolvam ações pastorais numa sociedade em constante mudança e globalização.

Castro (2000) destaca que a pastoral no contexto brasileiro deixa de ser uma ação do povo de Deus, voltada para dentro da comunidade, para ser uma ação do povo no espaço maior, onde eventos acontecem na realidade cotidiana, e que essa pastoral deve ser entendida como ação do povo de Deus nessa mesma realidade, na qual o ser humano se encontra, em uma relação tempo e espaço. A preocupação básica da pastoral é a eficácia e a relevância da fé cristã. Pastoral é também responsável pela inserção do povo de Deus no espaço público; pastoral é ação intencional, sistemática e organizada coletivamente. É fruto do esforço missionário da Igreja que busca mudanças, vislumbrando novos tempos na perspectiva do Reino de Deus. Não é, portanto, qualquer tipo de ação; não é uma ação esvaziada de sentidos. É a ação que instaura o novo. Não é ação isolada, individual e personalizada do bispo ou do padre, mas ação da comunidade de fé, organizada em pastorais específicas, que atuam e colaboram na produção de eventos de ação pública.

Silva (2003) relata que, na dimensão de ação pastoral que se faz presente no cotidiano e se reflete nos acontecimentos gerais que envolvem o ser humano, a pastoral deve preocupar-se com temas que, num mundo globalizado, tem desafiado a Igreja e dela solicita como resposta ações que expressem segurança e esperança. O trânsito religioso é um desses temas com que a Igreja deve se preocupar.

4.2.1 As transformações sociais e religiosas e a pastoral

Para Silva (2003), o processo de globalização, sustentado pelo neoliberalismo cujas consequências a sociedade vem conhecendo e sofrendo, requer da pastoral da Igreja uma postura diferenciada no tratamento das questões que envolvem a humanidade.

O atual estágio do processo de globalização não está preocupado em contemplar o indivíduo e sua forma de atuar e sobreviver na sociedade. O indivíduo perde seu lugar para a sociedade de interesses globais das classes dominantes, com o fortalecimento da inovação tecnológica e de controle do processo produtivo, eliminando-se assim quaisquer possibilidades de surgir adversários em seu horizonte de ter mais, isto é, o resultado é o que são dosificados, independentemente, dos meios para obter lucros na dinâmica da competitividade. (SILVA, 2003 *apud* ARRUDA, 1999, p.74).

Featherstone (1995, p. 131) revela que o processo de globalização espera passar uma mensagem de unificação: “um dos efeitos do processo da globalização, é ter nos tornados conscientes de que o mundo é uma localidade, um único lugar”. A nova visão da atualidade não pode ser tratada como nos tempos passados; cabe à Igreja acompanhar as mudanças vividas pelas sociedades. “A globalização é marcada por um estilo diferenciado de sociedade, em que o indivíduo passa a agir a partir de seus próprios conceitos” (SILVA, 2003, p. 81). Nesse sentido, para o autor, é necessário que as pastorais estejam atentas para o imediatismo que atinge a sociedade moderna, e também para que os próprios agentes de pastorais não usem a Igreja como “palco” para se engrandecerem. O quadro religioso tem sido marcado mais por elementos de massificação e de reprodução de formas individualistas, intimistas, e com lógicas consumistas, de ascensão social e de prosperidade econômica e material no âmbito individual e familiar.

Silva (2003) destaca também as “religiões de mercado”, bastante evidenciadas em propostas no campo pentecostal, tanto nas versões protestantes como nas católico-romanas. Não é somente no campo cristão que esse fenômeno se manifesta. Diferentes religiões,

incluindo as de matriz afro-brasileira, possuem vertentes que advogam formas de uma “espiritualidade de consumo”.

Para Libânio (2001, p. 133-134) a globalização tem duas vertentes que afetam a vivência e a experiência da fé. Primeiro, a globalização produz uma uniformização comandada pelos centros de poder, anulando as rigorosidades locais e regionais. Segundo, a divulgação das experiências religiosas localizadas sem o devido referencial da cultura pode vulgarizar a fé e até ridicularizar a prática religiosa fora de seu contexto.

Como informa Ribeiro (2013), no campo social as sociedades latino-americanas vivem processos que, embora variados, possuem em comum uma série de obstáculos para o exercício da cidadania. Além da realidade política e econômica, está o desenvolvimento de uma cultura da violência que, além da dimensão social, envolve os aspectos étnicos, raciais e de gênero. O Brasil e os demais países da América Latina vivem tal realidade intensamente. Somam-se a isso a violência a partir das ações do crime organizado, de justiceiros e de grupos de extermínio; fobias sociais, étnicas e de motivação sexual, e a degradação da vida humana com tráfico de crianças, comércio de órgãos humanos, prostituição e a violência urbana, o que se torna um desafio para as pastorais, principalmente a urbana.

Segundo Comblin (1996), um dos desafios enfrentados pela Igreja nos tempos atuais são as dificuldades com que a Pastoral Urbana lida:

[...] na cidade estão os seres humanos. Ali Deus nos espera. A cidade não constitui uma reunião de seres humanos iguais ou irmãos. Na cidade estão também os pobres, os rejeitados, os marginalizados. Ali Jesus espera os discípulos. Naquele tempo o samaritano encontrou o seu próximo ferido e abandonado numa estrada. Hoje em dia esse próximo está nas cidades. Ali estão eles, aos milhares e milhões. (COMBLIN, 1996, p. 15-16).

Assim, a Pastoral Urbana não pode se separar da esperança. Para o autor, o que torna as cidades sagradas é a própria atividade humana, pois o templo de Deus são os seres humanos, renovados pelo Espírito Santo e agindo movidos por um amor criador e unificador.

Corroborando o seu pensamento Aquino Júnior (2013, p. 814-815), quando admite que o grande desafio da pastoral para a Igreja hoje seja voltar-se para a vida concreta de Jesus, em sua relação com Deus e em seu serviço aos pobres e marginalizados, e propô-la como modo de vida aos que já se consideram cristãos e às pessoas em geral. Propô-la de tal modo que seja uma boa notícia carregada de autoridade e digna de credibilidade, uma boa notícia que cause alegria e pela qual valha a pena arriscar-se.

Assim, ressaltando o pensamento de Aquino Júnior, Libânio (2001) afirma:

Que a lição maior de nossa caminhada pelas vielas da cidade e da fé seja um grito pungente contra a solidão desgastante da cidade e em prol de criar redes de comunidades de vida. Se K. Rahner afirmava que o cristão do futuro ou será um místico ou não será cristão, eu acrescentaria: ou será um cristão engajado numa comunidade de vida ou dificilmente conservará a seiva cristã. Tudo na cidade batalha para dificultá-lo. Só garra, motivação e desejo de caminhar em frente, realizando sua dimensão última de ser comunitário, poderão manter o cristão ligado a grupos cristãos de vida. A Igreja poderá exercer enorme papel na humanização da cidade, se investir e se tiver êxito em criar redes de comunidades na cidade. Assim ajudará a refazer o tecido social da cidade tão esgarçado pelo individualismo. (LIBÂNIO, 2001, p. 220).

Para Ribeiro (2013), as transformações ocorridas na sociedade, tanto em âmbito mundial como continental, desafiam os grupos religiosos e os acadêmicos que os estudam, em especial em relação às formulações teóricas e às práticas e vivências religiosas inovadoras em destaque nas últimas décadas do século XX e que hoje já não parecem ser os fatores que caracterizam a vivência religiosa em nossas terras. O autor continua sua visão dizendo que, no campo cristão, a teologia e a pastoral latino-americanas, em função de suas bases teóricas, não ficaram isentas dos impactos proporcionados pelas mudanças socioeconômicas e políticas no final do século passado, como a desestabilização dos socialismos.

E complementa que as últimas décadas do século XX e a primeira do século XXI desafiaram os cientistas da religião e os teólogos, em especial pelas mudanças socioeconômicas e as implicações delas na esfera religiosa. O leque de influências filosóficas e teológicas é tamanho que se torna árdua tarefa até mesmo descrever o cotidiano doutrinário, teológico e prático de uma comunidade religiosa.

Conforme Ribeiro (2013):

É necessário destacar que o processo de secularização vivido em meio à modernidade não produziu, como se esperava, o desaparecimento ou a atenuação das experiências religiosas. Ao contrário, no campo cristão, por exemplo, as formas pentecostais e carismáticas ganharam apego popular, espaço social e base institucional, tanto no mundo evangélico como no católico. Outras religiões também vivenciam, no Brasil e no mundo, momentos de reflorescimento. Consideramos que a secularização é facilitadora das expressões religiosas. (RIBEIRO, 2013, p.63).

Prossegue o autor:

No Brasil, por exemplo, há um simultâneo crescimento de pessoas sem religião e o florescimento do fervor religioso. Isso pode ser computado aos processos de secularização, entendidos não como entrave ao religioso, mas como um novo perfil cultural. Isso ocorre concomitantemente às mudanças no sistema de cristandade que, devido às influências dos processos de secularização e das opções religiosas, perdeu sua antiga dominação coercitiva sobre o espectro sociocultural. Assim, o fenômeno

religioso é redimensionado na afirmação da subjetividade livre da tutela da cristandade, permitindo o livre acesso à opção e à diversidade religiosa. (RIBEIRO, 2013, p.63).

A realidade, para o autor, é que existe ambiguidade da perda de força das “grandes instituições religiosas” acontecendo ao mesmo tempo que surgem movimentos religiosos e sincréticos.

Ribeiro (2013) ressalta que, para isso, há que se compreender o sentido da tensão entre instituição e movimento religioso. A instituição religiosa é uma forma de organização na qual existe um conjunto de regras e regulamentos que levam um determinado grupo a construir uma identidade e um sentido por meio de segmento hierárquico e de um corpo doutrinal que o caracteriza diante de outros. O movimento religioso tem como características a presença de líderes, as estruturas e a flexibilidade diante dos regulamentos estabelecidos.

Por seu turno, Bittencourt Filho (2003) relata que teólogos e cientistas da religião, ao analisarem especificamente o campo das igrejas e dos movimentos cristãos, indicam que há no crescimento numérico dos grupos uma incidência intensa e direta de vários elementos provenientes da matriz religiosa e cultural brasileira. Esta é marcada por elementos mágicos e místicos, fruto de uma simbiose das religiões indígenas, africanas e do catolicismo ibérico.

Nessa direção, Berger (1985, p. 36-40) destaca que a religião se configura como um investimento humano pelo qual se estabelece um ser sagrado que fornece o “supremo escudo do homem contra o terror” da falta de sentido. Ocorre que, no mundo modernizado, a religião passou a ser para alguns somente uma instituição religiosa sem caráter de alicerce para a vida. Daí a facilidade de transitar por várias religiões.

Convergindo com este entendimento, Lemos (2012) afirma que:

[...] a religião pode fornecer os elementos que garantem a nomia social, uma vez que ela é um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos seres humanos através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral. [...] Ou seja, ela pode tanto fornecer a explicação e a justificação das relações sociais, como construir o sistema das práticas destinadas a reproduzi-las. (LEMOS, 2012, p. 24).

Acontece que, para Jesus (2016), nas sociedades alcançadas pela modernidade, lembrando que não se trata de fenômeno presente em todos os lugares de modo homogêneo, aconteceram mudanças significativas na visão de mundo das pessoas, o que provocou rupturas com o paradigma de centralidade da religião. Emerge a individualidade ou a subjetividade daquele que pensa contra os argumentos da tradição e da autoridade religiosa.

Conforme Silva e Silva (2009, p. 297-298), no âmbito da cultura, passou-se a entender o mundo sob o prisma da razão instrumental, tornando-se desnecessário recorrer a mitos ou superstições e instaurando-se o “reino da razão”. A ciência e a técnica aplicadas à produção passaram a alimentar a esperança de prosperidade e justiça crescentes. Ainda segundo o autor, quando se deu a Reforma Protestante, “havia o dogma do pecado original, os pavores e as incertezas da predestinação”, dados incompatíveis com o “projeto” da modernidade, pelo qual se julgou não se precisar mais de Deus e de religiões reveladas. Percebeu-se, em tal cenário, a separação entre religião e ciência pela crença de que “somente a razão é capaz de dissipar as trevas da ignorância e do mistério, combater o nepotismo e a superstição religiosa e conquistar dias melhores para a humanidade” (ZILLES, 2008, p.38).

Lemos (2007, p. 26) esclarece: “Esse mundo sem encanto, sem magia, submetido ao cálculo e ao interesse, esvazia de significado a vida cotidiana dos homens”.

Sendo incapaz de prover satisfatoriamente de sentido o ser humano, considera-se que a modernidade entrou em crise. Conforme Oliveira (2012), vivencia-se na atualidade o período chamado de pós-modernidade. Tal fenômeno, apesar de denunciar a crise da modernidade, também não trouxe sentido, pelo menos por enquanto. Pelo contrário, anuncia a cada momento os sintomas da crise de sentido em todos os setores da sociedade, inclusive no campo religioso.

4.2.2 Buscas do humano na pós-modernidade

Bauman (1998, p. 210) enaltece que, em meio à sua busca de sentido, o homem pós-moderno precisa viver sua rotina cotidiana para manter sua existência, inserido num cenário tecnológico que acaba por fomentar uma rapidez nunca antes experimentada pelos seres humanos. Nesse contexto, a preocupação premente passam ser o aqui e o agora. A eternidade perde destaque, haja vista que, “[...] antes de ter tempo de pensar na eternidade, a hora de dormir está chegando e, depois, um outro dia transbordante de coisas a serem feitas ou desfeitas”. Isso retrata a característica do imediatismo.

O sujeito religioso assume um papel ativo diante de sua realidade. Ao invés de ser escolhido, ele escolhe. Ele é, conforme explica Souza (2001, p. 62), “[...] sujeito porque é quem está à frente da invenção/reinvenção de seu próprio sistema simbólico, tirando da instituição religiosa a autoridade reguladora da experiência religiosa”. O sujeito religioso, para Berger (1985, p. 40), é aquele que, em função da ambiência pós-moderna na qual está

inserido, é portador do vazio provocado pelas incertezas, inseguranças e sensação de anomia diante das situações marginais da existência humana que revelam a precariedade dos mundos sociais. Diante desse sujeito o “supremo escudo do homem contra a anomia”.

Eis algumas considerações sobre esse vazio:

Consequência dessa situação de profunda angústia é o mergulho do homem em si mesmo, no seu eu. Ao lado da falência da comunidade, cresce o isolamento psíquico do indivíduo. Das profundezas de sua incomunicabilidade, ele busca ansiosamente alguém a quem se apegar que lhe dê pelo menos sentido transitório de sua viagem pelo planeta e o conduza a algum lugar, que não é o céu, nem o paraíso, mas participação, simplesmente o encontro consigo mesmo e com algum sentido. Porém, não há mais um único sentido. Há infinitos. Não há mais centro. Nem meta. Só o cotidiano. Nada melhor do que a constatação do sagrado para lhe oferecer esta aura espiritual mutável, transitória cotidiana. Nesta constelação, ele viaja à vontade de um planeta a outro, sem constrangimento porque sua participação é branda, desprovida do antigo sentido de filiação e engajamento. Tudo é curto prazo. (QUEIROZ *apud* LEMOS, 2012, p. 14).

Hervieu-Léger (2008, p. 56-65) aborda sobre o fim das identidades religiosas herdadas para complementar o entendimento acerca do comportamento do sujeito religioso. Para a autora, as sociedades atuais vivenciam uma crise de transmissão das instituições e de valores de uma geração para a outra, provocando vazios culturais que atingem a identidade social com profundidade. Em se tratando das instituições religiosas, isso se dá em função de que, nas sociedades modernas, as opções religiosas e espirituais são vistas como objeto de escolhas privadas, individuais. Essa visão culmina num menor ardor de transmissão por parte da geração anterior e menor interesse da geração atual em relação às verdades religiosas asseguradas por uma instituição. Ao homem das novas gerações, interessa pensar-se a si mesmo como individualidade, de forma independente de uma identidade prescrita ou herdada. Ou seja, exercer o direito de escolher suas próprias crenças.

Voltando à linha de pensamento de Hervieu-Léger (2008, p. 56-65), como as sociedades modernas são sociedades sem memória, em função da crise de transmissão e pelo fato de que são direcionadas pelo imediatismo, escolhendo a inovação como regra de conduta, elas se tornam sociedades sem a memória coletiva portadora de sentido para o presente e orientações para o futuro. Logo, os indivíduos constroem sua própria identidade sociorreligiosa a partir dos diversos recursos simbólicos colocados à sua disposição, incluindo modos de conceber o mundo, práticas e pertencas anteriores.

Na visão de Schiavo (2008), o indivíduo moderno encontra-se diante de uma espécie de “supermercado do sagrado”, em busca dos produtos simbólicos que melhor o representem, satisfaçam as suas necessidades e lhe tragam resultados rápidos. Esse indivíduo não se

interessa muito pela vida depois da morte ou pela salvação em outro mundo. Seu interesse é no aqui e agora, direcionado ao seu bem-estar, à prosperidade, à saúde e à felicidade neste mundo. Isso acontece porque a vida pós-moderna é a vida de fragmentos, correrias em que o que conta é o presente, pois os problemas do dia-a-dia carecem de respostas imediatas. Esse indivíduo continua fiel, mas a si mesmo e aos seus interesses, e não à instituição religiosa.

Por outro lado, Jesus (2013) ressalta que, em algumas sociedades, a religião e suas expressões institucionalizadas cresceram em diversidade. A religião teve seu papel intercalado, passando a atuar dentro de novas lógicas de suprimento e satisfação das carências do indivíduo pós-moderno no que tange a ofertas simbólicas.

4.2.3 Trânsito religioso e pastoral: possibilidades de resolução

A peculiaridade do campo religioso brasileiro favorece condições para o pluralismo e o trânsito religioso no país. Bittencourt Filho (2003, 40-43) lembra que, na composição da matriz religiosa brasileira, há a presença do catolicismo ibérico, da magia europeia, das religiões indígenas e africanas, e dos pentecostalismos.

Guimarães Rosa (*apud* JESUS, 2016, p. 39) ilustra a realidade do processo de criação de crenças do povo brasileiro:

Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, emprenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, de Cardéque. Mas, quando posso, vou no Mindubim, onde um Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles.

O autor continua explicando que este texto ilustra algumas das possibilidades de idas e vindas do sujeito religioso e dá uma noção da complexidade que pode envolver a formação de sua reunião de crenças religiosas individuais.

Em um ambiente de pluralismo religioso, o trânsito religioso resulta do exercício da autonomia de elaboração de um sistema simbólico particular por parte do sujeito de fé que:

[...] tem feito suas próprias combinatórias simbólicas, transitando em diversas expressões religiosas e apropriando-se de significantes específicos de acordo com a especificidade de suas necessidades. Daí esse fenômeno em que a oferta de bens simbólicos e as demandas simbólicas provocam uma mobilidade religiosa incessante. (SOUZA, 2001, p. 159).

Assim, considerando-se que está inserido num contexto de enfraquecimento tanto das fronteiras religiosas como da autoridade vinculante que une o indivíduo às instituições religiosas, “o fiel, sem o vínculo da tradição, da autoridade moral, sem filiação, transita à vontade, sem constrangimento e sem vínculo permanente” (LEMOS, 2012, p. 13).

Coelho (2009), ao referir-se à nova identidade do brasileiro, afirma que “há intenso trânsito de ideias caracterizado por um distanciamento da ortodoxia cristã, católica e protestante, e conseqüente redirecionamento da prática religiosa, num primeiro momento, em favor de uma heterodoxia, e, num segundo, de um sincretismo religioso” (COELHO, 2009, p. 22).

Faz-se essencial citar a observação de Freitas (2013) sobre a mútua influência existente entre os indivíduos que praticam o trânsito religioso e os grupos religiosos:

É importante destacar que ao transitarem entre os diferentes grupos religiosos, as pessoas absorvem um pouco de cada crença e, inexoravelmente, levam consigo esta bricolagem de valores por onde passam, fomentando assim uma transformação das instituições religiosas por onde passam ratificando que tanto o fiel quanto a religião são transformadas por este câmbio. (FREITAS, 2013, p. 118).

Jesus (2013) ressalta que há diversas expectativas sobre a dinâmica da constituição do sistema do sujeito religioso e do trânsito religioso, e que a religião herdada, ou de conversão, tem acontecido com experiências religiosas personalizadas, listadas em combinações temporárias, por demanda do próprio sujeito, podendo haver uma simultaneidade de conversões. Essa religiosidade de escolha revela-se cada vez menos dependente da intermediação institucional e cada vez mais heterodoxa, oferecendo abertura a correntes de pensamento de caráter místico-esotérico. Tendo a emoção como aspecto de importância destacada, a constituição do universo simbólico do sujeito religioso comporta tanto escolhas de práticas e crenças que atendam às suas necessidades imediatas como a adaptação e/ou ajuste de tais crenças e práticas à sua experiência individual.

O desafio maior de nossa época, expressa Aquino Júnior (2013, p. 811), consiste em tornar possível a “convivência” na diversidade, em encontrar referências e critérios comuns de regulamentação de nossa vida coletiva.

E isso não é nada fácil num contexto em que a experiência pessoal intensa se torna cada vez mais o critério de opção e decisão, relativizando sempre mais as convenções e as instituições tradicionais. Em relação ao período de cristandade em que os valores cristãos e a Igreja parecem ser a instância orientadora e reguladora da vida em todas as suas dimensões, ou, pelo menos, eram reconhecidas como tais ou não contestados publicamente, hoje eles se tornaram uma posição ou uma voz entre

outras e uma posição ou uma voz contestada por muitas outras, religiosas, não religiosas, antirreligiosas. (AQUINO JÚNIOR, 2013, p. 811).

Uma tentativa de solucionar esses déficits da Igreja Católica apresentados até o momento seria que, segundo Brighenti (2010), no horizonte da Doutrina Social da Igreja, a sociedade deve reger-se pelo princípio da solidariedade, segundo o qual a pessoa existe para a comunidade e a sociedade, e estas, para a pessoa. Cada pessoa é responsável pelo bem comum da sociedade e a sociedade deve buscar uma vida digna para as pessoas. Além disso, cabe à sociedade reger-se igualmente pelo princípio da complementariedade ou subsidiariedade, segundo o qual ela deve ajudar a complementar a ação das pessoas ou comunidades naquilo em que elas não são capazes.

É preciso “assumir atitude de permanente conversão pastoral” (Dap n. 366), isto é, “abandonar as ultrapassadas estruturas que já não favorecem a transmissão da fé” (Dap n. 365) e realizar “reformas espirituais, pastorais e também institucionais (Dap n. 367).

Para Bosschaert (2017), a Igreja deve elaborar novas formas institucionais, hoje insuficientes, a fim de que os fiéis tenham participação garantida nas decisões. Conforme uma convicção eclesiológica reabilitada pelo Concílio, é necessário rever as regras do jogo para que o ensinamento do Vaticano II sobre o papel dos leigos seja realmente aplicado nas estruturas jurídicas da Igreja.

Concretamente, poder-se-ia ter em vista a participação, com modalidades diferenciadas, de todos os batizados nas realidades sinodais. Através de algumas “assembleias experimentais” em âmbito local, nacional, regional, continental e universal, seria necessário experimentar diversas modalidades de representatividade de todos os componentes do Povo de Deus. (BOSSCHAERT, 2017, p. 95).

Becker (2001, p. 151-152) complementa com seu pensamento, trazendo três sugestões que talvez resolvam as dificuldades encontradas pelas pastorais da Igreja Católica: A primeira trata de despertar no ser humano a esperança quanto ao futuro, para que assim ele viva melhor o presente, pois as esperanças futuras se traduzem em ações no presente; a segunda trata de despertar uma consciência crítica para que o ser humano não se conforme com situações de crises, mas, sim, julgue e distinga cautelosamente suas ações (refletir sobre ações passadas pensando nas ações do futuro, esperando um mundo mais justo, igual, digno e fraterno); por fim, a terceira sugestão trata do resgate do ambiente: com a falta de pensamento crítico e de esperança, as pessoas estão explorando a natureza sem pensar nas consequências ruins que isso pode causar às suas próprias vidas futuras.

Outra possibilidade, para Godoy (2007, p. 21), seria a criação de uma pastoral de proposição. Nela a atitude eclesial seria baseada no diálogo, diante do pluralismo em que estamos mergulhados atualmente; o direito de escolha de cada um seria considerado. Para o autor, essa pastoral viria a ser uma “nova atitude pastoral” que superaria a Pastoral da Acolhida, citada no Capítulo II deste trabalho – nesta a Igreja fica à espera das demandas, sobretudo sacramentais, de seus fiéis. Na pastoral da proposição, a Igreja é chamada a perceber que o respeito à liberdade de cada um é primordial, pois a fé será sempre um objeto de escolha. Por ser sempre um engajamento da liberdade, ela não pode ser confundida com a entrada num sistema, que compromete a responsabilidade pessoal do crente.

O trânsito religioso tem dificultado a qualidade da ação pastoral na Igreja Católica à medida que os fiéis têm tido pouca adesão e menos ainda permanência por muito tempo nem na pastoral, nem na religião, é inconstante. Para se obter um trabalho de envolvimento na pastoral requer perseverança da parte do fiel e isso acontece em longo prazo.

As pastorais tendo que lidar com o rodízio de pessoas que em um momento faz adesão ao grupo e em pouco tempo se desvincula desse mesmo grupo, assim, as pastorais perdem sua base de ação, pois para uma ação eficaz e uma missão profícua precisaria de uma permanência desse fiel.

Nesse aspecto a linha de ação da pastoral deve ser a partir da conscientização do fiel de que ele transitando sem se fixar, nem se aprofundar no que se buscar, não chegará ao objetivo desejado e esperado. Ou seja, as pastorais terão que conduzir essas pessoas e envolvê-las em todas as dimensões e não só a dimensão espiritual, mas também o social, psicológico, o afetivo e até, a depender da situação, o financeiro. É uma ação pastoral que envolve a pessoa no seu todo.

Portanto, as pastorais têm pela frente um longo caminho desafiador para o seu agir, no propósito de trazer presente à ação de Cristo e por ela fazer vislumbrar no mundo atual a vida que faça sentido, buscando levar o indivíduo à verdadeira razão do Evangelho de Jesus, e não buscando sobressair seus próprios desejos. As pastorais devem levar o sujeito a se reencontrar consigo mesmo e com o próprio Deus. Eis aqui uma abertura para outras possíveis pesquisas sobre o assunto, na busca de encontrarmos melhor solução para tais questionamentos.

4.2.4 Considerações finais

A diversidade religiosa no Brasil é grandiosa. O pluralismo toma conta do espaço religioso. A busca incessante da religião em contexto tão adverso dificulta a ação pastoral na Igreja Católica em apresentar diante desse panorama uma proposta de fé que possa efetivar a unidade dos cristãos consigo mesmos e com o Deus que propõe vida em plenitude (Jo 10,10).

As pessoas estão em busca de um sentido para a vida, de uma identidade, e procuram isso nas instituições religiosas; escolhem, pois, a religião que melhor atendam às suas necessidades e de forma imediata, com o desejo, muitas vezes, de não buscar a Deus, mas de buscar bens materiais. Muitos outros procuram a fé, mas não querem se submeter a nenhuma hierarquia religiosa.

Os desafios que surgiram com a modernidade afeta de forma direta a Igreja Católica que perdeu sua hegemonia. A modernidade abriu um leque de possibilidades de mudanças conquistadas, avanço da ciência, da tecnologia, do resgate da liberdade e da subjetividade em alta. Com tudo isso a modernidade não respondeu aos anseios da humanidade que passou a buscar respostas imediatas para os seus sofrimentos, doenças e tantas outras adversidades da vida. Surgiu, então, a busca por sentidos. É nesse cenário que o trânsito religioso apareceu como um dos meios utilizados pelo homem moderno para saciar suas necessidades. Em meio a tudo isso, as pastorais da Igreja Católica no Brasil encontram sérias dificuldades para superar suas limitações diante de tanta instabilidade e insegurança por parte dos fiéis.

Por outro lado, constatamos que indivíduos que se intitulam sem religião trocam o Dia do Senhor por um dia de lazer e que, para eles, a sua esperança está apenas na ciência, e não em Deus. Eles discordam dos preceitos e das doutrinas das instituições religiosas.

São tantas as ofertas religiosas que elas acabam por desmistificar as tradições de algumas religiões mais antigas, e estas acabam por perder a credibilidade tentando adaptar-se ao exigido pela modernidade, implicando a perda da essência original.

Outro problema encontrado para que haja o trânsito religioso é o monopólio de muitas igrejas tradicionais, pois estão perdendo seus postos para novas expressões de fé. Isso pode estar acontecendo por haver grande “concorrência” entre as religiões; afinal, hoje a religião tem que ser “vendida”, e não apresentada como caminho de salvação.

Grande parte dos fiéis que transitam de uma religião para outra são do sexo feminino, talvez porque não tiveram oportunidades iguais às dos homens em grandes funções dentro das

igrejas, ou por buscarem um bem-estar para seus familiares primeiramente, antes de pensarem em si mesmas.

Estamos diante de uma problemática grandiosa na questão dos motivos que levam as pessoas a transitarem tanto dentro das religiões. Mas, em busca de uma possível resolução para essa questão, há algumas sugestões encontradas nos estudos dos autores citados no capítulo, como: princípio da solidariedade, da escuta, em que a Igreja Católica interage com os fiéis, incluindo-os nas decisões importantes; o diálogo e o acolhimento sincero dos agentes de pastoral com os membros da comunidade, de modo a ajudá-los em suas necessidades não só espirituais, mas também sociais; despertar a esperança nos fiéis a fim de seguirem num mesmo caminho; resgatar o meio ambiente hoje pensando no amanhã; ajudar os fiéis a terem uma consciência crítica em relação aos momentos de crise enfrentados por eles; e, por fim, a Igreja Católica deve abandonar conceitos antigos que não são efetivos na atualidade e abrir-se ao novo, sem perder seus princípios.

Portanto, as pastorais devem estar atentas aos sinais dos tempos, devem aderir aos novos meios de comunicação e tecnologia como também libertar-se dos dogmatismos e passar a ser uma pastoral mais propositiva e dialogal e menos impositiva.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise do “trânsito religioso” tem se tornado consideravelmente popular e intensa nos últimos anos. São desenvolvidas, aqui no Brasil e internacionalmente, várias pesquisas tentando esclarecer as questões acerca do trânsito religioso de modo geral a partir das perspectivas teológicas/religiosas e sociais.

Esse interesse é explicado pela grande quantidade de questões a serem pesquisadas, envolvendo as mais diversas religiões circulantes na sociedade. Como cada esfera da sociedade usa uma infinidade de formas religiosas em seu dia a dia, há muito para pesquisar em várias áreas, de modo mais específico. A criação de novas religiões possibilitou também a instigante preocupação dos estudiosos da religião em pesquisar como o trânsito religioso acontece e, de modo mais específico, a partir das pastorais e dos fiéis circulantes.

O interesse de estudar o trânsito religioso e, especificamente, a sua relação com as pastorais, surgiu a partir do momento em que começamos a refletir sobre por que as pessoas mudam tanto de religião. Desse modo, o tema aparece como um ótimo objeto de estudo graças à sua imensa aceitação pelos fiéis (não somente os brasileiros), visto tratar-se de um assunto com vastas possibilidades interativas e compreensões. Portanto, pesquisar como o trânsito religioso se dá no meio eclesial é uma maneira muito interessante de percebê-lo como uma base da cultura do nosso país.

Assim, na reflexão sobre o avanço e disseminação do trânsito religioso, novas religiões surgem, ao passo que outras tantas sofrem modificações, podem se configurar e são utilizadas para as mais diversas finalidades. Esses trânsitos incorporam características peculiares do meio em que estão inseridos e determinam novos olhares sobre conceitos já estabelecidos. Desse modo, nosso problema de pesquisa foi expresso pelas seguintes perguntas: quais elementos compõem o trânsito religioso? O que é a vida pastoral eclesial e qual a sua relação com o trânsito religioso? O trânsito constante entre pastorais influencia na mudança de religião?

Nosso intuito, a partir disso, foi o de investigar sobre o trânsito religioso, identificando as esferas discursivas a que está ligado, bem como seus propósitos, e discutindo suas implicações dentro das pastorais da Igreja Católica. Dessa maneira, é importante lembrar aqui as nossas questões de pesquisa para que possamos discutir, de maneira geral, a partir de qual processo chegamos às suas respostas e quais são elas. Ei-las aqui:

- Quais as principais religiões em que existe mais trânsito entre os fiéis?

- Quais os principais motivos que levam as pessoas a mudarem de religião?
- Qual a responsabilidade da pastoral para a ocorrência do trânsito religioso?
- Como podemos tentar solucionar esse problema?

Acerca da primeira questão, levamos em consideração os conceitos de autores como Barros (1996), Bensen, Coppi e Heerd (2018), Berger (2017), Rolim (1990), Silva (2006) e Soares (1985). Dessa maneira, percebemos as principais religiões que influenciam a fé do povo: a católica, as pentecostais e as neopentecostais, o espiritismo, a umbanda, entre outras, são as mais comentadas no seio da sociedade brasileira e, de alguma maneira, sofrem modificações decorrentes do trânsito religioso, já que vão se adaptando às necessidades dos fiéis.

Para a segunda questão, refletimos mais especificamente sobre os motivos citados por Silva (2003) e Souza (2001), levando em consideração os seus estudos a respeito do que leva as pessoas a transitarem por inúmeras religiões. A resposta vem em seguida: busca de sentido, busca de bens, poder, saúde. Algo que preencha as lacunas que a pós-modernidade, com seu imediatismo, deixa na vida do indivíduo.

No que se refere à terceira questão, continuamos a refletir sobre as ideias de Souza (2001), mais especificamente quando a autora sugere que muitos líderes religiosos, principalmente da Igreja Católica e seus agentes de pastoral, têm uma atitude de autoritarismo, de superioridade e de não acolhimento com os novos fiéis. Isso termina por afastar as pessoas da Igreja.

Para responder à quarta questão de pesquisa, fomos guiados por uma abordagem de Brighenti (2010) sobre a solidariedade, em que o autor afirma que a sociedade deve estar a serviço das pessoas e as pessoas, a serviço da sociedade. Também nos guiamos por Bosschaert (2017), que declara que os fiéis devem fazer parte da tomada de decisões dentro da Igreja Católica, assim como por Becker (2001) e Godoy (2007).

Pensamos ser interessante propor, para além do que diz o trânsito religioso, que as religiões estão em interação, uma em contato com a outra e com diversas outras passíveis de ser encontradas por meio de mais estudos. Desse modo, as religiões não estão isoladas, mas em interação mútua através dos fiéis que circulam nas diversas igrejas que as compõem.

Com as respostas às nossas questões de pesquisa, conseguimos atingir o objetivo geral do nosso trabalho: percebermos as consequências do trânsito religioso na vida pastoral e buscarmos compreender onde estão as falhas da Igreja Católica nesse processo e os possíveis caminhos de aprimoramento que poderiam ser implantados.

O trânsito religioso torna-se, pois, um meio de refúgio para o indivíduo que transita em várias religiões. Partindo dessa perspectiva, pode-se afirmar que as religiões se adaptam às práticas sociais, dialógicas e funcionais do sistema da modernidade, indicando outros rumos para mais pesquisas que discutam práticas interacionais nesse novo ambiente religioso e, conseqüentemente, na circulação de pessoas. Consideramos que o trânsito religioso constitui um campo bastante produtivo e com possibilidades de ser explorado a partir de diversos aspectos e perspectivas. Esperamos ter contribuído para esclarecer alguns aspectos nesta investigação, conscientes de que esse campo de estudos é consideravelmente fértil e carente de pesquisas.

O presente estudo vem se juntar à literatura sobre o assunto, buscando acrescentar não somente possíveis respostas para as questões que podem ser discutidas posteriormente, mas também suscitar novas investigações. As portas da pesquisa científica teológica se abrem aos estudos para a análise do trânsito religioso. Muitos caminhos já foram trilhados e outros tantos ainda estão por ser desbravados. Este estudo é apenas mais uma pequena contribuição para a área e tem o intuito de investigar outras tantas pesquisas, já que se trata de um mundo novo e, conforme Aquino Júnior (2013), é um dos maiores desafios de nossa época.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, R. de; MONTEIRO, P. Trânsito religioso no Brasil. São Paulo. **Perspectiva**, vol.15, n.3; p. 92-101, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/spp/v15n3/a12v15n3.pdf>. Acesso em: 26 out. 2019.
- ALVES, J. E. D. O aumento da pluralidade religiosa no Brasil. **EcoDebate**, 2017. Disponível em: <https://www.ecodebate.com.br/2017/11/08/o-aumento-da-pluralidade-religiosa-no-brasil-artigo-de-jose-eustaquio-diniz-alves>. Acesso em: 20 ago. 2019.
- AQUINO JÚNIOR, F. Fé cristã hoje: a fé cristã como seguimento do Jesus Cristo. **Revista Eclesiástica Brasileira**, vol. 73. fasc. 292, out. 2013. p. 792-793, 811-814.
- BARROS, M. **A batalha do Armageddon**: a Igreja Universal do Reino de Deus. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 1996.
- BAUMAN, Z. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1998.
- BAKAS, A.; BUWALDA, M. **O futuro de Deus**: ética, religião e espiritualidade na nova ordem mundial. São Paulo: Girafa, 2011.
- BECKER, J. R. **Trânsito religioso**: uma leitura crítica a partir da teologia prática – desafios e perspectivas. 2002. 165 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2002.
- BENEDETTI, L. R. Religião: trânsito ou indiferenciação? *In*: MENEZES, R.; TEIXEIRA, F. (org.). **As religiões no Brasil**: continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 124.
- BEOZZO, J. O. A Igreja após o Vaticano II. **Vida Pastoral**, São Paulo: Paulus, n.125, p. 33-40, nov./dez. 1985.
- BERGER, P. L. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. Luiz Roberto Benedetti (org.). Tradução: José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BERGER, P. L. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v.21, n. 1, p. 9-24, 2001.
- BERGER, P. L. **Os múltiplos altares da modernidade**: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Vozes, 2017.
- BERGER, P. L. **Rumor dos anjos**: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. Petrópolis: Vozes, 2018.
- BESSEN, J. A.; COPPI, P.; HEERDT, M. L. **O universo religioso: as grandes religiões e tendências religiosas atuais**. São Paulo: Mundo e Missão, 2018.

BIRMAN, P. Conexões políticas e bricolagens religiosas: questões sobre o pentecostalismo a partir de alguns contrapontos. *In*: SANCHIS, P. (org.). **Fiéis e cidadãos**: percurso de sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

BITTENCOURT FILHO, J. Da pós-secularização: Notas sociológicas. **Numen**. Juiz de Fora, v 2, n 1, p. 73-95, 1999. p. 75.

BITTENCOURT FILHO, J. **Matriz religiosa brasileira**: religiosidade e mudança social. Petrópolis: Vozes, 2003.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BRIGHENTI, A. **Reconstruindo a esperança**. Como planejar a ação da Igreja em tempos de mudança. São Paulo: Paulus, 2000.

BRIGHENTI, A. (org.). **Pastoral urbana**: categorias de análise e interpelações pastorais. Brasília: Edições CNBB, 2010.

BRIGHENTI, A. A pastoral na vida da Igreja: repensando a missão evangelizadora em tempos de mudança. **Revista de Catequese**, v. 35, p. 22-30, 2012.

BRIGHENTI, A. A ação pastoral em tempos de mudança: modelos obsoletos e balizas de um novo paradigma. **Vida Pastoral**, São Paulo: Paulus, ano 56, n. 302, mar./abr. 2015.

BRIGHENTI, A. A pastoral de comunhão e participação: modelo de ação (em que o Vaticano II mudou a Igreja 7). **Ameríndia**, Montevidéo, jul. 2018. Disponível em: <https://amerindiaenlared.org/contenido/12947/a-pastoral-de-comunhao-e-participacao--modelo-de-acao-em-que-o-vaticano-ii-mudou-a-igreja-7>. Acesso em: 23 mar 2019.

BRIGHENTI, A. A pastoral de conversão missionária: modelos de pastoral em torno à renovação do Vaticano II – 10. **Ameríndia**, Montevidéo, set. 2018. Disponível em: <https://amerindiaenlared.org/contenido/13206/a-pastoral-de-conversao-missionaria-modelos-de-pastoral-em-torno-a-renovacao-do-vaticano-ii--10>. Acesso em: 23 mar 2019.

BRIGHENTI, A. A pastoral orgânica e de conjunto: modelo de ação (modelos de pastoral em torno à renovação do Vaticano II – 5). **Ameríndia**, Montevidéo, jun. 2018. Disponível em: <https://amerindiaenlared.org/contenido/12814/a-pastoral-organica-e-de-conjunto--modelo-de-acao-modelos-de-pastoral-em-torno-a-renovacao-do-vaticano-ii--5>. Acesso em: 23 mar 2019.

BRIGHENTI, A. A pastoral secularista: em que o Vaticano II mudou a Igreja – 9. **Ameríndia**, Montevidéo, ago. 2018. Disponível em: <https://amerindiaenlared.org/contenido/13123/a-pastoral-secularista-em-que-o-vaticano-ii-mudou-a-igreja-9>. Acesso em: 23 mar 2019.

CAMPANA, R. E. A. **O trânsito religioso dos jovens de Itaberaí**. 2002. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2002.

CASTRO, C. P. de. **Por uma fé cidadã**: a dimensão pública da igreja. São Bernardo do Campo: UMESP; São Paulo: Loyola, 2000.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO. **Documento de Aparecida**: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, 13-31 maio 2007. 2. ed. São Paulo: CNBB, Paulinas, Paulus, 2007.

COELHO, L. D. Trânsito religioso: uma revisão exploratória do fenômeno brasileiro. **Vox Faifae: Revista de Ciências Humanas e Letras das Faculdades Integradas da Fama**. v. 1, n. 1. 2009.

COMBLIN, José. Para uma tipologia do catolicismo no Brasil. **Revista Eclesiástica Brasileira**, vol. 28, fasc. 01, mar. 1968, p. 46-73.

COMBLIN, J. **Viver na cidade**: pistas para a pastoral urbana. São Paulo: Paulus, 1996.

DOCUMENTO DE APARECIDA. **Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe**. 13-31 maio 2007. São Paulo: Paulus, 2007.

DUBIEL GIESEN, H. O fundamentalismo da modernidade. *In*: DE BONI, L. A. (org.). **Fundamentalismo**. Porto Alegre: EdPUCRS, 1995.

FEATHERSTONE, M. **O desmanche da cultura**. São Paulo: Nobel, 1995.

FERNANDES, S. R. A.; PITTA, M. Mapeando as rotas do trânsito religioso no Brasil. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 26, p. 120-152, jul./dez. 2006.

FERRARO, B. Pastoral urbana hoje. **Vida Pastoral**, São Paulo: Paulus, ano 31, n. 153, p. 2-13, jul./ago. 1990.

FINK, R. The consequences of religious competition: supply side explanations for religious change. *In*: YOUNG, Lawrence. **Rational, theory and religion**. Nova Iorque: Routledge, 1997.

FREITAS, H. G. A (in) fidelidade religiosa: uma análise do trânsito religioso entre os metodistas na cidade de Volta Redonda – RJ: **DISCERNINDO – Revista Teológica Discente da Metodista**, São Paulo, v. 1, n. 1, jan./dez., 2013, p. 117-124.

FRIGERIO, A.; PINHEIRO FILHO, F. O paradigma da escolha racional: mercado regulado e pluralismo religioso. **Tempo Social**, São Paulo, vol. 20, n. 2, p. 17-39, 2008.

FUENTES, S. V. **Espiritualidade pastoral**: como superar uma pastoral “sem alma”? São Paulo: Paulinas, 2008, p. 119, 163, 167, 182-187.

GODOY, M. Para uma pastoral do diálogo: nova cultura e nova religião. **Vida Pastoral**. São Paulo: Paulus, ano 48, n. 255, p. 21, jul./ago. 2007.

GODOY, M. A pastoral a serviço da vida. *In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO. Deus e vida: desafios, alternativas e o futuro da América Latina e do Caribe.* São Paulo: Paulinas, 2009. p. 467-469.

GUIMARÃES, M. B. L. Umbanda e santo-daime na “Lua Branca” de Lumiar. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 1-2, v. 17, 1996.

HERVIEU-LÉGER, D. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 1, v 18, 1997.

HERVIEU-LÉGER, D. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento.** Petrópolis: Vozes, 2008.

HOORNAERT, E (org.). **Novos desafios para o cristianismo.** São Paulo: Paulus, 2012. p. 33.

JESUS, W. L. C. **Trânsito religioso: um estudo de caso em uma igreja pentecostal de Goiânia, Goiás.** 2016. Dissertação (Mestrado do Programa de Pós-Graduação stricto sensu em Ciências da Religião) – Departamento de Filosofia e Teologia, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2016.

KEPEL, G. **A revanche de Deus: cristãos, judeus e muçulmanos na reconquista do mundo.** São Paulo: Siciliano, 1991.

LAMBERIGTS, M.; ROUTHIER, G.; OLIVEIRA, P. R. F.; THEOBALD, C.; BOSSCHAERT, D. **50 anos após o Concílio Vaticano II: teólogos do mundo inteiro liberam.** São Paulo: Paulinas, 2017.

LECHNER, F. J. Rational choice and religious economies. *In: DILLON, M. (Org.). Handbook of the Sociology of Religion.* Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 81-97.

LEMOS, C. T. **Para compreender Max Weber.** Goiânia: Descubra, 2007.

LEMOS, C. T. **Religião e tessitura da vida cotidiana.** Goiânia: PUC/GO, 2012.

LEWIS, I. M. **Êxtase religioso.** São Paulo: Perspectiva, 1971. p. 41.

LIBÂNIO, J.B. **O que é pastoral.** 3.ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

LIBÂNIO, J.B. **As lógicas da cidade: o impacto sobre a fé e sob o impacto da fé.** São Paulo: Loyola, 2001.

LIBÂNIO, J.B. **Igreja contemporânea: encontro com a modernidade.** São Paulo: Loyola, 2002. p.109.

LIBÂNIO, J.B. **Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão.** São Paulo: Loyola, 2005. p. 103.

- MARIANO, R. **Neopentecostalismo**: os pentecostais estão mudando. São Paulo: USP, 1995.
- MARIANO, R. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1999.
- MARIZ, C. Catolicismo no Brasil contemporâneo: reavivamento e diversidade. *In*: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (org.). **As religiões no Brasil**: continuidade e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 65.
- MATORY, J. L. Homens montados: homossexualidade e simbolismo da possessão nas religiões afro-brasileiras. *In*: REIS, J. J. **Escravidão e invenção da liberdade**. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- MENEZES; R TEIXEIRA, F. **Religiões em movimento**: o censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013.
- MIRANDA, M. F. Inculturação da fé e sincretismo religioso. **Revista Eclesiástica Brasileira**, vol. 60, fasc. 238, jun. 2000. p. 283, 291-293.
- NEGRÃO, L. N. **Entre a cruz e a encruzilhada**. São Paulo: EdUSP, 1996.
- FERNANDES, R. C. *et al.* Os evangélicos em casa, na igreja e na política. **Religião e Sociedade**, n. 17, v. 1-2, ago. 1996.
- OLIVEIRA, H. A. Sintomas da falta de sentido na religiosidade contemporânea. **Revista Davar Polissêmica**, Belo Horizonte, v. 3, n. 1, p. 3, 2012.
- OLIVEIRA, M. A. **A religião na sociedade urbana e pluralista**. São Paulo: Paulus, 2013.
- OLIVEIRA, P. A. R. Comunidade e massa: desafio da pastoral popular. **Revista Eclesiástica Brasileira**, vol. 44, fasc.174, jun. 1984. p. 288.
- PASSOS, J. D. Conversão pastoral: desafios de renovação da Igreja. **Vida Pastoral**. Edição especial (1.º Centenário dos Paulinos), 2014.
- PEREIRA, J. C. **Pastoral da escuta**: por uma paróquia em permanente estado de missão. São Paulo: Paulus, 2013.
- PEREIRA, J. C. **Projeto paroquial**: orientações para a implantação de uma evangelização permanente. Petrópolis: Vozes, 2009.
- PHAN, P. C. Diálogo inter-religioso: 50 anos após o Vaticano II. **Cadernos Teologia Pública**, Instituto Humanitas Unisinos. São Leopoldo, ano XI, n. 86, v. 11. 2014.
- PIERUCCI, A. F. De olho na modernidade religiosa. **Tempo soc.** Vol. 20 nº.2 São Paulo, 2008.
- PIERUCCI, A. F. Reencantamento e dessecularização: a propósito do autoengano em sociologia da religião. *In*: **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 49, p.99-117, nov. 1997.

PRANDI, R. Pombagira e as faces inconfessadas do Brasil. *In: Herdeiras do axé*. São Paulo: Hucitec, 1996. p. 74.

RIBEIRO, C. O. Um olhar sobre o atual cenário religioso brasileiro: possibilidades e limites para o pluralismo. *Estudos de Religião*, v. 27, n. 2. 53-71, jul./dez. 2013. ISSN Impresso: 0103-801X. Eletrônico: 2176-1078. DOI: <http://dx.doi.org/10.15603/2176-1078/er.v27n2p53-71>. Acesso em: 10 out 2018.

ROJAS, E. **O homem moderno**: a luta contra o vazio. São Paulo: Mandarim, 1996.

ROLIM, F. C. Igreja pentecostal Deus é Amor. *In: Sinais dos tempos*: diversidade religiosa no Brasil. Cadernos do ISER, 23, Rio de Janeiro, p. 59-63, 1990

RUBENS, P. **O rosto plural da fé**: da ambiguidade religiosa ao discernimento do crer. São Paulo: Edições Loyola, 2008. p.68.

SANCHEZ, W. L. Pluralismo religioso: entre a diversidade e a liberdade. **Instituto Humanitas Unisinos**. São Leopoldo, 2010, s/ número, página única, 10 jul. 2010. Entrevista concedida a Wagner Lopes Sanchez. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/34166-pluralismo-religioso-entre-a-diversidade-e-a-liberdade-entrevista-especial-com-wagner-lopes-sanchez>. Acesso em: 26 set. 2018.

SANCHIS, P. **Religião, cultura e identidades**: matrizes e matizes. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 63, 160-163, 288.

SANTOS, E. P. A propósito do Grupo de União e Consciência Negra. **Cadernos do CEAS**, Salvador, n.134, jul./ago., p.41-50, 1991.

SCHIAVO, L. Síntese e perspectivas. *In: MOREIRA, A. S.; OLIVEIRA, I. D. (org.). O futuro da religião na sociedade global*: uma perspectiva multicultural. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 171-178.

SECRETARIADO NACIONAL DA EDUCAÇÃO CRISTÃ. **Curso de iniciação**: livro do formando. Lisboa (Portugal), 2003. p. 33.

SILVA, G. J. O processo de globalização e a missão: implicações bíblico-teológicas e pastorais, *In: Culturas e cristianismo*. São Paulo: Loyola/Umesp, 1999.

SILVA, G. J. Os desafios do ministério pastoral numa sociedade em processo de globalização: um estudo a partir da implantação e desenvolvimento do protestantismo no Brasil e suas mediações pastorais. **Revista Caminhando**, vol. 8, n. 1, p. 74-88, 2003.

SILVA, M. H; SILVA, K. V. **Dicionário de conceitos históricos**. São Paulo. Contexto, 2009. p. 297-300.

SILVA, V. G. Transes em trânsito: continuidades e rupturas entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. *In: MENEZES, R.; TEIXEIRA, F. (org.). As religiões no Brasil*: continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 208.

- SOARES, R. R. **As bênçãos que enriquecem**. Rio de Janeiro: Graça Editorial, 1985, p. 141.
- SOUZA, A. R. de. Pluralidade cristã e algumas questões do cenário religioso brasileiro. **Revista USP**, n. 120, p. 13-22, 11 mar. 2019.
- SOUZA, R. F. de. Religiosidade no Brasil. **Estudos Avançados**, v. 27, n. 79, p. 285-288, 1 jan. 2013.
- SOUZA, S. D. de. Trânsito religioso e construções simbólicas temporárias: uma bricolagem contínua. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, v. 1, n. 1; p. 157-167; jan./jun. 2001.
- SOUZA, S. D. de. Trânsito religioso e reinvenções femininas do sagrado na modernidade. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 5, n. 9, p. 21-29, 3 dez. 2006.
- SOUZA, S. D. de. Secularização, laicidade e espaço público: uma conversa sobre gênero, religião e política no Brasil contemporâneo. In: BUROCCHI, A. M.; VITÓRIO, J. (org.). **Religião e espaço público: cenários contemporâneos**. São Paulo: Paulinas, 2015. p. 75.
- STARK, R.; McCANN, J. Market forces and catholic commitment: exploring the new paradigm. **Journal for the Scientific Study of Religion**, 32 (2): 111-124. 1993.
- STEIL, C. A. Oferta simbólica e mercado religioso na sociedade global. In: MOREIRA, A. S.; OLIVEIRA, I. D. (org.). **O futuro da religião na sociedade global**. São Paulo: Paulinas/UCG, 2008.
- TEIXEIRA, F. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (org.). **Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- VAINFAS, R. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- VITÓRIO, J. Cenários contemporâneos da religião no espaço público. In: BUROCCHI, A. M.; VITÓRIO, J. (org.). **Religião e espaço público: cenários contemporâneos**. São Paulo: Paulinas, 2015. p. 09.
- WALTERS, K. **Ateísmo: um guia para crentes e não crentes**. São Paulo: Paulinas, 2015.
- ZILLES, U. A crítica da religião na modernidade. **Interações: cultura e comunidade**, v. 3, n. 4, p. 37-54, 2008.