

Mobilidade religiosa no Brasil – conversão ou trânsito religioso?

Alessandro Bartz
Oneide Bobsin
Rudolf von Sinner*

Resumo: O presente artigo enfoca o crescente pluralismo religioso no Brasil e os fluxos de mobilidade religiosa contemporânea e suas motivações. Além de uma descrição do campo religioso brasileiro a partir dos dados e estudos empíricos disponíveis, descrito por muitos como “mercado religioso”, trata-se de uma análise dos modelos teóricos preponderantes no Brasil, tanto em sua conexão com o discurso internacional, quanto em sua especificidade. As reflexões giram em torno da questão básica do artigo: pode-se falar com propriedade de “conversão” no Brasil?

Palavras-chave: Pluralismo religioso. Conversão. Campo religioso brasileiro.

Sou católica, como todo o mundo. (Babalorixá do candomblé).

Bem no meio dos funerais de Deus e do réquiem à religião, uma chuva de novos deuses começou a cair e um novo aroma religioso encheu os nossos espaços e nosso tempo.

Pode-se pertencer ao candomblé e à irmandade católica do Senhor do Bonfim, filiar-se à ordem terceira franciscana e ao movimento carismático, ser católica, estudar teologia com os luteranos e consultar-se com um guru espírita ou budista. Eis-nos diante da complexidade do fenômeno religioso atual e da nossa incapacidade de abordagens fechadas.¹

“No Brasil tudo vira religião”, diz a linguagem popular. De fato, a diversificação religiosa é uma característica que não passa despercebida no cotidiano brasileiro. Neste artigo, pretendemos abordar a crescente pluralização do campo religioso no Brasil, bem como os fluxos de mobilidade e suas possíveis motivações. Baseia-se em publicações prévias² e um estudo empírico sobre formas de adesão religiosa.³ Além de uma descrição da diversificação religiosa (1. e 2.), descrita, por muitos,

* Alessandro Bartz é doutorando na Faculdades EST e bolsista do CNPq. Dr. Oneide Bobsin é professor titular de ciências da religião e reitor da Faculdades EST. Dr. Rudolf von Sinner é professor titular de teologia sistemática, ecumenismo e diálogo inter-religioso e pró-reitor de pós-graduação e pesquisa da Faculdades EST.

¹ Apud SOUZA, Luiz A. G. de. As várias faces da Igreja Católica. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, p. 77-95, 2004, à p. 77; ALVES, Rubem. *O enigma da religião* [1975]. 5. ed. São Paulo, 2006. p. 167; GEBARA, Ivone. *Teologia ecofeminista*. São Paulo, 1997. p. 100.

² Rudolf von Sinner fez parte de um grupo de pesquisa internacional, que pesquisou, durante três anos (2009-11), com apoio da Fundação Nacional Suíça para a Pesquisa (<www.snf.ch>) sobre “Mudança de religião, mudança de confissão e conversão em sociedade de pluralismo religioso: estudos sobre o significado da conversão em biografias, igrejas, comunidades religiosas e ordenamentos jurídicos”, no âmbito do qual foi elaborado o capítulo SINNER, Rudolf von; BOBSIN, Oneide; BARTZ, Alessandro. Religiöse Mobilität in Brasilien. In: LIENEMANN-PERRIN, Christine; LIENEMANN, Wolfgang (Orgs.). *Religiöse Grenzüberschreitungen: Studien zur Bedeutung der Konversion in Lebensläufen, Kirchen, Religionsgemeinschaften und Rechtsordnungen*. Wiesbaden: Harassowitz, 2012. p. 477-505. Uma primeira versão daquele texto foi traduzida por Luiz Marcos Sander e revisada, ampliada e modificada posteriormente pelos autores. Os três autores promoveram uma pesquisa com apoio do CNPq (Edital Universal 2008) sob o título de “Trânsito religioso, conversão e adesão eclesial”, cujos resultados se tornaram insumos do presente artigo.

³ BOBSIN, Oneide; BARTZ, Alessandro. *Mobilidade religiosa e adesão em comunidades urbanas da IECLB: relatório de pesquisa*. São Leopoldo: Oikos, 2011. Veja também BOBSIN, Oneide et al. (Orgs.). *Uma religião chamada Brasil*. São Leopoldo: Oikos, 2008.

como “mercado religioso”, trataremos dos modelos teóricos predominantes para explicá-lo (3.). Em seguida, apresentamos resultados de uma pesquisa empírica executada com comunidades luteranas no Rio de Janeiro e em São Luiz do Maranhão (4. e 5.). Por fim, retomaremos a questão que perpassa o artigo: faz sentido falar de “conversão” no Brasil? E, sendo a resposta afirmativa, o que significaria (6.)?

1. Da religião dos brasileiros ao Brasil das religiões

Já no início da década de 1990, uma nova igreja era fundada a cada dia útil apenas no Grande Rio.⁴ Algumas dessas igrejas mal e mal consistem de um galpão em que um pastor automeado procura, diante de talvez 50 ouvintes, sobrepujar com seu microfone o barulho do trânsito (ou da igreja vizinha). Outras cresceram, chegando a centenas ou até milhares de membros, e montaram uma organização nacional e, em alguns casos, até internacional, “verdadeiras multinacionais da fé”.⁵ A Igreja Universal do Reino de Deus – pretensiosa até no nome – está, entretanto, presente no mundo inteiro e envia continuamente pastores e bispos brasileiros para atender suas igrejas.⁶ No Brasil, com sua presença pública maciça – por meio de seus templos enormes, situados em pontos centrais, e da rede de televisão que lhe pertence, a segunda maior do país –, ela concorre diretamente com a Igreja Católica Romana. As religiões orientais, particularmente o budismo, ainda estão pouco disseminadas, de acordo com as estatísticas oficiais, mas estão visíveis. Isto representa, ao mesmo tempo, a universalização de uma religião que, inicialmente, estava restrita a grupos de imigrantes japoneses e coreanos estabelecidos no Brasil. Entre os convertidos se encontra, entre outros, um professor universitário de física que se tornou *lama*. O templo Khadro Ling, da cidadezinha de Três Coroas, também situado na tradição tibetana, tornou-se uma atração turística à qual acorrem muitos visitantes e para a qual o município faz bastante publicidade.⁷ Algo semelhante se aplica ao islã, que atualmente é professado por menos de 1% da população. Inicialmente ele também tinha um cunho étnico árabe, mas entretanto houve conversões – inclusive de um pastor da Assembleia de Deus que tinha servido a esta igreja por 30 anos.⁸

O antropólogo Pierre Sanchis é de opinião que não se pode mais continuar falando, como no passado, da “religião dos brasileiros”, mas se deve utilizar o substantivo “religião” no plural. Ao mesmo tempo, ele afirma que “‘o campo religioso’ é, cada vez menos, o ‘campo das religiões’”, na medida em que a religião se torna de maneira cada vez mais acentuada uma questão de experiência e definição subjetiva.⁹ Ambos os aspectos fazem do Brasil hoje em dia, tanto em nível nacional quanto internacional, um campo de pesquisa predileto e extremamente frutífero para cientistas sociais e teólogos interessados na religião empiricamente existente. Diante dos debates internacionais, levanta-se a pergunta: Será que existe algo assim como uma secularização no Brasil? Esta questão é, como é de se esperar, muito controversa.¹⁰ Entendemos que no Brasil não ocorreu nem um

⁴ Cf. FERNANDES, Rubem C. et al. *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro, 1998.

⁵ MARIANO, Ricardo. Usos e limites da teoria da escolha racional da religião. *Tempo Social*, v. 20, n. 2, p. 41-66, 2008, à p. 58.

⁶ Cf. ORO, Ari Pedro; ORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre (Orgs.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2004.

⁷ Cf. USARSKI, Frank (Org.). *O budismo no Brasil*. São Paulo: Lorosae, 2002.

⁸ Cf. OLIVEIRA, Vitória Peres de; MARIZ, Cecília L. Conversion to Islam in Contemporary Brazil. *Exchange*, v. 35, n. 1, p. 102-115, 2006, à p. 110: aqui se fala de 36 anos; p. 112. Como razão da conversão (ou mais exatamente do “retorno”) sempre são indicadas “a clareza, lógica e racionalidade desta religião”, o que corresponde com precisão à sua autoapresentação na publicidade missionária (ibid., p. 103); ao mesmo tempo, evita-se atribuir a conversão a uma crise ou a problemas pessoais (ibid., p. 105), numa contraposição clara à Igreja Católica Romana e às igrejas pentecostais.

⁹ SANCHIS, Pierre. Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: ID. (Org.), *Fiéis & cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro, 2001. p. 10-57, às p. 10, 35; ID. As religiões dos brasileiros. *Horizonte*, v. 1, n. 2, p. 28-43, 1997.

¹⁰ Cf., p. ex., PIERUCCI, Antônio Flávio. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 49, 99-117, 1997, que defende a facticidade da secularização no Brasil como

abrangente “desencantamento do mundo” (Max Weber)¹¹, nem a religião foi relegada, pura e simplesmente, à esfera privada. Ainda assim, o papel e o status da religião se transformaram, diversificaram e destradicionalizaram no Brasil. Há especialistas que sustentam que o Brasil não começou a praticar formas de *bricolage* religiosa apenas no século 20, e sim desde seu descobrimento e sua colonização.¹² O teólogo e psicólogo da religião Edênio Valle descreve o campo religioso do Brasil como “uma esponja que tudo absorve e recondiciona à sua maneira”.¹³ Formas mistas, pertença múltipla e sincretismos – assim, ao menos, mantém a opinião dominante dos pesquisadores – não são a exceção, e sim a regra.¹⁴ Ao passo que as igrejas pentecostais que passaram por um forte crescimento e, à sua maneira, também a Igreja Católica Romana e muitas igrejas protestantes históricas (ou movimentos dentro delas) defendem um exclusivismo mais ou menos acentuado, as igrejas neopentecostais de maior visibilidade são exclusivistas em seu discurso, mas altamente sincréticas em sua prática.¹⁵ Assim, a mobilidade é facilitada. Não tem formalidades para entrar, nem há exigência de compromisso com a vida comunitária. São, antes, oferecidos serviços e eventos religiosos que atraem os fiéis para as igrejas neopentecostais, que ficam abertas e ativas quase que 24 horas por dia.

As religiões afro-brasileiras tiveram de conviver ao longo de séculos numa espécie de simbiose com a religião estatal católica romana para evitar a perseguição. Elas se manifestam atualmente de modo acentuado como religiões próprias, ao mesmo tempo em que se universalizaram:

privatização da religião, em contraposição a VELHO, Otávio. Ciências sociais e religião. *IHU on-line*: Revista do Instituto Humanitas Unisinos, v. 4, n. 169, p. 10-13, 2005, que fala justamente de uma presença pública maior das religiões; cf. também o resumo (descritivo) do debate em ORO, Ari Pedro. Diversidade e liberdade religiosa no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 254, p. 317-336, 2004, especialmente p. 328-332. MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 74, p. 47-65, 2006, defende a proposta de que o pluralismo religioso – numa definição, ainda não concluída, da relação entre magia e religião, cujos limites se deslocam constantemente (a magia se torna religião, e a religião adota elementos da magia) – não é a origem (contra Max Weber), mas a consequência do Estado moderno, que, no Brasil, só admitia a religião enquanto tal e lhe conferia legitimidade se ela podia provar que era religião de acordo com o modelo católico (pela forma de sua organização e seus atos de caridade). Segundo Montero, para a presença religiosa no contexto brasileiro, a *performance* ritual é mais importante do que uma doutrina racionalmente compreensível.

¹¹ Sobre este, cf. PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos de um conceito*. São Paulo: Editora 34, 2003.

¹² Cf. BITTENCOURT Filho, José. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 2003. O termo *bricolage* remonta a LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 1989. Foi introduzido também o termo *butinage* (“butinagem”), remetendo metaforicamente às abelhas que recolhem pólen de várias plantas; cf. SOARES, Édio. *Le butinage religieux. Pratiques e pratiquants au Brésil*. Paris: Karthala, 2009.

¹³ VALLE, Edênio. Conversão: da noção teórica ao instrumento de pesquisa. *Rever: Revista de Estudos da Religião*, v. 2, n. 2, p. 51-73, 2002, à p. 54. Quanto à bricolagem, afirma: “A identidade religiosa do brasileiro costuma ser um mix por ele mesmo construído com materiais retirados de procedências bem diferenciadas, mas que para ele não se apresentam como contraditórias” (ibid., p. 59).

¹⁴ FRIGERIO, Alejandro. Analyzing Conversion in Latin America: Theoretical Questions, Methodological Dilemmas, and Comparative Data from Argentina and Brazil. In: STEIGENGA, Timothy J.; CLEARY, Edward L. (Orgs.). *Conversion of a Continent: Contemporary Religious Change in Latin America*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2007. p. 33-51, identifica uma “escola brasileira” no debate acerca da conversão, que partiria de uma “metateoria comum e implícita”, conforme a qual a sociedade estaria altamente sincrética: “Brazil is then visualized as a singular country that is religiously syncretic, culturally anthropophagic and racially mixed, a country naturally characterized by mediations and mediators, religious, cultural, racial, and even social ones” (ibid., p. 45).

¹⁵ Entendemos por sincretismo heurísticamente uma mistura de religiões ou incorporação de elementos de outras religiões por dentro da própria. Assim, na IURD, a Bíblia é hoje menos uma coletânea de textos para pregação do que um objeto utilizado para fins de cura. ALMEIDA, Ronaldo de. A guerra das possessões. In: ORO; CORTEN; DOZON, 2003, p. 321-342, defende um sincretismo “às avessas”, no qual os orixás afro-brasileiros são combatidos, mas ao mesmo tempo ao menos parcialmente incorporados em seu significado, e de qualquer forma reconhecidos em sua existência: “Por trás da figura do diabo, percebe-se a migração de mecanismos – imanência do sagrado, ausência de responsabilidade pessoal e perda da consciência – de funcionamento da religiosidade combatida, colocando a Igreja em uma dimensão que a aproxima das afro-brasileiras e a distancia do segmento do qual é fruto. [...] E foi graças a essa síntese invertida que a Igreja Universal pôde ainda manter um discurso proselitista e a exigência da exclusividade, características tipicamente evangélicas” (ibid., p. 337, 340).

a maioria das pessoas que se declaram membros delas são brancas.¹⁶ Em contrapartida, os/as brasileiros/as afro-descendentes se encontram principalmente nas igrejas pentecostais, que, por isso, também já foram chamadas de “a religião mais negra do Brasil”.¹⁷ É questionável, neste sentido, que, com base em todos esses dados, falar de maneira estetizadora da existência de uma nova “hibridez” seja útil – quanto mais colorido e diverso, melhor, o que parece deixar supérfluo qualquer análise das doutrinas das respectivas igrejas e religiões – mesmo que certamente se deva dizer que houve surpreendentes e novas construções, transformações e uma acentuada subjetivação da religião.¹⁸ Ao mesmo tempo, as instituições, junto com seu discurso e sua divulgação, não devem ser perdidas de vista, pois continuam oferecendo possíveis modelos de vida religiosa, espaço para vivência religiosa e, via de regra, uma comunidade religiosa com redes sociais.¹⁹

Hoje em dia existem enormes correntes ou fluxos de movimentos que, seguindo a literatura sociológica e antropológica, são inicialmente designados como “mobilidade religiosa” ou “trânsito religioso”, sendo que na reflexão teórica se colocam em primeiro plano o caráter de *caminho*, o *peregrino* e o *nômade religioso* como figuras.²⁰ Além de conversões em sentido mais estreito, nas quais se pode distinguir claramente um “antes” e um “depois”, a troca de pertença religiosa e de convicção de fé pessoal parece, muitas vezes, acontecer de forma pouco espetacular. Por conseguinte, o presbiteriano Leonildo Silveira Campos, teólogo e sociólogo da religião, pergunta se, em face da mobilidade atual, “converter está deixando de ser sinônimo de troca profunda de pertença e se tornando um ato banalizado de troca de templos”.²¹ Sua própria resposta consiste em propor que se distinga entre diversas formas de conversão, nas quais não ocorre, necessariamente, uma ruptura radical, mas uma combinação particular de continuidade e descontinuidade. Um ponto de vista semelhante é defendido pela antropóloga da religião Clara Mafra: segundo ela, a conversão ainda constitui um rito de passagem, mas deve ser entendida, em grau crescente, não como ruptura pontual radical e reorientação abrangente, e sim como processo que contém uma “negociação” constante de concepções e ações religiosas. “[...] ampliam-se as possibilidades para que os conversos vivam a nova adesão religiosa como um processo”.²² Questiona-se, além disso, se o conceito de conversão só pode fazer sentido com referência ao ingresso numa comunidade religiosa, ou se também áreas limítrofes e até transformações localizadas fora de comunidades religiosas, mas vivenciadas como aprofundamento da fé, podem ser designadas como conversão. Também existem diversos níveis de pertença a uma comunidade religiosa, entre eles adesões em que as pessoas se aproximam de uma comunidade religiosa sem, necessariamente, aderir a ela em termos formais ou rituais. A teoria da “carreira de conversão” (*Conversion Career*), por exemplo, trabalha com vários estágios e orienta-se pelo processo de conversão. Uma recente coletânea sobre a conversão na América Latina se pauta

¹⁶ Cf. PIERUCCI, Antônio Flávio. Ciências sociais e religião: a religião como ruptura. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (eds.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis, 2006. p. 17-34, às p. 24-28, sob o sugestivo título “Dos afro-brasileiros para os evangélicos negros”. Também seu colega Reginaldo Prandi se refere a tal universalização das religiões afro-brasileiras, mas evita usar o conceito de conversão e fala de “aproximação mágica e ritual ou por afinidade pessoal, [...] extremamente personalizada”: PRANDI, Reginaldo. Converter indivíduos, mudar culturas. *Tempo Social*, v. 20, n. 2, p. 155-172, 2008, à p. 166. No caso de Prandi, o conceito de conversão parece ser empregado principalmente como verbo transitivo, pois ele vincula a conversão à propaganda agressiva e ao proselitismo, contrapondo as religiões afro-brasileiras e os pentecostais, que se caracterizariam justamente por arregimentar os primeiros, “convertendo-os” (ibid.).

¹⁷ Cf. OLIVEIRA, Marco Davi de. *A religião mais negra do Brasil: por que mais de oito milhões de negros são pentecostais*. São Paulo, 2004.

¹⁸ Cética em relação à “hibridez” também é a postura de ALMEIDA, Ronaldo de; MONTERO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. *São Paulo em Perspectiva*, v. 15, n. 3, p. 92-100, 2001, à p. 92; ALMEIDA, Ronaldo de. Religião na metrópole paulista. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 19, n. 56, p. 15-27, 2004, à p. 15.

¹⁹ Uma visão mais cética quanto às instituições religiosas mantém BARTZ, Alessandro. Limites para uma agenda pública das igrejas na alta modernidade. In: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E. *Teologia Pública: desafios sociais e culturais*. Teologia Pública vol. 2. São Leopoldo: Sinodal, 2012. p. 137-157.

²⁰ Cf., p. ex, VALLE, 2002, p. 58; FRIGERIO, 2007, p. 33-39.

²¹ CAMPOS, Leonildo Silveira. Pentecostalismo, conversão e construção de laços sociais no Brasil. *Estudos de Religião*, v. 16, n. 22, p. 85-109, 2002, à p. 87L.

²² Cf. MAFRA, Clara. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro, 2001. p. 45.

por esta teoria ao tentar fazer jus à pluriformidade da conversão e, desta forma, contradiz tanto um modelo unilateral “paulino” de conversão, quanto se opõe a um abandono precoce do conceito de conversão.²³

2. De país “católico” a um país caracterizado por um crescente pluralismo e mobilidade religiosos

Até um estágio bastante avançado do século 20, era tido como pacífico que ser brasileiro e ser católico eram sinônimos. Em função do padroado português, a Igreja Católica estava subordinada aos órgãos da administração colonial e depois, no Império brasileiro independente (1822-1889), ao imperador. Quando a República aboliu, em seu decreto nº 119-A, de 7 de janeiro de 1890, o padroado e proibiu o estabelecimento de qualquer religião oficial, a Igreja Católica, agora verdadeiramente Católica *Romana* e livre da tutela do Estado, pôde se organizar de maneira autônoma e atingir um florescimento inédito. Enquanto que por volta de 1900 havia apenas 20 dioceses, depois disso o número delas aumentou constantemente: em 2001/2002 havia 269.²⁴

Em 1824, a Constituição do Império independente admitiu outras “religiões”, i. e. confissões, sob certas condições (art. 5º). A Igreja Católica Romana continuaria sendo a religião (oficial) do Império, e outras podiam celebrar seus cultos “domésticos” ou “privados”, contanto que os prédios usados para esta finalidade não se assemelhassem a um templo. Concretamente, isto significava que eles não podiam ter torre, nem sinos, nem cruz. Com esta regulamentação se abria a porta para a imigração – promovida pelo Estado por razões econômicas, raciais e de política de segurança –, e as primeiras comunidades protestantes foram fundadas por alemães, ainda no mesmo ano, na colônia suíça de Nova Friburgo (RJ) – já existente e preponderantemente católica – e em São Leopoldo (RS). Os imigrantes vieram principalmente da Alemanha, mas também da Suíça, da Áustria, de Luxemburgo e da Rússia. Das comunidades conhecidas como “igreja dos alemães”, das quais faziam parte sobretudo luteranos, mas também protestantes reformados e unidos, surgiram, por fim, duas igrejas luteranas: a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) e a Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB), a última fazendo parte do Sínodo de Missouri (EUA). Além dessas igrejas via de regra designadas como *igrejas de imigração*, outras igrejas protestantes chegaram ao Brasil por meio da *missão*. O missionário escocês Robert Reid Kalley chegou ao Rio de Janeiro passando pela Ilha da Madeira e fundou, em 1855, junto com sua esposa, Sarah Poulton Kalley (autora de diversos hinos muito conhecidos e até hoje cantados em igrejas de várias denominações), a Igreja Congregacional do Brasil. Seguiram-se os presbiterianos, metodistas, anglicanos (vindos dos Estados Unidos) e batistas.²⁵ Todos eles foram tachados de “estrangeiros” e combatidos pelos

²³ Cf. STEIGENGA; CLEARY, 2007. O modelo “paulino” da conversão, em geral pressuposto como padrão da conversão radical, precisa ser colocado entre aspas aqui. Ele representa, certamente, uma experiência de transformação radical, e por isso tornou-se o “mais eminente” caso de uma conversão súbita na clássica definição psicológica de JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Cultrix, 1991. Conforme o relato em Atos, capítulo 9, é sob influência de sua visão de uma “luz do céu” e audição da voz de Jesus que o perseguidor dos “discípulos do Senhor” transformou-se em seu mais importante defensor e missionário entre os povos. Importa ressaltar, contudo, que não foi uma mudança de religião. Uma religião cristã diferente da judia não havia se formado ainda naquele momento, cf. p.ex. THEISSEN, Gerd. *A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2009. O que está em pauta no relato de Atos é a luta pela pureza do judaísmo contra os judeus helênicos, conforme DUNN, James D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. Trad. Edwino Royer. São Paulo: Paulus, 2003, esp. p. 399-409. “Judaísmo”, um termo extremamente raro na época, associado por Paulo à vida anterior à conversão conforme Gálatas 1,13, não significaria outra religião em distinção ao “cristianismo”, mas seria o oposto de “helenismo”, incluindo-se aqui os judeus helenísticos. Pondo em questão a “conversão” paulina, e de modo geral como categoria na Bíblia e no cristianismo primitivo, cf. MAYORDOMO, Moisés. “Conversion” in Antiquity and Early Christianity: Some Critical Remarks. In: LIENEMANN-PERRIN; LIENEMANN, 2012. p. 211-226.

²⁴ <http://www2.ceris.org.br/estatistica/caicbr/quadro_01.asp>, acesso em 3 abr. 2007.

²⁵ Quanto às igrejas luteranas, veja DREHER, Martin. *Igreja e germanidade: estudo crítico da história da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*; 2. ed. rev. São Leopoldo: Sinodal, 2003. Quanto às demais igrejas protestantes, MENDONÇA, Antônio G.; VELASQUES Filho, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo, 2002.

católicos. Seus membros, entretanto, já foram brasileiros natos há várias gerações, e a direção das igrejas passou para as mãos de brasileiros. Isto também se aplica ao segmento mais jovem e que mais rapidamente cresce, as igrejas pentecostais.²⁶ Também elas surgiram inicialmente através de missionários estrangeiros, mas foram logo assumidas por brasileiros, e as novas igrejas fundadas desde então são, sem exceção, fruto de pregadores e curandeiros carismáticos brasileiros.

A chamada primeira onda do movimento pentecostal começou em 1910 em São Paulo (Congregação Cristã do Brasil) e, em 1911, em Belém do Pará (Assembleias de Deus). Para elas, a glossolalia, o profetizar e o discernimento dos espíritos (bons e maus) eram elementos centrais da prática de fé. Até hoje essas duas igrejas, com cerca de 2,3 e 12,4 milhões de membros (conforme o Censo de 2010), continuam sendo as maiores igrejas pentecostais.²⁷ A segunda onda surgiu na década de 1950 pela atividade de missionários da *Church of the Four-Square Gospel* (Igreja do Evangelho Quadrangular), mas também de pregadores brasileiros como Manoel de Mello (Igreja Pentecostal o Brasil para Cristo, de 1955) e Davi de Miranda (Igreja Pentecostal Deus É Amor, de 1962). Estas igrejas surgiram principalmente em São Paulo e se caracterizam pela acentuação da cura de doenças como dom do Espírito e pela utilização dos meios de comunicação de massa para a evangelização.

A terceira onda partiu do Rio de Janeiro e constituiu as chamadas igrejas neopentecostais.²⁸ Elas se distinguem consideravelmente das igrejas pentecostais mais antigas na medida em que os dons do Espírito ou da graça clássicos, assim como a disciplina rigorosa, passam para segundo plano, dando lugar à cura, ao exorcismo e à prosperidade (econômica e social). Segundo esta concepção, o mundo é habitado por maus espíritos que têm de ser enfrentados numa batalha espiritual. Esses maus espíritos são atribuídos mais ou menos diretamente às religiões afro-brasileiras, adquirindo, assim, uma conotação discriminatória e racista.²⁹ Para os neopentecostais, os dons de Deus já estão plenamente atuantes nesta terra. Quem crê o suficiente e expressa essa fé através de contribuições consideráveis para a igreja não só pedirá por esses dons, como os demais cristãos, mas poderá exigi-los de Deus, que é obrigado a responder por causa da fé “investida” e de sua expressão pecuniária. Dessa onda fazem parte a Igreja Universal do Reino de Deus (de 1977), a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (de 1976), a Igreja Internacional da Graça de Deus (de 1980) e a Renascer em Cristo (de 1986).³⁰

O aspecto comum a essas três ondas é que as camadas sociais com o menor nível de instrução (formal) e de renda passam a integrar as igrejas pentecostais ou se dizem membros delas. Por causa da facilidade de ingressar nelas, suas redes sociais fortemente estruturadas e seus cultos focados na experiência, que transmitem a seus membros a mensagem de que são portadores do Espírito Santo e, por conseguinte, repletos do poder de Deus, elas parecem ser particularmente atraentes para essas camadas da população.³¹

²⁶ Entrementes existe uma bibliografia abundante sobre as igrejas pentecostais no Brasil. Muito útil, e baseado em ampla literatura de pesquisa histórica e sociológica, é ARAÚJO, Isael de. *Dicionário do movimento pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

²⁷ IBGE: Censo demográfico 2010: Características da população, religião e pessoas com deficiência, Tabela 1.4.1; <<http://www.ibge.gov.br>>, acesso em 3 jul. 2012.

²⁸ Segundo MARIANO, Ricardo, *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo, 1999; outros falam de “pós-pentecostalismo”, acentuando, desta forma, a diferença entre as igrejas pentecostais mais antigas e essa terceira onda (cf. SIEPIERSKI, Paulo. Pós-pentecostalismo e política no Brasil. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 37, n. 1, p. 47-61, 1997).

²⁹ Cf. SILVA, Vagner Gonçalves da (ed.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo, 2007.

³⁰ Cf. FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto (Org.). *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis, 1994. p. 67-159; MARIANO, 1999.

³¹ Cf., p. ex., em contraposição às comunidades eclesiais de base inspiradas pela teologia da libertação, MARIZ, Cecília Loreto. *Coping with Poverty: Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil*. Philadelphia, 1994; CORTEN, André. *Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1996.

As religiões não cristãs são pequenas do ponto de vista estatístico, embora sua influência (por meio de noções de reencarnação, por exemplo) seja bem maior do que o número de seus membros declarados. O maior grupo neste segmento, de acordo com o censo demográfico, são os espíritas, com cerca de 3,8 milhões de adeptos (2010, 2% da população). Trata-se de uma forma especificamente brasileira de ligação mediúnica com as almas de pessoas falecidas, no marco de uma transmigração com reencarnação, que remonta ao francês Allan Kardec (1804-1869; seu nome civil era Denisard Léon Hyppolite Rivail).³² Os espíritas se entendem mais como filosofia do que como religião, ou então como síntese e harmonia de todas as religiões. Por isso, nos levantamentos muitos deles se designam como católicos. Seus membros contam, em sua maioria, com uma boa instrução, encontram-se numa boa situação social e econômica e mantêm um número considerável de instituições filantrópicas.³³ Sob a influência de religiões orientais se encontra, p. ex., também a Igreja Messiânica Mundial, que foi mantida inicialmente por imigrantes japoneses e coreanos e, entretanto, tem uma Faculdade de Teologia reconhecida pelo Estado.³⁴

Conforme os números do Censo de 2010 do IBGE, a Igreja Católica Romana, ao menos nominalmente, continua contando entre seus membros a clara maioria dos brasileiros, mas com sensível perda de porcentagem: De 73,6% foi para 64,6%. Em trinta anos, a perda foi de 24,4 pontos percentuais. Constatou-se, no mais recente Censo, pela primeira vez, uma queda no número absoluto de membros auto-declarados: de 125 milhões em 2000 foi para 123,3 milhões. Ainda assim, o Brasil é o país mais católico do mundo. Enquanto isto, as igrejas pentecostais cresceram com enorme rapidez, contando com 25,4 milhões em 2010. Se somar, ainda, a nova categoria “evangélica não determinada”, cuja maioria deve enquadrar-se na categoria de pentecostais ou neo-pentecostais, chega a 34,6 milhões, ou 18,13% da população. De qualquer forma, o país é, em termos numéricos, também o país mais pentecostal do mundo. Entre 1980 e 2010, o número de pentecostais quadruplicou. Contudo, nesse mesmo período de tempo, o número de pessoas “sem religião” também aumentou significativamente, igualmente quadruplicando-se de 1,6% em 1980 para 8% em 2010. “Sem religião”, entretanto, não significa necessariamente que essas pessoas não tenham nenhuma crença, só que elas se designam como não pertencentes a nenhuma religião. Voltarei a falar deste grupo.

Segundo um levantamento do Pew Forum, a diversificação é mais acentuada ainda: 21% de “evangélicos”, como, na maioria dos casos, são chamados de modo global os cristãos não católicos, contra apenas 57% de católicos e 13% de adeptos de outras religiões. De acordo com esse levantamento, os fiéis pentecostais e carismáticos representam 49% da população urbana acima de 18 anos de idade, 57% dos católicos e 78% dos “evangélicos”.³⁵ Se isto estiver correto, mais da metade dos católicos seriam carismáticos e por isso, de certa forma, deveriam ser contados entre os pentecostais.

Isso mostra com clareza suficiente os enormes deslocamentos que estão ocorrendo no campo religioso. A “oferta” e a “procura” da religião continuam fortes e se diversificaram. Neste sentido, os fluxos da mobilidade religiosa não são simétricos, como já mostrou um estudo médico de 1998 no contexto do qual também foram coletadas informações sobre a pertença religiosa.³⁶ Os católicos

³² Cf., entre outros, KARDEC, Allan. *O livro dos espíritos* [1860]. São Paulo, 2007.

³³ Segundo estudos do antropólogo Bernardo Lewgoy, os kardecistas constituem um segmento religioso com ideias racionalistas e uma crença na ciência que caracterizam a experiência moderna; apud MONTERO, Paula; ALMEIDA, Ronaldo R. M., *O campo religioso brasileiro no limiar do século: problemas e perspectivas*. In: RATTNER, Henrique (ed.). *Brasil no limiar do século XXI*. São Paulo: EDUSP, 2000. p. 325-339, à p. 335.

³⁴ Cf. <<http://www.faculdademessianica.edu.br>>, acesso em 11 ago. 2012.

³⁵ THE PEW FORUM ON RELIGION AND PUBLIC LIFE. *Spirit and Power: A 10-Country Survey of Pentecostals*. Washington, 2006. Disponível em <http://www.pewforum.org/uploadedfiles/Orphan_Migrated_Content/pentecostals-08.pdf>, acesso em 14 ago. 2012. Este estudo estima que os membros das igrejas pentecostais sejam 15% da população e que os cristãos carismáticos representem 34% dos membros de outras igrejas cristãs; no total, portanto, 49% de todos os cristãos no Brasil seriam pentecostais ou carismáticos.

³⁶ Esse estudo examinou, entre outras coisas, as influências religiosas sobre o comportamento sexual no contexto de HIV/AIDS. Para isso, entrevistou 3.600 pessoas entre 16 e 65 anos em 169 microrregiões urbanas. ALMEIDA; MONTERO, 2001, tomam esse estudo como seu ponto de partida.

estão perdendo membros em todas as direções, ao passo que as igrejas pentecostais, além dos chamados “sem religião”, estão entre os grandes ganhadores, embora eles também registrem perdas, representando, por sua vez, grupos diversificados ou até difusos (sem religião) com elevada mobilidade interna.

Um estudo de 2004 entrevistou 2.870 pessoas em 23 capitais e 27 outros municípios.³⁷ Segundo os autores, a mobilidade religiosa é “um fenômeno social com dinâmica própria, estimulado pelas subjetividades individuais, pelas mudanças aceleradas das sociedades modernas e pelo apelo sócio-histórico que questionou o lugar social das religiões oficiais mas não aboliu o fascínio pelo religioso”.³⁸ O levantamento apurou que cerca de 23%, ou seja, uma de cada quatro pessoas, trocou de pertença religiosa pelo menos uma vez na vida³⁹, ao passo que 68,3% permaneceram na mesma religião ou confissão desde o nascimento. Isto se aplica de modo igual a homens e mulheres, sendo que o número de homens (23,9%) que trocou de religião é ligeiramente maior do que o de mulheres (23,1%). O maior grupo de pessoas que trocaram de religião (27%) se encontra na faixa etária dos 46 aos 55 anos, embora também na faixa de 66 a 79 anos e entre as mais jovens (a partir de 26 anos) seu número seja ligeiramente acima da média.⁴⁰ Tendencialmente, essas pessoas têm uma boa instrução; entre os entrevistados com curso superior concluído, 37,4% indicaram já ter trocado de pertença religiosa. Entre as pessoas divorciadas, mais da metade já fez essa troca (52,2%), o que esse estudo, recorrendo a outro levantamento⁴¹, atribui à “busca de amparo em função do sentimento de solidão ocasionado pela separação conjugal”.⁴² Neste caso nos parece, entretanto, estar sendo desconsiderado o fato de que em muitas igrejas, principalmente nas pentecostais e nas protestantes históricas, o divórcio é punido com medidas disciplinares.⁴³ Se, além disso, a pertença religiosa mudou em função do casamento, o parceiro posterior está exposto ao perigo de se ver subitamente privado de muitas relações de amizade por causa de uma atitude de disciplinamento e rejeição. Assim, para as pessoas divorciadas deve haver, além de fatores de atração na mudança para outra pertença (ou nenhuma), também fortes fatores que as empurram para fora.

De acordo com o mesmo estudo, em termos percentuais só 4% dos católicos trocaram de pertença religiosa, mas, em números absolutos, isto equivale a cerca de 5 milhões de pessoas. Entre os protestantes históricos, os pentecostais e os membros de outras religiões (inclusive mórmons e testemunhas de Jeová), a proporção de pessoas que fizeram essa troca é particularmente elevada: 77,2%, 84,6% e 89,3%, respectivamente. Entre as sem religião, 5 milhões, o segundo maior grupo em números absolutos, trocou de pertença religiosa, passando principalmente para igrejas pentecostais (33,2%) e para a Igreja Católica (23,1%).

³⁷ FERNANDES, Silvia Regina Alves (ed.). *Mudança de religião no Brasil: desvendando sentidos e motivações*. Rio de Janeiro, 2006; FERNANDES, Silvia Regina Alves; PITTA, Marcelo. Mapeando as rotas do trânsito religioso no Brasil. *Religião e Sociedade*, v. 26, n. 2, p. 120-154, 2006. Por causa das disparidades sociais, as respostas da amostra foram ponderadas por “tipos sociais”, de modo que os percentuais subsequentes não correspondem simplesmente ao respectivo número de respostas individuais, mas foram projetados para a totalidade da população de acordo com o método empregado.

³⁸ FERNANDES; PITTA, 2006, p. 121.

³⁹ Segundo ALMEIDA, 2004, p. 17, em São Paulo uma de cada três pessoas trocou de religião ou denominação pelo menos uma vez na vida.

⁴⁰ O estudo de 1998 apresenta até um número ligeiramente maior de pessoas que trocaram de religião: 26%; cit. ap. ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 92, nota 1.

⁴¹ Por causa da reestruturação do instituto de pesquisa CERIS, porém, esse estudo só foi publicado em 2009: FERNANDES, Silvia Regina Alves. *Novas formas de crer: católicos, evangélicos e sem-religião nas cidades*. São Paulo, 2009.

⁴² FERNANDES; PITTA, 2006, p. 125.

⁴³ A Igreja Católica Romana proíbe o divórcio, mas isso não acarreta consequências dignas de menção para muitos fiéis, só se tornando um problema quando eles querem casar de novo (na igreja) e isto lhes é negado.

Tabela: Pertença anterior e atual (em percentuais)

Antes/nova	Cat.	Protest. histór.	Pentecostal	Outras religiões	Indeterminada
Cat.	0,0	13,8	58,9	16,3	10,9
Protest. histór.	26,9	21,3	50,7	1,1	0,0
Pentecostal	18,7	40,2	40,8	0,4	0,0
Outras religiões	47,4	9,9	15,0	11,0	16,7
Indeterminada	17,9	1,2	74,2	6,7	0,0
Sem religião	23,1	11,8	33,2	15,8	16,1

Fonte: FERNANDES; PITTA, 2006, p. 128.

Desta tabela se pode depreender qual foi o destino de que parcela das pessoas que trocaram de pertença religiosa, sendo que, ao que tudo indica, só foram levadas em conta comunidades religiosas institucionalizadas (portanto, não para os “sem religião”, o que decerto seria entendido como saída). “Indeterminada” inclui também as declarações de pertença múltipla. Embora a grande maioria tenha trocado uma vez, também existem trocas múltiplas. Essas trocas múltiplas se encontram principalmente entre católicos e protestantes históricos, com uma concentração de até duas trocas, ao passo que entre os pentecostais há ainda 0,3% que afirmam terem trocado seis vezes ou mais.⁴⁴

A isso se acrescentam também conversões a movimentos dentro da mesma igreja, particularmente à renovação carismática católica, às vezes após uma longa peregrinação por outras comunidades religiosas; trata-se, portanto, de um movimento de retorno. Parece acontecer raramente ou nunca que alguém de fora, que não já tivesse sido católico antes, tenha se convertido para a renovação carismática.⁴⁵

Voltamos agora para os chamados “sem religião”.⁴⁶ Como já mencionamos, este grupo também aumentou muito, mesmo que até agora tenha permanecido abaixo de 10%. A este grupo as pessoas vêm, muitas vezes, depois de uma peregrinação longa e, em última análise, insatisfatória por várias igrejas e religiões, e acabam se encontrando numa religiosidade própria, sem pertencer a uma comunidade religiosa. Assim elas indicam uma “religiosidade própria sem igreja” (41,4%) ou “sem frequência à igreja ou credo religioso” (29,4%), mas também “não acredito nas religiões” (15,1%) ou “não tenho tempo para a igreja” (23,2%), sendo que várias respostas eram possíveis. Apenas 0,5% afirmam não crer em Deus.⁴⁷ Portanto, não há umnexo obrigatório entre a saída de uma comunidade religiosa e a falta de fé, como, aliás, também acontece efetivamente em outros lugares.⁴⁸ Interessante, porém, é, de acordo com a constatação do estudo, que a saída de uma determinada religião ou denominação é desencadeada principalmente pela “discordância de preceitos e doutrinas”. “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

⁴⁴ Essas pessoas que trocam várias vezes de religião também acabam parando no islã, em que um homem de 31 anos afirma haver percorrido a seguinte trajetória antes de chegar lá: “católico – batista – ocultista – rosa-crucianista – presbiteriano – Assembleia de Deus – Congregação Cristã – messiânico” (OLIVEIRA; MARIZ, 2006, p. 100).

⁴⁵ FERNANDES; PITTA, 2006, p. 129; cf. também MAUÉS, Raymundo Heraldo. “Mudando de vida”: a “conversão” ao pentecostalismo católico. *Religião e Sociedade*, v. 22, n. 2, p. 37-64, 2002, à p. 41.

⁴⁶ ALMEIDA; MONTERO, 2001, fazem, com razão, referência à seguinte imprecisão: quando os “sem religião” aderem a uma comunidade religiosa, podem designar seu passado tanto como “sem religião” quanto como “católicos não praticantes”.

⁴⁷ FERNANDES; PITTA, 2006, p. 132.

⁴⁸ Cf. HERMELINK, Jan. As múltiplas condições de filiação à igreja e as precárias chances da organização eclesial. Uma avaliação teológico-prática da mais recente pesquisa da Igreja Evangélica na Alemanha sobre filiação eclesial. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 48, n. 1, p. 111-135, 2008.

particular e desinstitucionalizada sob o ponto de vista da declaração de pertença.”⁴⁹ As adesões à igreja luterana no Rio de Janeiro segue este padrão, como mostraremos abaixo (4.).

3. Teorias da conversão no Brasil: do fenômeno social à subjetividade

Neste passo, analisaremos e interpretaremos essas enormes transformações no campo religioso brasileiro e as forças nelas atuantes de acordo com as teorias propostas por autoras e autores brasileiros. O que está acontecendo aqui ainda deve ser descrito como “conversão”? Ou deve-se distinguir entre “peregrinos” e “convertidos”?⁵⁰ Ou devem-se fazer distinções mais sutis ainda? Será que no Brasil nem se pode mais falar de conversão?⁵¹

Como mencionamos no início, na sociologia e antropologia da religião brasileiras se fala de “mobilidade” e “trânsito”.⁵² Segundo Almeida e Montero, este termo se refere não só às pessoas migrantes, mas também aos conteúdos, símbolos e ritos: “Esta noção [sc. do trânsito religioso] aponta, pelo menos, para um duplo movimento: em primeiro lugar, 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 pertenças religiosas, objeto preferencial dos estudos antropológicos.”⁵³ Este segundo movimento de modo algum é novo: as religiões afro-brasileiras só puderam sobreviver fazendo coincidir os feriados de seus orixás com os dias dos santos católicos, fazendo com que não caíssem na vista oficialmente. Esta combinação de maneira alguma foi aleatória, mas ocorreu mediante uma seleção cuidadosa e a comparação de seus atributos e efeitos. Isso também parece tornar possível uma dupla filiação, que pratica ambas as religiões, nas não as mistura (necessariamente).⁵⁴

Como as pessoas sentem a religião no Brasil é, muitas vezes, melhor descrito em expressões literárias, como na famosa passagem de *Grande sertão: veredas*, de João Guimarães Rosa (1908-1967), que faz com que seu protagonista, Riobaldo, diga o seguinte:

O que mais penso, testo e explico: todo o mundo é louco. [...] Por isso é que se carece principalmente de religião: para se desendoidecer, desdoidar. Reza é que sara da loucura. No geral. Isso é que é a salvação da alma... Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo

⁴⁹ FERNANDES; PITTA, 2006, p. 137.

⁵⁰ Cf. HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008. Esta obra é citada frequentemente por autores/as brasileiros/as.

⁵¹ MONTERO, 2006, p. 62, considera inútil o conceito de conversão porque, sendo proveniente de Weber, seria definido de modo excessivamente racional e imporia às diversas formas religiosas o modelo weberiano de religião como forma internalizada da doutrina. Isto, porém, parece-me não levar suficientemente a sério a doutrina e as histórias a ela subjacentes como *uma* forma de expressão da religião (além do rito e do etos); como se mostrou, a rejeição de conteúdos doutrinários é uma razão importante para sair de uma religião, enquanto que, no caso das igrejas pentecostais clássicas como a Assembleia de Deus, ela certamente constitui um fator de atração, ainda que fortemente moralizada pelos “usos e costumes”, que, na Assembleia de Deus, são uma parte importante da doutrina, em geral pouco racionalizada.

⁵² A discussão da questão conceitual é deliberadamente omitida por OLIVEIRA; MARIZ, 2006, p. 102s., que remetem à utilização do conceito de “passagem”, que “não teria conotações tão fortes de ruptura e transformação”, mas acrescentam: “Para nós, esse debate [sc. sobre conversão, passagem, etc.] assume, de certa forma, uma avaliação quase religiosa [!] de quão efetiva e profunda foi a suposta transformação pessoal dos convertidos. Nosso objetivo é entender como os próprios fiéis definem sua adoção do novo credo e novo comportamento e que sentido atribuem a este processo” (ibid., p. 103). Ao mesmo tempo, elas acentuam o seguinte: “A conversão é um processo contínuo que exige comunidades, técnicas de reforço e repetição do novo discurso” (ibid., p. 113), incluindo nisso a atividade missionária intensiva e a necessidade de uma comunidade religiosa como fortalecimento da própria conversão.

⁵³ ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 93.

⁵⁴ Cf. BRANDT, Hermann, *Die heilige Barbara in Brasilien: Kulturtransfer und Synkretismus*. Erlangen, 2003. p. 79-82, que remete a ORTIZ, Renato. *A consciência fragmentada*. Rio de Janeiro, 1980. 99-102, e BERKENBROCK, Volney J. *Die Erfahrung der Orixás: eine Studie über die religiöse Erfahrung im Candomblé*. Bonn, 1995. 254-258. Isto se aplica particularmente ao Candomblé, que tem uma forte consciência africana, ao passo que a Umbanda, religião mista brasileira surgida na década de 1920, combina elementos indígenas, africanos, espíritas e do catolicismo popular português e pratica um sincretismo genuíno, também em relação a Sta. Bárbara; cf. BRANDT, ibid., 83-87.

rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, de Cardéque. 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. Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca. Mas é só muito provisório. Eu queria rezar – o tempo todo.⁵⁵

Com base em exemplos concretos da igreja luterana, Bobsin fala da existência de um “subterrâneo religioso” e coloca isso em relação com o célebre romance *Dona Flor e seus dois maridos*, de Jorge Amado, em que o desaparecimento do primeiro marido de Dona Flor, Vadinho, que ainda aparecia a ela após sua morte, teve de ser alcançado através de rituais afro-brasileiros.⁵⁶ Como Dona Flor com seus dois maridos, o difícil, caótico, mas também atraente Vadinho e o supercorreto Dr. Teodoro Madureira, também os teólogos precisam, segundo Bobsin, trabalhar com os dois mundos: com “o racional e o mítico, o tradicional e o moderno, o existencial e o libertador, o oficial e o clandestino, sem esquecer das ambigüidades da vida tão bem presentes no religioso”.⁵⁷

Com base nessa situação e na combinação ou mistura histórica de religiões diferentes, a mobilidade religiosa parece ser plausível em sentido imediato. Também já se falou da existência de uma “religiosidade mínima brasileira” (André Droogers) ou de uma “matriz religiosa brasileira” (José Bittencourt), uma espécie de subterrâneo religioso comum ao qual os indivíduos, mas também as religiões e comunidades religiosas poderiam recorrer de várias formas.⁵⁸ Droogers define a religiosidade mínima como independente de religiões organizadas e seus representantes, sendo uma “religiosidade que se manifesta publicamente em contexto seculares, que é veiculada pelos meios de comunicação de massa, mas também pela linguagem cotidiana”.⁵⁹ Bittencourt amplia esta ideia e detecta uma “matriz religiosa, que surge em decorrência do processo civilizatório aqui desencadeado, cuja formação dura aproximadamente quatro séculos e que está correlacionada, no plano religioso, ao decurso de miscigenação racial e cultural que caracteriza nossa nacionalidade”.⁶⁰ Como exemplos, utiliza, não por acaso, as igrejas altamente sincréticas do assim por ele denominado “Pentecostalismo Autônomo”⁶¹, especialmente a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), bem como a claramente sincrética Umbanda. Isto também explicaria, então, por que a IURD, que é neopentecostal, pode, como foi mencionado acima, ser altamente sincretista em seus rituais e símbolos, mas, ao mesmo tempo, fortemente exclusivista em seu discurso. De acordo com Almeida, neste aspecto ela é a contrapartida da combinação/identificação dos orixás afro-brasileiros com os santos católicos: nela, os orixás são identificados com o diabo e submetidos ao exorcismo.⁶² Talvez a razão de seu sucesso resida exatamente neste recurso – embora negativo e demonizador – à matriz comum.

⁵⁵ ROSA, João Guimarães *Grande Sertão: veredas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967. p. 15.

⁵⁶ AMADO, Jorge, *Dona Flor e seus dois maridos*. São Paulo: Livraria Martins, 1966.

⁵⁷ BOBSIN, Oneide. O subterrâneo religioso da vida eclesial: intuições a partir das ciências da religião. *Estudos Teológicos*, v. 37, n. 3, p. 261-280, 1997, à p. 279.

⁵⁸ DROOGERS, André. A religiosidade mínima brasileira. *Revista Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 63-86, 1987; BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis, 2003. Já em 1978, BRANDÃO, Carlos Rodrigues. O número dos eleitos: religião e ideologia religiosa em uma sociedade de economia agrária no estado de São Paulo. *Revista Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 3, p. 53-92, 1978, à p. 77, falara de “uma grande matriz simbólica de uso comum, sobre a qual cada grupo religioso faz seu próprio recorte e combina seu repertório de crenças”; apud DROOGERS, 1987, p. 64.

⁵⁹ DROOGERS, 1987, p. 65. Esta religiosidade mínima brasileira aproxima-se de uma religião civil de tal forma – ainda que Droogers não queira equivalê-las, pois a primeira “ultrapassa os limites de uma religião civil” (ibid., p. 86) – que mantém uma existência independente de instituições religiosas e suas representantes, mas é, ao mesmo tempo, alimentada por estas e funciona, por sua vez, como substrato religioso, ao qual podem recorrer as religiões empíricas e comunidades religiosas. Ela entende que Deus é brasileiro, que “cria um sentimento de *communitas* que une os brasileiros numa corrente pra frente de fê no seu país” (ibid., p. 84).

⁶⁰ BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 239. Essa constatação está alinhada com a “escola brasileira” descrita por FRIGERIO, 2007, e, conseqüentemente, é criticado por este.

⁶¹ Ibid., 122. Esse pentecostalismo é denominado de “autônomo”, pois as igrejas e os movimentos a ele ligados originaram no Brasil sem influência de missionários estrangeiros, apresentam práticas e doutrinas religiosas singulares, e não reivindicam nenhum vínculo histórico explícito com denominações existentes.

⁶² Cf. ALMEIDA, 2003.

Mas este é apenas um lado da realidade, pois a questão que se coloca é por que haveria necessidade de uma pluralização progressiva da oferta religiosa, se já existem opções diferentes e que são, outrossim, combináveis. Sanchis identifica uma dialética dupla: por um lado, entre uma pluralização institucional com cobrança de disciplina e ortodoxia e uma crescente concentração da vida religiosa em experiências subjetivas, na religião realmente vivida; por outro lado, entre um sincretismo pré-moderno e tradicional com uma “porosidade sem confusão, pluralismo interno e indecisão de identidades”, provavelmente reforçados pela pós-modernidade, e um “reavivamento das afirmações de identidades religiosas definidas e exclusivistas”, que ele atribui a uma “certa ‘modernidade’ iluminista”, “em nome da qual continuam tendendo a repartir o espaço social, recortando-o”.⁶³

Portanto, a exclusividade e a mistura estão presentes simultaneamente e se defrontam numa tensão dialética. Embora haja efetivamente membros da igreja que argumentam de maneira muito exclusivista e, por outro lado, ministros religiosos abertos e até com vínculos múltiplos, a exclusividade provavelmente pode ser atribuída mais ao discurso oficial das igrejas e de seus representantes, que, com isso, querem destacar claramente seu perfil, enquanto a mescla e uma certa indiferença (“afinal, Deus é um só, não é?”) pertencem mais aos membros que no cotidiano se defrontam constantemente com religiões e denominações diferentes, mas não querem arruinar seu dia (ou sua família, também cada vez mais diversa em termos religiosos) por causa disso. Isto se mostra claramente na letra do samba de enredo da Escola de Samba Imperatriz Leopoldinense do Rio de Janeiro de 2010, cujo tema foi “Brasil de todos os deuses”:

A imperatriz é um mar de fiéis
No altar do samba, em oração
É o Brasil de todos os deuses!
De paz, amor e união...⁶⁴

Tudo em perfeita harmonia, então? Ou antes o desejo irrealista de tal harmonia? E o que dizer da polêmica religiosa, que também existe e de vez em quando – numa escolha extremamente infeliz de palavras – é designada como “guerra santa”, embora esta guerra geralmente seja travada com baixa intensidade?⁶⁵ Já não se pediu, inclusive, uma “PROCON religioso” a ser garantida pelo Estado?⁶⁶

Aqui se insere a designação que se tornou usual para descrever a situação do Brasil: “mercado religioso”.⁶⁷ Afinal, “mercado” remete a uma situação de concorrência, a um mercado ou supermercado disputado com meios mais ou menos honestos no qual se colocam produtos à venda. Se sob esse termo não se entende mais do que uma metáfora que se refere à oferta sempre crescente de alternativas religiosas e sua postura concorrencial, então certamente se pode falar da existência de tal mercado. Existem também métodos de marketing que são utilizados de maneira mais ou menos

⁶³ SANCHIS, 2001, p. 45.

⁶⁴ Retomando a tese clássica, vigorosamente propagada no nacionalismo de Getúlio Vargas nas décadas de 1930 e 40, a respeito das três fontes étnicas, culturais e religiosas das quais o Brasil haure, a escola de samba continua dizendo: “Num país da cor da miscigenação / De tanto Deus, tanta religião / Pro povo, feliz, cultivar / O índio dançou, em adoração / O branco rezou na cruz do cristão / O negro louvou os seus orixás.” Disponível em <<http://letras.terra.com.br/imperatriz-leopoldinense-rj/1572679/>>, acesso em 17 fev. 2010.

⁶⁵ Excessos físicos como a aspersão de enxofre (antidemoníaco) nos terreiros de candomblé ou o “chute na santa” por parte de um bispo da IURD diante das câmeras de televisão em 1995 são, felizmente, exceções; cf. ALMEIDA, Ronaldo de. Dez anos do “chute na Santa”. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo, 2007. p. 171-189. Comuns são, por outro lado, o ignorar-se mutuamente, ataques verbais, imissões de ruído e outras alfinetadas maiores ou menores.

⁶⁶ PIERUCCI, Antônio Flávio. Liberdade de cultos na sociedade de serviços: em defesa do consumidor religioso. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 44, p. 3-11, 1996.

⁶⁷ O termo é utilizado, p. ex, em PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo, 1996. Eles destacam principalmente a “de-moralização” e a “magicização” das religiões, que, desta forma, vão ao encontro de seus “clientes”, salientando o “produto” da “experiência emocional do Sagrado”, ao mesmo tempo em que fazem cada vez menos exigências morais aos fiéis.

explícita e eficiente.⁶⁸ Em sua discussão nuançada da teoria da *rational choice*, que está associada a uma teoria genuína (e não apenas metafórica) do mercado, proposta principalmente por Stark e Finke⁶⁹, Mariano destaca que o Brasil “constitui um excelente campo de aplicação e teste da teoria da escolha racional da religião”, porque “a economia religiosa brasileira contemporânea é pluralista, competitiva e funciona como um mercado livre, apesar da hegemonia e da maior legitimidade social da Igreja Católica e dos privilégios estatais de que usufrui”.⁷⁰ Na opinião de Mariano, a teoria da escolha racional (*rational choice*) está exposta ao perigo de uma visão “mecanicista e determinista”. Além disso, ela tenderia a “hipertrofiar o papel das lideranças religiosas, a reduzir a agência dos leigos e a relegar a segundo plano os grupos bem-sucedidos desprovidos de estruturas organizacionais e finanças centralizadas”.⁷¹ Contra a terminologia do mercado se argumenta, ainda, que ela não faz jus aos sujeitos religiosos e às razões diversificadas de sua seleção e que ela se orienta unilateralmente pela oferta pressupondo uma demanda religiosa estável, à qual muitos fatores empíricos não correspondem.⁷² Além disso, como sublinhou, sobretudo, Henri Gooren – e, acrescentamos, decerto com a proeminente exceção da IURD –, as igrejas estão vinculadas a um mínimo de coerência doutrinária que estabelece limites à sua adaptabilidade.⁷³ Entretanto, Mariano destaca como ponto forte do modelo o fato de a escolha dos indivíduos ser levada a sério e não ser submetida a uma teoria funcionalista-mecanicista da adaptação social que ele identifica nos primeiros estudos sobre o movimento pentecostal. Esta última não é capaz, segundo Mariano, de “explicar a enorme desigualdade na *performance* numérica e na organização institucional das igrejas pentecostais presentes nos grandes centros urbanos, cujos portes variam de grupos de fundo de garagem a verdadeiras multinacionais da fé”.⁷⁴ O foco na oferta seria a abordagem analítica melhor. De acordo com Mariano, as igrejas pentecostais confirmam a teoria do mercado religioso, uma vez que,

do lado da oferta, diversas igrejas pentecostais apresentam ampla disposição para enfrentar a concorrência, competir por mercado, fazer proselitismo, criar novas demandas, exigir compromisso exclusivo dos adeptos, adotar técnicas publicitárias, estratégias de *marketing* e métodos de gestão e organização típicos da racionalidade econômica. Do lado da demanda, por sua vez, verifica-se a presença, em larga escala, de uma racionalidade instrumental fomentada pela oferta de serviços mágicos e por promessas de benefícios materiais e espirituais baseadas em relações de reciprocidade e de troca.⁷⁵

Há uma tendência clara de colocar a *subjetividade* mais acentuadamente em primeiro plano e de dirigir a atenção para a religião vivida concretamente seguindo as afirmações dos fiéis. Em seus estudos sobre a conversão a igrejas pentecostais no Brasil e em Portugal, Clara Mafra desenvolveu o conceito de “conversão minimalista”, na medida em que, também entre os pentecostais – particularmente e não por acaso na passagem à neopentecostal IURD –, mostra-se uma tendência a uma maior autonomia na formação de sua identidade religiosa, tanto frente ao pastor quanto à rede

⁶⁸ A IURD pode ser designada como particularmente eficiente e explícita; veja quanto a este aspecto CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Vozes; São Bernardo do Campo: IEPG, 1997.

⁶⁹ Cf., p. ex., STARK, Rodney; FINKE, Roger. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley, 2000.

⁷⁰ MARIANO, 2008, p. 61. Cf. também seu apanhado das teorias sobre o crescimento pentecostal no Brasil, focando as teorias funcionalistas e suas retomadas na correlação de modernização e protestantismo, por um lado, e a teoria da escolha racional com análise da oferta religiosa, por outra: MARIANO, Ricardo. Sociologia do crescimento pentecostal no Brasil: um balanço. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, vol. 43, n. 119, p. 11-36, 2011.

⁷¹ MARIANO, 2008, p. 61, fazendo referência a BUYUKOTAN, Baris. Evaluating rational choice theories of religion. Paper presented at the annual meeting of the American Sociological Association, Montreal, Quebec, Canada. Disponível em: <http://www.allacademic.com/meta/p103187_index.html>, acesso em 1 jul. 2008, p. 8.

⁷² Quanto à crítica, cf. ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 92; SANCHIS, 2001, p. 36; GOOREN, Henri. The Religious Market Model and Conversion. *Exchange*, Leiden, v. 35, n. 1, p. 39-60, 2006; MARTIN, Bernice. Pentecostal Conversion and the Limits of the Market Metaphor. *Exchange*, Leiden, v. 35, n. 1, p. 61-91, 2006.

⁷³ Este aspecto é enfatizado principalmente por GOOREN, 2006.

⁷⁴ MARIANO, 2008, p. 58.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 61.

social da comunidade. Trata-se, segundo Mafra, de um processo de adequação pessoal até chegar ao ponto em que eles chegam a “se sentir bem”.⁷⁶ “Ao contrário da dinâmica de conversão maximalista, no caso da conversão minimalista há uma menor disciplinarização quanto à receptividade da mensagem religiosa, garantindo-se assim que conversos de uma mesma denominação se apropriem das mais variadas formas de um mesmo referencial religioso, articulando de um modo não previsível os diferentes níveis de continuidade e descontinuidade”.⁷⁷ Essa continuidade também inclui elementos da denominação anterior, tanto mais que elementos recorrentes da “conversão minimalista” seriam a “aceitação de Jesus Cristo” e a experiência do transe.⁷⁸ Ambos os elementos seriam importantes na medida em que contêm o encontro com o estranho e a aceitação do estranho em si mesmo. “Nesse sentido, a conversão minimalista desencadeia um trabalho de alargamento ontológico e não apenas de adesão a dados ou a pontos fixos e completos de uma cartilha institucional”.⁷⁹ Entretanto, de acordo com Mafra, os relatos individuais daí resultantes estão submetidos, ao mesmo tempo, a uma tendência à homogeneização na medida em que correspondem ao gênero narrativo do “testemunho”, e são, portanto, individuais e parecem singulares, mas também revelam padrão típico.

Outra tendência é a de acentuar, retomando estudos sociológicos anteriores, *o aspecto social da conversão*, particularmente ao pentecostalismo, crendo que com isso se poderia explicar a forte adesão de grupos populacionais que ocupam uma posição social baixa.⁸⁰ Campos propõe que as ondas de conversão se inserem num momento em que impera uma situação de mudança em sentido econômico, social e cultural. Por isso ele designa as conversões atuais, principalmente entre igrejas pentecostais e neopentecostais, como “exclusão inclusiva”, na medida em que as características externas da conversão típicas do protestantismo histórico e do movimento pentecostal inicial – retirada do mundo ou “ascetismo intramundano” (Weber) – desaparecem em grande parte no neopentecostalismo. Apesar de o convertido continuar se distinguindo do mundo e reconstruir suas redes sociais, como consumidor ele pode perfeitamente se inserir no mundo. Diferentemente das conversões do catolicismo para o protestantismo histórico ou para o movimento pentecostal clássico, não se deve ver nisso uma ruptura radical com o antigo, mas uma combinação de continuidade e descontinuidade.⁸¹ Segundo Bernice Martin, trata-se cada vez mais de um processo autodeterminado em que a “busca de cura” seria a motivação mais forte, que normalmente inclui “a integridade moral e a reparação das relações humanas”.⁸² A pessoa convertida “*torna-se um indivíduo num sentido novo e libertador, chamado e reivindicado por Deus, sem se converter porque ele ou [...] ela já é um consumidor ‘individualizado’ nos moldes modernos*”; “a conversão é experimentada simultaneamente como uma *opção pessoal* e como *dom imerecido da graça*”, à qual normalmente se segue uma adoção voluntária de regras que estão em vigor.⁸³ Martin consegue, portanto, descobrir uma individualização intensificada ou produzida pela conversão que não segue simplesmente um pensamento utilitarista racional, mas se coloca em relação com uma oferta entendida como divina e pode se pôr a serviço dela.

Uma última tendência a ser mencionada aqui é *teológica* e enxerga a conversão menos como mudança de religião ou confissão – ainda que não a exclua –, mas como aprofundamento de uma postura de fé e a um compromisso mais forte de viver as consequências desta fé no cotidiano. Neste contexto deve-se lembrar que os teólogos da libertação entendiam sua opção pelos pobres como uma

⁷⁶ MAFRA, Clara. Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses. *Mana*, v. 6, n. 1, p. 57-86, 2000 [p. 60]; cf. FERNANDES; PITTA, 2006, p. 139; segundo eles, 30,9% dos entrevistados disseram que aderiram à nova comunidade religiosa porque “a gente se sente bem nela”.

⁷⁷ MAFRA, 2000, p. 69.

⁷⁸ Id., *ibid.*, p. 74.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 76.

⁸⁰ Cf. entre os antigos especialmente WILLEMS, Emílio. *Followers of the New Faith: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville, TN: Vanderbilt University Press, 1967.

⁸¹ CAMPOS, 2002. p. 109 e *passim*.

⁸² MARTIN, 2006, p. 77s.

⁸³ *Ibid.*, p. 79.

conversão. Richard Shaull, por exemplo, um missionário presbiteriano dos EUA que passou muitos anos na Colômbia e no Brasil e conseguiu entusiasmar, na década de 1950 e no início dos anos 1960, toda uma geração de jovens teólogos por sua teologia da revolução, experimentou uma “segunda conversão”, que ele descreve como “conversão à solidariedade com os pobres” com os quais se deparou na América Latina.⁸⁴ Na década de 1980, ele chamou as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) de “segunda Reforma”. Entretanto, em meados dos anos 1990 Shaull passou por uma “terceira conversão”, a saber, face ao movimento pentecostal, em que ele encontrou realizado aquilo que via contido na teologia da libertação: a radicalização da “primazia hermenêutica” dos pobres. Segundo Shaull, é no movimento pentecostal que eles encontram sua própria linguagem.⁸⁵ De um ponto de vista antropológico, John Burdick, por exemplo, observou e analisou o êxodo de pessoas das CEBs para igrejas pentecostais ou a Umbanda.⁸⁶ Em sua opinião, a principal diferença é que as CEBs impõem aos membros a responsabilidade pela realização do reino de Deus, enquanto as outras atribuem o mal no mundo a forças demoníacas de que as pessoas se livram através de exorcismos e não de ativismo social. Elas são “cultos de aflição” que transmitem consolo, força e libertação de fardos aos fiéis.⁸⁷ Esta poderia ser uma razão por que – e isto já se tornou proverbial – a teologia da libertação optou pelos pobres, mas estes optaram pelas igrejas pentecostais. Outro fator reside, em minha percepção, na circunstância de que nas igrejas que têm uma forte presença em áreas de conflito (como favelas e prisões), o nível de exigência para entrar nelas é muito baixo e as pessoas podem se entender sem maiores problemas como portadoras do Espírito Santo. Isto lhes dá, não raro pela primeira vez, a experiência de ter dignidade e de pertencer a uma humanidade dotada de direitos (e deveres), a qual podem agora atribuir a si mesmas, mas que também lhes é atribuída por outras.⁸⁸ Nas igrejas pentecostais, elas ganham, além disso, possibilidades de formação, podem assumir o papel de obreiras ou colaboradoras e dispõem de uma grande rede de irmãos e irmãs em que também a assistência material concreta é possível. A conversão tem, neste sentido, consequências práticas imediatas, sem que seu sentido já se esgote neste aspecto.⁸⁹

4. Mobilidade religiosa e adesão no protestantismo de rito luterano: a Comunidade Evangélica Luterana do Rio de Janeiro como estudo de caso

A Comunidade Evangélica de Confissão Luterana do Rio de Janeiro foi fundada por imigrantes alemães como “Deutsche Evangelische Kirche zu Rio de Janeiro”, em 1827. Ela operava como uma representação da “pátria religiosa”,⁹⁰ um espaço de reunião dos emigrados e seus descendentes.

A modernidade religiosa tem modificado seu quadro tradicional de membresia – grupo de famílias de teuto-descendentes – por pertenças comunitárias sem herança étnica e vínculos simbólicos tradicionais. Nas últimas décadas, mais pelo fenômeno social, do que por uma mudança de postura institucional, a comunidade começou a abrir-se para o contexto nacional, sobretudo, pela crescente miscigenação dos imigrantes e descendentes pela via do casamento.

⁸⁴ Cit. ap. BARRETO Jr., Raimundo C. Understanding Richard Shaull’s Third Conversion: Encountering Pentecostalism among the Poor. *Koinonia*, n. 16, p. 161-175, 2004, à p. 166.

⁸⁵ Quanto a isso, cf. SHAULL, Richard; CESAR, Waldo. *Pentecostalismo e o futuro das igrejas cristãs: promessas e desafios*. Petrópolis: Vozes, 1999.

⁸⁶ BURDICK, John. *Procurando Deus no Brasil: A Igreja Católica Progressista no Brasil na arena das religiões urbanas brasileiras*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

⁸⁷ Assim já FRY, Peter; HOWE, Gary Nigel Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. *Debate e Crítica* vol. 6, p. 75-94, 1975.

⁸⁸ Quanto a isso, cf. detalhes em SINER, Rudolf von. *The Churches and Democracy in Brazil: Towards a Public Theology Focused on Citizenship*. Eugene: Wipf & Stock, 2012, especialmente p. 240-274.

⁸⁹ Cf. também MARIZ, Cecilia Loreto. *Coping with Poverty: Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil*. Philadelphia: Temple University Press, 1994; CHESNUT, R. Andrew. *Born Again in Brazil: The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1997.

⁹⁰ DOERZAPFF, S. Rodolfo. CELURJ: uma história repleta de transformações. In: MOLLER, Margret. *Comunidade Evangélica Luterana do Rio de Janeiro*. 180 anos de história e fé. Livro comemorativo. 2007, p. 17-26, à p. 25.

A comunidade investigada⁹¹ vive um conflito, nem sempre escancarado, entre duas correntes opostas. De um lado, o grupo que representa a colônia alemã, apegado ao patrimônio cultural-étnico, o qual luta pela manutenção de algo que já se perdeu, cuja existência é alegórica, mas demanda atividades e cultos em alemão. De outro lado, a presença de pessoas que frequenta e participa das atividades comunitárias, porém desconhece esta tradição étnica, que a visita por motivos diversos, como o convite de amigos, a proximidade geográfica, o trabalho musical, grupos de fé, etc. Enquanto que alguns permanecem, a grande maioria não volta mais à comunidade e nada diz sobre isto.⁹²

A comunidade conta com diversos grupos de interesse, de diferentes faixas etárias. O momento de reunião mais importante é o culto dominical, que reúne aproximadamente cem pessoas, sendo que mais de dois terços dos frequentadores são de *simpatizantes*. Quando há a celebração de algum rito, por alguma ocasião especial, o número de presentes aumenta consideravelmente, como no caso de batismo, confirmação, culto em memória e culto de Páscoa e de Natal.

O pastor que atua na comunidade apresenta alguns dons que o destacam. Nas pregações demonstra grande erudição teológica. O dom musical – tem vários CDs gravados – atrai diferentes pessoas à comunidade, principalmente nos concertos públicos e nas celebrações natalinas.⁹³

As narrativas de adesão eclesial chamam a atenção pelos diferentes motivos que levam as pessoas a buscar por elos religiosos institucionalizados.⁹⁴ Vamos descrever, brevemente, as motivações que levaram a adesão de quatro informantes.

Fábio (28, solteiro, economista) após passar uma década sem religião, encontrou na comunidade religiosa a busca de mediação institucional e doutrinária que procurava. Fábio reside num bairro muito próximo à Comunidade Evangélica Luterana. Ao passar em frente ao templo, tinha curiosidade e vontade de conhecer a Igreja. Nesse tempo, ele vinha refletindo sobre a importância de fazer parte de uma comunidade. “Eu senti a necessidade de ter isso mais presente. Senti a falta de uma presença institucional [...]. A fé é pessoal. Mas a questão de a gente congregar, ter uma orientação espiritual de um pastor. A gente pode ter uma fé, orar, agradecer, pedir, mas eu sentia que isso não era suficiente. Eu me identifiquei com os pontos doutrinários, com a doutrina da Igreja. Eu me sentia afinado com a doutrina e pela vida, dia a dia da comunidade, pregação, culto”. Fábio foi apresentado⁹⁵ à comunidade num culto dominical: “Eu gostei do culto em si, tradicional. Sem excessos, como nas igrejas pentecostais, com aqueles ‘aleluias’ [...]. Eu gostei da pregação, da doutrina, algo bem feito, fundamentado”, descreve.

O segundo informante é Ezequiel (50, casado, assessor), o qual passou a buscar uma igreja e uma teologia mais aberta, diferente do que havia em sua igreja anterior. Ele conheceu a Igreja Luterana num Seminário Nacional de Teologia, na década de 1980. Como participava de uma ala mais aberta da Igreja Batista, identificou-se com a escola de formação da nova igreja: “a EST (Escola Superior de Teologia) primava por uma teologia mais aberta, e isso valeu uma boa dose para minha mudança para IECLB”. Nesse tempo, um amigo dele, o P. Mozart Noronha, deixava a Igreja Presbiteriana e mudava para a IECLB (Comunidade de Ipanema). “Ele me disse: ‘estou indo para

⁹¹ A pesquisa foi desenvolvida através de uma inserção comunitária (observação do culto religioso, grupos, conversas informais com membros antigos e secretária, informações históricas), e de nove entrevistas com dez pessoas (um casal). A pesquisa focou-se num grupo que aderiu e outro que participa “informalmente” da comunidade: novos membros e simpatizantes. Nesse artigo, abordaremos somente as pertencas religiosas formais. Coincidência ou não, o grupo de novos membros entrevistados (filiaidos) eram todos sem ascendência alemã. As entrevistas realizadas foram semi-estruturadas. Nesse momento, vamos abordar somente a mobilidade e as motivações de pertencas.

⁹² Uma leitura prévia dos dados fornecidos pela comunidade mostra que nos últimos dois anos enquanto dezesseis pessoas aderiram à comunidade, dezenove pessoas faleceram. Há assim um déficit no crescimento da membresia. A contagem de tão somente nove batismos nos últimos dois anos prova o envelhecimento da comunidade. Notamos ainda a celebração de poucos casamentos em 2009: há a menção de apenas uma bênção matrimonial.

⁹³ O pastor da comunidade (2009) disse-me que as celebrações natalinas já foram citadas até mesmo em uma novela da Rede Globo.

⁹⁴ Para maiores detalhes dos casos ilustrados ver o livro BOBSIN; BARTZ, 2011. Todos os nomes citados são fictícios.

⁹⁵ A comunidade não realiza nenhum rito especial para demarcar a adesão. Limita-se a apresentar o novo membro no culto.

uma igreja pesada, burocrática, mas tem uma característica que você pode falar, por em prática uma teologia mais aberta, você pode encontrar algo que possa lhe atender”. Isso fez com que ele procurasse a própria EST e a IECLB para obter mais informações. Nesse processo, mudou para a Comunidade Luterana do Rio de Janeiro. “Eu negro, uma comunidade de alemães, cultos em alemão, pessoas de consulado. O P. Braum⁹⁶ perguntava: ‘você perdeu algo aqui, mas eu fui me enturmando’”. O P. Germano Burger, substituto, auxiliou-o a entrar na EST. Sua integração foi “pacífica e folclórica, porque não havia negros na EST. Era um do Amazonas, outra pessoa e eu”. Em 1989, Ezequiel regressou ao Rio, onde terminou seus estudos teológicos. Nos anos seguintes, atuou como professor em igrejas pentecostais e prestou assessorias para políticos evangélicos, como Antony Garotinho. Junto a isso realiza seminários de discussão teológica e missionária com outros pastores de diversas igrejas neopentecostais. Atualmente, ele quer ser pastor da IECLB. Está envolvido num projeto de missão em Nova Iguaçu, na periferia fluminense. Segundo ele, o trabalho está gerando o interesse de pessoas que não conheciam a IECLB. O acento do trabalho é envolver a vizinhança próxima ao local de culto, com assuntos que envolvem não somente a religião, mas questões políticas e sociais: “conscientizar sobre a rua que a igreja está inserida, da energia elétrica, então os indivíduos começam a discutir questões políticas e sociais que antes não discutiam. A gente mostra que tem que olhar para o agora, não só para a parúsia”, revela. De membro ele tornou-se um tipo de “missionário”.

O terceiro caso trata de Marcelo (28, solteiro, professor). Seus pais eram “frequentadores eventuais” da Igreja Católica, igreja em que foi batizado. Com o passar dos anos, sua família começou a participar da Igreja Batista, o que levou a todos a serem batizados por imersão. Seu batismo na Igreja Batista ocorreu quando tinha doze anos de idade. Marcelo permaneceu nessa igreja durante treze anos, participando regularmente dos cultos e das diferentes atividades religiosas. Muitos motivos levaram-no a sair dessa Igreja. Ele afirma que não concorda com certas “ondas” e “modismos” que a Igreja Batista aderiu, nas últimas duas décadas, para tornar-se “popular” e “conter a evasão de membros para igrejas e seitas ligadas ao neopentecostalismo”. A revolta, em relação a estes fatos, o motivou a estudar sobre a “essência protestante”, em sua avaliação, algo mais sereno, que permite maior liberdade de pensamento e, então, descobriu a IECLB. Ao deixar sua denominação, passou por vários constrangimentos, devido ao radicalismo no pensamento denominacional. De toda forma, saiu, pois, segundo ele, “estamos em um país em que não se pode violar a liberdade religiosa”. Devido à mudança de religião, enfrenta conflitos ainda hoje com seus familiares, pois suas convicções de fé são diferentes do modo de pensar deles, “justamente por pensar no cristianismo de maneira mais racional, dando menor importância a coisas imediatistas, como pregam diversas igrejas em tempos atuais”, conta.

Aliás, esta busca se assemelha ao quarto caso. Augusto (46, casado, consultor). Migrante nordestino, vive no Rio de Janeiro há muitos anos. Sua família era católica, Igreja em que foi batizado, fez a primeira comunhão e foi crismado. O informante transitou por diferentes igrejas cristãs e não-cristãs (Rosa Cruz). Entre as igrejas cristãs passou pela Igreja Metodista, Batista e, algumas vezes, foi à Igreja Universal. Na Igreja Metodista, teve um compromisso de filiação, durante dois anos. Não chegou a ser batizado por imersão, pois seu batismo de criança foi aceito. Participou dos cultos e dos grupos de estudo bíblico. Quando começou a frequentar a IECLB participava simultaneamente da Igreja Metodista. Ele identificou-se com a liberdade religiosa de pensamento e com o tipo de pertença, menos exigente, quando comparado com suas experiências religiosas institucionais anteriores.

Quando perguntado sobre os motivos de sua mudança, confessa que foi através da Internet que encontrou a IECLB. “Foi interessante minha vinda aqui, porque eu achei que a Igreja Luterana

⁹⁶ A menção ao referido pastor não confere. Na lista de ministros da comunidade consta que antes do P. Burger, o P. Wilhelm Krautlein, da Baviera, atuou vinte e seis anos na comunidade, de dezembro de 1961 a setembro de 1987. Cf. DOERZAPFF, S. Rodolfo. Relação de pastores e diáconos da Comunidade Evangélica Luterana do Rio de Janeiro desde 01 de fevereiro de 1837. In: MOLLER, Margret. *Comunidade Evangélica Luterana do Rio de Janeiro. 180 anos de história e fé. Livro comemorativo. 2007, p. 27-31. p. 27.*

fosse fechada, a comunidade de alemães, de descendentes. Aí eu vim e perguntei se aceitavam visita. Aí, disseram que a comunidade é aberta. Então, eu vim, fui bem atendido pelo pastor, e resolvi me filiar...”. Sentiu-se bem com a liturgia, a liberdade de pensamento, de ir e vir, e de menor coação, práticas seguidas pela nova comunidade: “Lá (Igreja Metodista) você tem que estar mais engajado, mais comprometido, aqui é mais livre”. A espontaneidade na oferta também chamou sua atenção: “este foi um dos fatores que me fizeram mudar. Na Igreja Luterana, há uma indicação da necessidade, mas o membro pode ofertar conforme ele pode. Há uma liberdade”, declara.

Sua família não se opôs à sua mudança de pertença. Sua esposa, católica não-praticante, não participa da vida comunitária com ele. Ela tem uma simpatia pela filosofia espírita kardecista. Contudo, a simpatia não se transformou em participação efetiva. O casal conversa muito pouco sobre religião, pois, conforme relata, “procuro não me aprofundar sobre o espiritismo e ela não pergunta sobre os luteranos”. Na nova comunidade, não há exigência de participação efetiva da família nos cultos. Para ele, a Igreja Luterana, através da liberdade religiosa, ajuda na tolerância em relação a outros pensamentos.

A participação religiosa na alta modernidade sofre modificações profundas. Apesar das velhas configurações de participação continuarem existindo, novas pertenças chamam a atenção, principalmente, pela eleição individual de um modo teológico e doutrinário, maior flexibilidade institucional – que se adapte a estrutura e trajetória do próprio indivíduo – menor exigência em relação a compromissos formais entre indivíduo e instituição. Nesse sentido, a forma tradicional e convencional de ser uma comunidade religiosa num contexto marcado pela pluralidade de igrejas e modos de crer convive com outras modalidades de adesão.⁹⁷

5. Insatisfação com a *indústria religiosa* local: a Comunidade Evangélica Luterana de São Luís do Maranhão como estudo de caso

A Comunidade Evangélica Luterana de São Luís do Maranhão⁹⁸ nasceu do descontentamento individual com as propostas de igrejas locais, que mais tarde alcançou outras pessoas com o mesmo sentimento. Em fevereiro de 2005, o funcionário público (policia civil), Nataniel Silva⁹⁹, descontente com o que chamou de “indústria religiosa” em São Luís, resolveu buscar alternativas diferentes das existentes por meio da Internet. Encontrou alguns sítios de igrejas, entre elas, o da Igreja Anglicana e o da IECLB. Nataniel identificou-se com a proposta teológica e missionária de ambas as igrejas, mas insistiu com o contato com a IECLB. Desejava conhecer seus trabalhos e ver possibilidades de participar de uma comunidade na capital do Maranhão. Como não havia uma comunidade na cidade, nem nos arredores, buscou informações através de contatos com ministros dessa igreja que atuavam em outros locais. Ele contactou também a Secretaria Geral da IECLB, pedindo materiais explicativos sobre a estrutura, doutrina luterana e por material de evangelização. O pedido foi atendido. A partir disso, diversos materiais de publicização da Igreja como jornais, DVD sobre Martim Lutero, artigos do sítio, posicionamentos oficiais foram utilizados como mecanismos de evangelização e de fomento de curiosidade pelo luteranismo. Deste pequeno grupo, já no final de 2005, brotou uma Comunidade Evangélica Luterana de não teuto-descendentes, num bairro periférico da capital maranhense. Nataniel foi eleito presidente da comunidade.

Como o local em que a Igreja se estabeleceu na cidade de São Luís se localiza em contexto periférico, parte-se do pressuposto de que a mobilidade religiosa é mais dinâmica. Esta hipótese

⁹⁷ Cf. BARTZ, 2012.

⁹⁸ A pesquisa de campo realizada na cidade de São Luís do Maranhão aconteceu em 2010. O estudo em campo propiciou conhecer o local onde se constituiu uma comunidade luterana formada por pessoas de pertenças religiosas ligadas anteriormente ao catolicismo e pentecostalismo. Nesse sentido, foi necessário estudar a formação do grupo que iniciou a comunidade, através de entrevistas e de pesquisa documental. Isto foi possível através da análise das correspondências trocadas entre pessoas ligadas à comunidade e a Secretaria Geral da IECLB. A pesquisa em São Luis do Maranhão contou com o universo de dez informantes. Selecionamos seis casos para o artigo.

⁹⁹ O nome do fundador da comunidade aqui, diferente dos demais, não é fictício, pois se trata de uma pessoa com a identidade amplamente divulgada pela IECLB em seus materiais de informação.

encontra-se fundamentada na presença pentecostal e neopentecostal nas periferias das capitais¹⁰⁰. Notou-se que o trânsito religioso é bem maior do que o verificado no Rio de Janeiro (acima, 3.), que talvez possa ser explicado por um recorte de classe, pois são de classe-baixa, residindo em periferia urbana.

Nos estudos de caso, observa-se uma multiplicidade de pertenças religiosas. Na maioria dos casos, é possível decifrar códigos, valores, crenças que se revelam nos depoimentos, os quais nos permitem identificar a vinculação religiosa anterior. Os entrevistados, na maioria, vêm da Igreja Católica, mas quando adultos peregrinaram pela Igreja Assembléia de Deus, Internacional da Graça, Igreja Batista e sem religião. Deve ser dito que, nos poucos anos de criação da comunidade, diversas pessoas passaram por ela, sendo que a maior parte não regressou mais. Há certa curiosidade com a abertura de uma igreja nova! Talvez seja por isso que uma placa com o nome da comunidade foi erguida sobre o muro do templo, e logo abaixo do nome diz: “IECLB: desde 1824 presente no Brasil”. Afinal, não se trata de mais uma nova igreja abrindo as portas!

O ponto inicial da adesão se dá em função dos convites, visitas e insistência do então fundador e primeiro presidente da comunidade, Nataniel Silva. A análise das narrativas relatadas pelo universo de informantes reitera a importância de Nataniel. No entanto, a atração de um líder carismático, que reuniu um grupo de pessoas em torno de si, mesmo que com fins religiosos, não apaga e abranda as demais motivações na mudança de pertença. Ao contrário, em alguns casos, a mudança só foi propiciada devido aos longos anos de busca de uma confissão religiosa diferente das disponíveis no local, ou, em outros casos, pela insatisfação em relação à comunidade de fé que, até então, pertenciam.

Somente com a saída de Nataniel foram possíveis outros tipos de adesões, como é o caso de um casal que após transitar pelas mais diversas tradições religiosas, principalmente, pelo universo pentecostal e neopentecostal, identifica-se com a proposta eclesial ofertada pela comunidade local.

A comunidade conta com diversos grupos de interesse, principalmente de formação bíblica e de crianças, e canto coral. O culto dominical é o momento de encontro mais importante, reunindo em torno de trinta pessoas.

Como as motivações para a adesão giram em torno do convite realizado pelas lideranças da comunidade (sobretudo Nataniel), não querendo com isso diminuir o valor e o sentido das motivações, vamos nos ater a mudança de vida proporcionada pela adesão à comunidade. A instituição utiliza a profissão de fé como rito demarcador da adesão, o que é interpretado, muitas vezes, pelos novos adeptos, como algo semelhante à conversão. Há pessoas, por exemplo, que não passam pelo rito, pois ainda precisam superar fases da vida, concorrentes à proposta de viver à luz do evangelho difundido pela Igreja. O universo de informantes declara que a nova comunidade de fé não impôs nenhuma condição para a adesão, como pode ser notado na fala de uma entrevistada. Nanda (31, casada, doméstica), ex-católico-romana, aderiu à comunidade pela insistência do marido. Ela declara que ao mudar de igreja “não mudou nada [...] sou a mesma, sou a básica, com a roupa que eu tenho”.

No entanto, diferente desta informante, a mudança de religião também oportunizou mudança de vida e de comportamento. Como se fará menção a seguir, na trajetória religiosa dos informantes é possível perceber as marcas deixadas, sobretudo, pela *passagem* pelo pentecostalismo. Estas passagens (*conversões múltiplas*, pois, muitas vezes se trata de mais de uma), nesses casos, podem ter sido facilitadoras na adesão ao protestantismo de rito luterano.

A informante Vera (41, casada, professora) foi batizada na Igreja Católica, mas não a frequentou. Admiradora cultural do Tambor de Mina, passou pela Assembleia de Deus até encontrar a IECLB. Ela revela que a Igreja não lhe fez nenhuma exigência, mas a mudança de vida ocorreu por conta dela mesma. “A igreja não me exigiu nada. Mas, a gente muda. Muda o comportamento, muda a maneira de ver as coisas. A gente não via Cristo como vê hoje em dia. A gente não colocava Cristo

¹⁰⁰ JACOB, Cesar Romero et alii. *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola; Brasília: CNBB, 2003. p. 39ss.

em primeiro lugar. Falava dele, mas não tinha tanto amor, como tem hoje. Então, isso mudou. A gente já pensa primeiro, antes de fazer uma coisa, se está de acordo com a lei de Deus, se é isso que Deus queria pra gente [...] Porque o crente, ele fica diferente dos outros. Todo mundo diz: ‘Esse aí é um crente’. O comportamento e as atitudes mudam”. Ela relata que justamente foi esse o motivo porque seu esposo não quis aderir à Igreja: “Até mesmo meu marido [...] não se tornou luterano por isso, porque ele diz: ‘Se eu entrar na Igreja tem muita coisa que eu não vou poder fazer, que não vai estar de acordo com a lei de Deus’. Seu esposo participa das celebrações e das atividades religiosas, mas não estabeleceu nenhum compromisso com a igreja, pois é infiel à esposa. Como não consegue mudar sua conduta, mas tem a intenção de fazer, espera que o rito religioso seja um demarcador na nova vida que pretende um dia viver.

Marlene (34, casada, comerciante), filha de mãe de confissão batista, com passagem por diversas igrejas pentecostais, principalmente, Assembleia de Deus, aderiu à IECLB juntamente com os filhos menores. Seu esposo é católico-umbandista. O depoimento de Marlene expressa uma mudança de vida após a adesão à nova comunidade de fé, principalmente, em relação à convivência com os filhos e marido. Relata que passou por uma mudança interna: “Mudou, mudou bastante porque eu tenho uma vida muito atribulada com meu marido, por que ele é muito mulherengo. Então eu sofria muito com isso. E eu tinha uma magoa muito grande dentro de mim, sabe? Uma mágoa, um ódio, que eu vivia infeliz por completo. Então, depois, por muitas vezes, quando ele não vinha (para casa), quando ele sumia, eu ficava angustiada. Aí, depois que eu fui pra luterana, e que eu comecei [...] a estudar a palavra, a ler, eu comecei a encontrar a paz dentro de mim. Porque muita gente dizia assim, ‘ser evangélico é bom, você encontra a paz’. Se todo mundo diz é porque é bom, né? Daí eu comecei a frequentar e ir lá. Eu tenho essa paz dentro de mim. Hoje eu tenho essa paz de espírito. Eu vivia assim tão angustiada, que eu não tinha prazer em ficar com meus filhos, assim brigava muito com eles. Hoje não. Hoje é Deus, eu, e eles três”.

Laura (34, casada, garçonete), batizada na Igreja Católica, quando criança, aderiu à Igreja Batista quando jovem, Igreja que participou até aderir à IECLB. Ela narra que a adesão à nova comunidade de fé lhe proporcionou a retomada de relações com sua família biológica. Adotada, a informante revela que mudou sua vida, após pensar nas demais pessoas e não somente em si mesma: “[...] Eu pensava muito só em mim, mesmo na Igreja Batista e em outras igrejas [...]. Eu não fui adotada, porque adotada é quando você segue toda aquela coisa, vai ao juiz. Eu não. Eu fui criada por uma família que não é minha família de sangue e, quando era adolescente, eu era muito revoltada. [...] Depois que eu entrei para a Igreja, a Igreja Luterana, eu aprendi a respeitar, a aceitar a minha mãe. Eu ouvia dizer que o maior sonho dela era me conhecer. Mas eu nunca quis. Eu acho que eu não queria porque eu tinha raiva dela. Porque ela tem outros filhos, ela tem outra família. E depois que eu entrei para a Igreja eu fui visitá-la. Assim, meu coração não é mais aquele coração duro, hoje eu tenho um sentimento. Eu não tinha pena de ninguém, eu era uma pessoa muito má...”. A informante explica que conheceu a irmã e a mãe e que esta disposição partiu dela. Isso tudo, seria um sinal de Deus em sua vida, conquistas realizadas naturalmente, sem haver pressão por parte dela em relação a Deus [...] “Aí, pra mim foi mais uma prova de Deus [...] e não precisou estar pagando corrente (sic). Isso está acontecendo naturalmente, e eu através dos estudos que eu faço, dos conhecimentos que eu tenho na vida. [...] E hoje eu agradeço a Deus, em primeiro lugar, e a Igreja Luterana que me ensinou muita coisa que eu não sabia, às vezes, coisas simples, do dia a dia [...].

Outro depoimento é dado por um casal de adeptos (Souza e Sonia, 65 e 60, aposentado e dona do lar, respectivamente). Ambos foram batizados católicos. Quando adultos frequentaram diversas igrejas, principalmente, pentecostais e neopentecostais. Souza acompanhava a esposa, em sua procura por cura, mas não se identificava com nenhuma igreja. Sonia conta que já foi batizada inúmeras vezes, sempre que mudava de igreja. Resolveu abandonar a Igreja Internacional da Graça, após o pastor, num culto, não levar em consideração o valor de sua cura, uma dor de cabeça. Eles recorriam às igrejas pentecostais para solucionar os problemas financeiros, mas não obtiveram nenhum resultado: “Nós estávamos nas pentecostais, nessa vida, no vermelho, né? Cada vez mais. Numa situação econômica difícil, sabe [...]?”

Após aderir à IECLB, eles explicam que houve mudanças significativas em suas vidas. Estas mudanças se deram nos planos familiares, de saúde e econômicos. O informante revela que conseguiu se aposentar e que o processo foi fácil e rápido. No plano de saúde, sua esposa descobriu que não estava doente, e o que sentira eram sintomas da menopausa tardia. No plano familiar, o casal conseguiu que os filhos adotivos convivessem em harmonia. Obtiveram isso quando foram atrás da pessoa que doou uma das crianças, a qual revelou que o pai delas era seu marido, e que ele engravidara duas empregadas domésticas que trabalhavam para eles. O fato dos filhos terem o mesmo pai biológico uniu os irmãos. “Eu acredito que foi um milagre de Deus. Vendo aquele nosso sacrifício [sic], correndo de cima pra baixo, pra alcançar alguma coisa”. Outro fator de mudança familiar se deu em relação ao pai adotivo desse informante. Após conviver por muitos anos, em conflito com o pai, já idoso, este foi viver com uma de suas ex-mulheres em outro bairro. Estes fatores percebidos como “milagre de Deus” permitiram uma nova vida para ambos e para a família. “Vivemos hoje uma paz. Nossa família é toda reunida. Isso não se via ao longo dos anos [...]. Então, graças a Deus, a gente respira bem”.

6. Algumas conclusões

O levantamento de dados realizado nas comunidades evangélicas luteranas em estudo aponta para um campo religioso, por um lado, plural e multifacetado, de outro lado, altamente competitivo. Como na lógica capitalista de livre-mercado, também aqui a competitividade tem dado às pessoas a liberdade de escolher a alternativa religiosa que melhor se encaixe nas suas buscas e necessidades prementes. A escolha pessoal da confissão religiosa a ser seguida é uma perspectiva que cada vez mais suplanta a participação em uma tradição religiosa pelo nascimento e pelos laços simbólicos. A maioria das comunidades religiosas de tradição luterana atravessa uma reavaliação de sua postura diante de uma sociedade em movimento e de trajetórias religiosas individuais cada vez mais complexas.

Este estudo demonstra que as novas adesões não são resultados de laços étnicos ou simbólicos relacionados à tradição alemã. Por exemplo, no Rio de Janeiro, na escolha da pertença, o elemento “indivíduo” aparece com muita ênfase, sobretudo, quando compreendido pela adesão individual, independente do círculo familiar. Já no caso de São Luís, um grupo reunido, em torno de uma comunidade, aparece com mais vigor. Este caso chama a atenção, especialmente, pelo seu processo inusitado de constituição: a adesão de um grupo a uma comunidade evangélica luterana, mediada por um líder carismático, com passagem pelo movimento pentecostal.

As afiliações à comunidade carioca foram relatadas a partir das motivações pessoais dos adeptos. Na comunidade maranhense, optamos por relatar as mudanças ocorridas através da decisão de aderir à nova comunidade. Os relatos de afiliação podem indicar aproximações com os relatos tradicionais de conversão, quando a mudança religiosa é interpretada como possibilitadora de uma nova vida, em seus aspectos individuais e sociais, como a economia doméstica, as relações interpessoais e familiares. Isto traz dificuldades na definição da mudança de pertença. Parece claro que não se trata de uma conversão com ruptura e transformação bruscas e profundas, mas, antes, de uma *adesão*, sem grandes conflitos internos e externos. Mesmo assim, os relatos de adesão, demonstram sinais de um aprofundamento da fé e um fortalecimento do compromisso religioso, um tipo de conversão vertical. Nesta caso, a conversão não estaria ligada à mudança de pertença, mas a um sentimento de ter encontrado uma forma mais adequada de se viver a fé.

Ainda que se trate, nos estudos de caso anteriormente tratados, de exemplos pouco típicos no todo do campo religioso brasileiro, é exemplo de uma forma de mobilidade religiosa urbana, esta sim típica: Buscadores de uma forma de religião mais adequada encontram, ao menos por algum tempo, tranquilidade e satisfação na igreja luterana. A teologia e a vida comunitária da IECLB parecem ser propícias para isto. Assim, o luteranismo teuto-brasileiro, caracterizado etnicamente, se

torna uma alternativa libertária, um nicho no “mercado religioso” – algo que, até então, tem sido pouco enxergado por sociólogos, antropólogos e cientistas da religião brasileiros.¹⁰¹

Os enormes deslocamentos e forças no campo religioso brasileiro devem ter ficados em evidência pelas análises e interpretações empíricas e sociológicas. A mobilidade religiosa no Brasil acontece, mormente, entre igrejas e denominações cristãs que se enxergam, via de regra, como competidores num mercado religioso. Ainda que existam fortes fatores sociais que devem ser incluídos na interpretação da mobilidade acima descrita, as mudanças de pertença têm, ao menos parcialmente, motivação genuinamente religiosa. Que se dê num grau de intensidade diferenciada não surpreende diante de situações semelhantes em outros países.¹⁰² Já o movimento de Jesus conheceu discípulos e simpatizantes, e Jesus encontrou buscadores que tatearam, como Nicodemos (João 3), o qual não rejeitou.

Para finalizar, tentamos dar uma resposta à pergunta que foi feita várias vezes, qual seja, se faz sentido falar de “conversão” no Brasil? Apesar da situação extremamente complexa queremos respondê-la na afirmativa. Além de adesões soltas e fluxos de mobilidade facilitados, também existem conversões no sentido pleno. Isto se aplica especialmente quando, como acontece, via de regra, na mudança do catolicismo romano às igrejas pentecostais, existe claramente uma ruptura biográfica e uma troca de pertença, um claro “antes” e “depois”, tanto pela descrição subjetiva, quanto pelo discurso das respectivas comunidades cristãs moldado por narrativas de conversão padronizadas (não é necessário que as duas características se apliquem simultaneamente). Frequentemente, são experiências libertadoras, mas também traumáticas. Uma vez que se trata, mormente, de mobilidade dentro de uma mesma religião, será que poderia ser organizada com mais abertura e cooperação ecumênica para ser menos traumática?

¹⁰¹ Cf., contudo, a alerta de MARTIN, 2006, p. 85s.: “Uma população desconhecida, mas provavelmente grande, de pentecostais de segunda e terceira geração que passaram por uma mobilidade social e/ou educacional que os alheou parcialmente das características de sua igreja original que refletem seus pressupostos de classe e estilo humildes e (relativamente) iletrados. Eles estão em busca de pessoas como eles que sejam pentecostais comprometidos, mas queiram prestar culto num estilo intelectual e estético coerente com suas identidades educacionais e profissionais modernas.” Seu marido concorda: “O protestantismo liberal não é absolutamente um concorrente, tendo em vista sua proveniência social, mas ele acolhe um bom número das pessoas intelectualmente insatisfeitas com o cristianismo conservador.” MARTIN, David. *Pentecostalism: The World Their Parish*. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 173.

¹⁰² Cf. FREI, Daniel. Pfingstler werden und bleiben: Konsolidierung der Konversion im chilenischen Pentekostalismus. In: LIENEMANN; LIENEMANN, 2012, p. 506-522; OMENYO, Cephas. „I have seen the light“. The Changing Trends in Conversion in Ghanaian Christianity. In: *Ibid.*, p. 523-537; HACKETT, Rosalind I. J. Revisiting Proselytization in the African Context: Uganda and Nigeria Compared. In: *Ibid.*, p. 820-833.