

Pedro Ribeiro de Oliveira¹

É prazeroso e proveitoso ler o texto *Números e Narrativas*, de Clara Mafra. Ela discorre sobre os dados do Censo do IBGE com a autoridade de quem conhece os problemas metodológicos nele envolvidos, mas também com a humildade de quem se dá conta da complexa realidade religiosa brasileira. Convidado a debater o tema, faço-o com gosto por ter como referência um trabalho de excelente qualidade e por me ser permitido escrever de modo solto, sem as amarras de um artigo que precisa ter início, meio e fim. Assim, ancorei minha argumentação a cinco passagens do texto original.

QUESTÕES SOBRE RELIGIÃO NO CENSO

O texto de Clara Mafra diz:

Convenci-me de que duas outras questões fariam uma grande diferença na qualidade do levantamento censitário: a rerepresentação da questão sobre religião ou culto do respondente com uma grade fechada de alternativas, incluindo na grade, como uma alternativa legítima, o duplo pertencimento (e) uma questão sobre frequência da participação em reuniões, eventos ou rituais da religião ou culto. Com isso teríamos alguma indicação da prática religiosa, indo além da autodeclaração da religião de pertencimento.

Concordo plenamente com a sugestão de “fechar” as perguntas, incluindo entre elas o “duplo pertencimento”, embora aposte que tais casos não serão muitos. Já quanto a incluir questão sobre frequência em atos de culto, sou de parecer contrário. Em geral, a pessoa gosta de “sair bem na foto” e, para quem declara professar uma religião, fica mal reconhecer-se

¹ Sociólogo, professor no Mestrado em Ciências da Religião da PUC-MG, consultor da ISER Assessoria e membro da diretoria da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER). E-mail: pedror.oliveira@uol.com.br

relapso em suas obrigações. Qualquer pesquisador experiente sabe disso. Um exemplo recente é a pesquisa *Valores e religião na região da Arquidiocese de Belo Horizonte*². Usando amostragem estatisticamente confiável (posteriormente confirmada pelo censo), a pesquisa revela que, entre os que se declararam católicos (pouco mais de 2.700.000 pessoas), 39% disseram ir à igreja uma ou mais vezes por semana, 14% duas ou três vezes por mês e 14% uma vez por mês. Se assim fosse, a média de frequência semanal às 270 paróquias seria superior a 5 mil fiéis – o que evidentemente não acontece.³

TRÂNSITO RELIGIOSO

Na possibilidade de uma segunda questão sobre religião, sugiro – sem sombra de dúvida – perguntar sobre “religião anterior” ou “religião quando era criança”, usando-se a mesma grade de alternativas da religião atual. As respostas permitiriam conhecer a permanência da pessoa na religião em que foi criada e a ocorrência de pelo menos uma mudança. É claro que nos casos de *trânsito religioso* só teríamos informação sobre a penúltima afiliação religiosa, ou da primeira à última afiliação. Mesmo assim, esses dados fariam uma limpeza no terreno das hipóteses sobre biografia e religião. Refiro-me aqui ao problema assinalado por Clara Mafra:

Em compensação, a circulação de fiéis entre as religiões, com o abandono do catolicismo, tem sido interpretada como o surgimento das “religiões em trânsito” ou da “religião de transição”, como afirmaram Ronaldo de Almeida e Sílvia Fernandes; a constituição de uma “religião como experimentação”,

² Pesquisa por amostragem realizada sob a responsabilidade do Prof. Dr Malco Camargos, com o apoio de Pe. Aureo Freitas, Dr. Izabella Carvalho, Prof. Dr. Willian Castilho, Prof. Dra. Ana Marçolla e Vertex Pesquisa (para a coleta dos dados). Seus relatórios foram preliminarmente divulgados apenas no âmbito da Arquidiocese de Belo Horizonte e para pessoas convidadas a fazerem uma leitura dos dados. São aqui citados o relatório geral (Camargos, 2012a) e uma separata referente aos autodeclarados católicos (Camargos, 2012b).

³ A média resulta do cálculo da frequência mensal dividida por 4 semanas: $(39 \times 4) + (14 \times 2,5) + 14 / 4 = 5,1$.

segundo Sílvia Fernandes e Renata Menezes; e a formação de uma “identidade alargada do religioso”, segundo Pierre Sanchis.

Uma coisa é a pessoa mudar de religião no decorrer de sua biografia, outra coisa é existirem formas religiosas “de transição”. Mudança implica ruptura com um sistema e adesão a outro. Sua forma perfeita é a *conversão*, que implica radical mudança no modo de vida, enquanto o *trânsito* seria o inverso: mudar de religião para não alterar o modo de vida. Num ambiente religioso pluralista, como é cada vez mais o do Brasil, o *trânsito* é provavelmente bem mais frequente do que a conversão. Em teoria, ele seria muito favorecido pela existência de formas religiosas “de transição”, que ainda precisam ser mais estudadas. Penso, por exemplo, nos movimentos carismáticos católicos de massa, que parecem ser a principal forma de transição entre o catolicismo romano e as igrejas evangélicas ou religiões neopentecostais como ponte para o abandono da afiliação a qualquer instituição religiosa.

A CATEGORIA “EVANGÉLICOS”

O texto aponta como fato merecedor de estudo a

[...] diminuição no crescimento da Igreja Universal do Reino de Deus. Essa informação é ainda mais espetacular se a colocarmos em contexto, pois na última década os evangélicos voltaram a se expandir, em um salto de 26 milhões de seguidores para 42 milhões (atingindo 22,2% da população).

Embora pouco familiarizado com esse campo de estudos, não resisto à tentação de entrar nesse debate ao trazer de novo a antiga questão do nome “genérico” das igrejas, comunidades e movimentos cristãos oriundos da Reforma, ou por ela influenciados. O saudoso mestre Antonio Mendonça chamava a atenção para a mudança semântica da palavra “crente”: inicialmente uma autoafirmação dos protestantes contra o “tradicionalismo” católico, ela ganhou uma conotação negativa e precisava ser substituída; mas ele relutava em adotar o epíteto “evangélico” devido ao movimento *evangelical*, visceralmente conservador e próximo ao fundamentalismo. Com o

tempo, essa denominação “pegou”, talvez por favorecer a identidade genérica de todas aquelas igrejas e movimentos e dar-lhes uma densidade numérica capaz de fazer face ao catolicismo em decadência percentual. Hoje, porém, quando a predominância pentecostal e neopentecostal já ganha contorno de hegemonia no campo dos “evangélicos” – é dela a maior visibilidade midiática, social e política –, cabe perguntar se ainda convém usar essa denominação genérica que esconde diferenças substanciais como, por exemplo, igrejas cuja teologia é fundada no princípio da *sola fides* e igrejas pautadas pela teologia da prosperidade. Este é um problema antes das igrejas reformadas do que do IBGE, mas não pode ser ignorado por cientistas da religião.

DESAFEIÇÃO RELIGIOSA

Depois de uma análise impecável sobre a pouca ênfase na fidelização pela Igreja Universal do Reino de Deus e sobre o que pode representar a declaração “sem religião” para jovens da periferia, Clara Mafra conclui:

Se essa hipótese estiver correta, estamos a anos-luz da noção do “católico nominal”, quando a falta da prática religiosa pouco interferia na autodeclaração do entrevistado. Esta interpretação também é diferente da noção de “desafeição religiosa” proposta por Pedro de Oliveira e que está atrelada a uma postura crítica do respondente ao religioso e à instituição religiosa *per se*.

A autora usa aí duas noções que merecem maior cuidado devido a sua vinculação à *sociologia religiosa* dos anos 1950 e 60. “Católico nominal” é quem, na tipologia de pertença à Igreja por círculos concêntricos, fica no seu limite extremo: ainda que só receba os sacramentos muito raramente, é católico porque recebeu o batismo e não se excluiu da Igreja por vontade própria nem foi dela excluído por excomunhão. Como aquela era uma tipologia elaborada a partir da prática sacramental, ela desconsiderava todas as práticas devocionais do catolicismo por não serem mais do que “religiosidade popular”. Ou seja, quem não praticava os sacramentos não poderia ser considerado católico romano.

Penso que minha contribuição à sociologia do catolicismo foi justamente mostrar que – no entender da comunidade dos fiéis, não para o magistério oficial – a forma romana (tridentina) não esgota o catolicismo: o católico não praticante dos sacramentos não deixa de ser católico. Por isso mesmo, rejeito a expressão “religiosidade popular” e uso a expressão “catolicismo popular” para sublinhar que ele é tão catolicismo quanto o é o tridentino. Ou seja, não existe “católico nominal”: existem, sim, católicos que praticam regularmente sua religião (rezam todos os dias, cumprem suas obrigações com o santo de devoção, participam da festa do padroeiro ou padroeira, fazem romarias, cumprem promessas e tudo o mais que os identifica como católicos), embora só raramente recebam os sacramentos. Como me disse, em 1969, uma senhora entrevistada em Promissão - SP, “o catolicismo é a melhor religião que há: a gente faz o que quer, e ninguém toma conta da vida da gente”. Há que se reconhecer que o catolicismo é bem mais complexo do que parece à primeira vista...

Já o conceito de *desafeição* pode reivindicar legitimidade sociológica, desde que se reconheça sua limitação ao estudo das *instituições* de tipo igreja e de tipo seita⁴. *Desafeição* e *pertença* formam um par conceitual com três dimensões interligadas, mas teoricamente distintas, como veremos a seguir.

1) Dimensão *psicossocial*: denota o laço *afetivo* a unir o fiel à instituição religiosa e depende da mediação de grupos primários de referência na igreja e na sociedade (especialmente a família). Nesta dimensão, há *desafeição* quando o sentimento de afeto pela instituição religiosa se esgarça ou se perde, provocando a indiferença religiosa.

2) Dimensão *teologal*: denota o laço de *fé* a unir cada membro à igreja, de modo a sintonizar a fé pessoal à fé professada por sua igreja. Nesta dimensão, a *desafeição* ocorre quando há divergência essencial na formulação das verdades de fé. Enfraquecido ou rompido esse laço teologal, a relação do fiel com a igreja torna-se meramente funcional: permanecerá nela enquanto sentir-se confortável, e não por ser ela necessária à vivência da sua fé.

⁴ Trabalhei esse tema em Oliveira (2012) e aqui retomo a conclusão.

3) Dimensão *prática*: denota o *seguimento* das normas e orientações da igreja, tanto as de ordem ritual quanto as de ordem moral. Nesta dimensão, existe *desafeição* na medida em que o fiel se afasta das práticas rituais a uni-lo à igreja ou contraria explicitamente sua orientação moral; ou seja, quando o fiel não se sente afetado pela igreja à qual está ligado.

É evidente que o par conceitual *pertença / desafeição* refere-se necessariamente a uma instituição religiosa e por isso seus indicadores não podem ser transpostos de um sistema para outro. Desde sua primeira sistematização teórica (Carrier, 1965) ficava claro que não é o mesmo pertencer a uma organização religiosa tipo igreja ou tipo seita. Mais que isso, os indicadores de *pertença* à igreja católica, que professa a necessidade dos sacramentos para a salvação, não podem ser aplicados, por exemplo, à igreja luterana, que professa a salvação pela fé. Creio que essa necessária vinculação da sociologia *religiosa* à teologia foi a razão principal de o conceito cair em desuso na sociologia *da religião*. Isso não invalida, é claro, sua capacidade de medir a vitalidade ou o enfraquecimento de uma instituição religiosa – pelo menos no campo das igrejas e seitas cristãs. Por isso o par conceitual *pertença / desafeição* pode ser usado em pesquisas sociológicas – desde que seus indicadores correspondam às particularidades da instituição a ser estudada.

UMA CULTURA CATÓLICA DE LONGA DURAÇÃO

Ao concluir seu texto, a autora observa, fundamentadamente, que

Cada vez mais, os pressupostos de uma religiosidade cristã “em fluxo” – cujo vórtice está na espiritualidade pentecostal – se tornam referentes de nosso senso comum, atravessando divisões de classe, de gênero, de idade, de região, de centro e de periferia. Saliento que essas linhas de força se movimentam tendo como um ancoradouro rotineiro as convenções estabelecidas a partir de uma cultura católica de longa duração – que segue como referente principal para a maioria da população.

Ao falar “cultura católica de longa duração”, Clara Mafra introduz um conceito muito fecundo para o estudo do pluralismo religioso em nosso país

e isso merece atenção. Não será fácil lidar com esse conceito, porque ele implica dois problemas complexos: o que seria a “cultura católica” e o que significa, no caso, a “longa duração”. Vejamos cada um deles.

Não vou me aventurar por um terreno escorregadio como é o debate sobre *cultura*. Parece-me claro, porém, que o conceito de cultura tem sempre por objeto ideias, práticas e valores que são transmitidos de uma geração para outra. É evidente que nem tudo o que uma geração recebe da que a antecedeu é retransmitido à geração seguinte, mas também é evidente que nem tudo o que uma geração transmite é criação dela própria. Cada geração funciona como um filtro que seleciona o que – conforme sua experiência de vida – vale ou não a pena retransmitir à geração seguinte. Assim sendo, falar de *cultura católica* é referir-se a uma cultura na qual pelo menos algumas de suas práticas, ideias e valores nucleares têm raiz no catolicismo. Assim entendida, a noção de *cultura católica* é melhor do que a noção alternativa de *matriz religiosa católica*, que me parece ser apenas descritiva. O problema maior se coloca, a meu ver, ao se falar de *longa duração*.

A noção de *longa duração* tem o mérito de apontar a permanência da mesma base cultural por várias gerações sem, contudo, considerá-la perene: culturas, sistemas econômicos, civilizações e impérios podem durar muito, mas um dia chegam ao fim. Por isso, é possível que estejamos a assistir no Brasil o fim da *cultura católica*. Ela conheceu a longa duração – mesmo porque foi revitalizada ao romanizar-se –, mas está em processo de dissolução. Há dois fortes indicadores dessa dissolução: o primeiro, de ordem quantitativa, é a diminuição (em números absolutos) de católicos com menos de 30 anos de idade; o segundo, de ordem qualitativa, é o impasse da socialização religiosa primária.

Não comentarei aqui os dados do censo de 2010, que deixam clara a diminuição de católicos nas gerações mais novas, mas quero apontar o problema – a meu ver negligenciado por cientistas sociais – da socialização primária. É ela que dá o “domínio prático dos esquemas de pensamento e de ação” referentes ao sagrado, “adquiridos em estado implícito por simples familiarização” (Bourdieu, 1974, p. 40). Em casa, com a família – principalmente a mãe ou a avó –, a criança aprende a praticar a religião do seu grupo social e assimila seus

fundamentos doutrinários ao modo pré-reflexivo. É ao frequentar a catequese para a primeira comunhão que ela aprenderá a explicitar as doutrinas que fundamentam suas crenças e práticas, para que se consolidem como referência para a vida. Quando não existe aquela base primária, toda a catequese está fadada a desmoronar, a menos que seja compensada por outros fortes grupos primários, como é o caso de grupos de adolescentes e de jovens. Ora, hoje se constata que não raro crianças chegam ao catecismo sem saber fazer o sinal da cruz ou rezar a Ave-Maria... Embora muitas famílias continuem a transmitir o catolicismo às novas gerações, cada vez menos crianças sabem o significado religioso de festas como Natal, Sexta-Feira Santa e Páscoa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em outras palavras, estou a sugerir que no Brasil a *cultura católica de longa duração* está chegando ao seu final. Se isso se confirma, temos pela frente questões teóricas bem mais complexas do que apontar os fatores de crescimento ou decréscimo de adeptos das diferentes religiões, para saber qual delas ganha ou perde “consumidores” – como se a vida religiosa equivalesse a automóveis, cosméticos e bebidas ou outras mercadorias disponibilizadas no mercado. Tais estudos podem fazer sucesso midiático, mas não enfrentam o problema de desafiar a sociologia: avaliar a influência da religião na sociedade. É por sua capacidade de imprimir na sociedade certa orientação intelectual e moral que a religião se tornou objeto de estudo de Karl Marx, Émile Durkheim e Max Weber. Seguindo o caminho aberto pelos clássicos, cabe a nós, cientistas sociais ou cientistas da religião, desvelar a capacidade de a religião influir na história de um povo ao formar seu “clima moral” ou, dito mais sofisticadamente, seu *ethos*.

Aqui vejo as grandes questões para as ciências sociais e as ciências da religião no Brasil hoje: se há indicadores confiáveis de que a *cultura católica de longa duração* está se aproximando de sua dissolução, qual conjunto de ideias, práticas e valores estaria se preparando para ocupar lugar equivalente na cultura brasileira? Teriam essas ideias, práticas e valores caráter religioso – qual? – ou estamos a assistir à emergência de uma base cultural

propriamente secular? Nesse caso, qual seria o destino das antigas religiões? Marcel Mauss diz que seu destino é se transformarem em magia, mas isso já é assunto para outro artigo...

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

CAMARGOS, Malco (Coord.). *Valores e religião na região da Arquidiocese de Belo Horizonte*. 2012a. 72 p. Relatório de pesquisa. Policopiado.

_____. *Valores e religião na região da Arquidiocese de Belo Horizonte – Católicos*. 2012b. 46 p. Relatório de pesquisa. Policopiado.

CARRIER, Hervé. *The sociology of religious belonging*. London: Darton, Longman & Todd, 1965.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. Pertença/Desafeição religiosa: recuperando antigo conceito para entender o catolicismo hoje - DOI: 10.5752/P.2175-5841.2012v10n28p1230. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 10, n. 28, p. 1230-1254, dez. 2012. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2012v10n28p1230>>. Acesso em: 10 jul. 2013.