

## **Brasil mostra a tua cara: o campo religioso brasileiro e suas múltiplas faces**

Brazil shows your face: the Brazilian religious field and its many faces

*Elton Eduardo Araujo<sup>1</sup>*

*Jose Fabio Bentes Valente<sup>2</sup>*

**Resumo:** Este texto tem por objetivo abordar sobre a configuração da experiência religiosa do campo brasileiro e suas múltiplas faces. No que concerne aos aspectos metodológicos desta pesquisa escolheu-se a pesquisa que labora pelo campo teórico, haja vista possuir uma vasta gama de materiais disponíveis que desde periódicos científicos, há obras impressas, na qual os pressupostos de Pierre Bourdieu, Pierre Sanches, Daniele Hervieu-Léger, entre outros aportes teóricos, darão os devidos sustentáculos cognitivos, a fim de compreender esses fenômenos religiosos. De modo tripartite essa pesquisa quanto ao seu construto epistemológico envereda-se no primeiro momento discorrer sobre as noções de campo religioso e Habitus bourdieusiano relacionando-os com a configuração das religiões no Brasil, sendo que posteriormente tratará como as religiões e as religiosidades se tornam em suma digressões historiográficas, e por último fará uma

---

Artigo recebido em: 6 de out. de 2022

Aprovado em: 20 de fev. 2023

<sup>1</sup> Doutorando em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória (UNIDA). Mestre em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória (UNIDA). Pós-Graduação em Psicologia Pastoral na Faculdade Boas Novas (FBN).E graduado em Ciências Teológicas (Faculdade Boas Novas)

<sup>2</sup> Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP (2022-), na qualidade de bolsista PROSUC/CAPES. Mestre em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória-FUV (2019). Graduado em Ciências Teológicas pela Faculdade Boas Novas - FBN (2017). Graduando em Licenciatura Plena em História pela Universidade Estácio de Sá - UNESA (2020-).

relação com as interfaces da história no tempo presente e o lugar da memória no campo religioso.

**Palavras-chave:** Experiência religiosa; Campo brasileiro; Múltiplas faces; Tempo presente.

**Abstract:** This text aims to address the configuration of the religious experience in the Brazilian countryside and its multiple faces. With regard to the methodological aspects of this research, research that works in the theoretical field was chosen, given that it has a wide range of materials available, from scientific journals, to printed works, in which the assumptions of Pierre Bourdieu, Pierre Sanches, Daniele Hervieu -Léger, among other theoretical contributions, will provide the necessary cognitive supports in order to understand these religious phenomena. In a tripartite way, this research, regarding its epistemological construct, embarks on the first moment to discuss the notions of religious field and Bourdieusian Habitus, relating them to the configuration of religions in Brazil, and later it will deal with how religions and religiosities become in sum up historiographical digressions, and finally, it will make a relationship with the interfaces of history in the present time and the place of memory in the religious field.

**Keywords:** Religious experience; Brazilian field; Multiple faces; present

## Introdução

Há uma máxima de Karl Marx e Frederick Engel em sua obra intitulada, *A ideologia Alemã de 1842* que diz “ao contrário da filosofia Alemã que desce do céu para a terra, aqui é da terra que se sobre ao céu”<sup>3</sup>, na qual ao fazer uma idiosincrasia desta períclope textual alguns aportes teóricos destacam os fatores políticos e sociais que moldam o pensamento religioso. Embora o objetivo deste artigo não seja apresentar ou vincular a uma visão materialista da história para fins de análise da religião e da crença religiosa, acredita-se na premissa trazida por este provérbio, que se encaixa na linha de proposições sobre as quais se aplicará mais adiante.

Talvez um pequeno hiato dessa frase seja apropriado para despertar a ideia de que religião não está no céu, mas na terra, afinal nossos olhos estarão voltados para aquelas religiões que não moram no céu, mas sim na terra. A conjunção “que” adquire relevância

---

<sup>3</sup> MARX, Karl; ENGEL, Frederick. *A ideologia Alemã*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 19.

porque traz à tona a ideia de que a religião ocorre no céu e na terra de forma desconhecida. Esse pode ser um dos maiores desafios para quem se preocupa com esse objeto particular de pesquisa e contemplação.

Apesar de suas origens cristãs, aqui a expressão "céu" torna-se o que chamamos de elementos "espirituais", que correspondem a fenômenos religiosos (esses elementos, simplesmente, classificamos como "questões de fé"). Com os problemas de quem neles acredita, independentemente dos vínculos institucionais do pesquisador, crenças pessoais, agnosticismo ou mesmo ateísmo.

Embora esses elementos estejam fisicamente indisponíveis para nós, sua presença não deve ser negligenciada. Metodologicamente, para os historiadores a proposição clássica de Marc Bloch, que um "Um bom historiador é como um grande monstro. Onde quer que ele cheirasse carne humana, ele sabia que seu jogo estava lá."<sup>4</sup> Entendemos que enquanto os eventos religiosos são moldados pelo "céu" e pela "terra", nosso acesso a recursos e pesquisas se dá através da "terra" e do que dela deriva.

No entanto, do ponto de vista analítico, essa abordagem não pode ser feita com pressa, na qual é aqui que Michel de Certeau. Em vez de nos dar respostas, ele considera a questão da relação entre o sentido da vida e os fatos observados. Assim como não podemos nos contentar em descrever um fato dando-lhe um significado "externo", Certeau, afirma que não podemos aceitar que um significado seja desconhecido simplesmente porque aparece. Expressões às quais não temos acesso. É preciso, portanto, atentar para a conexão entre um fato religioso e seu significado, pressupondo que ele(s) lhe dá sentido, mesmo que não possa ser acessado da mesma forma que é.<sup>5</sup>

Em geral, quando nos concentra-se nas religiões que existem agora, muitos pressupostos afirmam, que a religião persiste, apesar do enfraquecimento das instituições históricas (na forma de adeptos menos autoproclamados) e das mudanças na forma como essas instituições estão associadas (por exemplo, o que tem gerado debates como o laicismo). Particularmente no Brasil, há referências quase diariamente, ainda que associadas a outras questões como política, assistência social, segurança pública, luta pelos direitos humanos, intolerância, violência e preconceito. Por exemplo, certos contextos

---

<sup>4</sup> BLOCH, Marc. *Apologia da História ou Ofício do Historiador*. Rio de Janeiro, Zahar, 2001, p. 45.

<sup>5</sup> CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 145-149.

parecem ser muito importantes quando se pensa nas relações com a política.

A eleição de Jair Bolsonaro em 2018 foi uma delas, afinal ele foi o primeiro candidato do discurso religioso (evangélico) pelo voto direto<sup>6</sup>. A presença de “evangélicos” e do Partido Socialista Cristão (PSC) 2 na convenção nacional também é preocupante, especialmente “num país onde a liberdade de consciência e de crença é inviolável e a liberdade de crença religiosa é exercida” e a segurança é garantida. O artigo 5 da Constituição de 1988 declarava (embora, como seu preâmbulo nos diz, sob a proteção de Deus) contra a proteção dos locais de culto e sua liturgia.

Nesse sentido, concorda-se com Frei Betto, que enfatiza o bipartidarismo do pensamento político cristão, que afinal, pelo menos na não-teocrática, a política não deve se arrepender, pois deve ser encarada tanto por crentes quanto por não-teocráticos. crentes devem ser garantidos. Os princípios de justiça e igualdade são teoricamente característicos das democracias contemporâneas. Esses temas, além de suas implicações seculares, moldam eventos religiosos e colocam desafios.

Um deles, novamente, coadunando com Michel de Certeau, precisa entender as questões que pretendem dizer, a religião. Quando se olha para a religião e as crenças religiosas como áreas potenciais de estudo histórico, é essencial compreender "como os representantes das sociedades formam as sociedades a partir de suas perspectivas"<sup>7</sup>. Com isso em mente, a proposta desta pesquisa não é sobre desafiar diferentes narrativas dos adeptos da religião, mas sobre o status sócio-histórico dessas mesmas narrativas e, portanto, a posição sócio-histórica da religião.

Tal regulação sócio-histórica constitui um campo denso e amplo que parece ainda mais complexo quando olhamos para o nosso presente. Isso porque, nos tempos modernos, a questão do “céu” e da “terra” assume uma forma vaga e, via de regra, a finalidade não é inteiramente condizente com o caráter religioso em termos clássicos. As necessidades desta época parecem estar reconfigurando os eventos religiosos. Para compreender alguns dos elementos dessa reorganização declarada, propomos olhar para além da aparente

---

<sup>6</sup> BETTO, Frei. Relação entre fé e política. *Cult* [on line]. v. 252, n. 22, dez. 2019, p. 20-29. Disponível em: <https://www.cultloja.com.br/produto/dossie-fe-e-politica-cult-252/>. Acesso em: 18 jul. 2022.

<sup>7</sup> CERTEAU, 2002, p. 143.

presença cotidiana da religião e considerar alguns de seus elementos em termos de interface com a pesquisa histórica contemporânea.

Assim sendo, a relação com a memória será de particular interesse para o construto epistemológico deste artigo, na qual de modo tripartite suas seções enveredam-se no primeiro momento discorrer sobre as noções de campo religioso e Habitus bourdieusiano relacionando-os com a configuração das religiões no Brasil, sendo que posteriormente tratará como as religiões e as religiosidades se tornam em suma digressões historiográficas, e por último fará uma relação com as interfaces da história no tempo presente e o lugar da memória no campo religioso.

## **1 Configuração contemporânea do campo religioso brasileiro e as noções de campo e Habitus**

Para Pierre Sanchis, há duas tendências gerais na dinâmica atual do campo religioso brasileiro, uma é a heterogeneidade e a outra é a homogeneização. A primeira tendência, a heterogeneização, está transformando as forças da diversidade e da diversidade na sociedade brasileira em parte de um fenômeno maior que está colocando o país no caminho da modernização.<sup>8</sup>

Esse processo se intensificou com a chegada dos protestantes no início do século XIX, acrescentando novas nuances ao tom das conhecidas religiões católica, indígena e afro-brasileira ao longo do século XX. Parte desse desenvolvimento está relacionado à institucionalização de grupos religiosos concorrentes no meio rural, que estabelecem identidades conflitantes entre si, criando por vezes características de fundamentalistas, como alguns protestantes históricos e pentecostais.<sup>9</sup>

De fato, as origens do cristianismo no Brasil já são diferentes, pois, considerando a grande diversidade do catolicismo no Brasil. Por exemplo, há uma igreja institucional, hierárquica e formal; outro mais popular, com visões e práticas inusitadas e informais; e outra transição carismática, claramente simbólica, de descendência protestante, Charisma, outra liberal, politicamente de esquerda, próxima dos pobres e marginalizados, convivendo de forma muitas

---

<sup>8</sup> SANCHIS, Pierre. A religião dos Brasileiros. *Horizonte* [on line]. v. 1, n. 2, ago. 1997, p. 28-43. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/412>. Acesso em: 18 jul. 2022.

<sup>9</sup> SANCHIS, 1997, p. 31.

vezes conflitante, sob o teto institucional da Igreja Católica norte-americana.<sup>10</sup>

Essa unidade na diversidade forma o pano de fundo sobre o qual qualquer expressão religiosa no Brasil deve ser estudada, dado seu simbolismo histórico e hegemonia político-institucional. Nos chamados protestantes históricos (luteranos, congregacionais, presbiterianos, metodistas, batistas e anglicanos), a construção de identidades contrastantes se dá simultaneamente, de um para outro, de todos para católicos. Desde sua introdução no Brasil, a esfera religiosa local tem se fortalecido e diversificado. Considere isso Nesse sentido, muito do surgimento do protestantismo no Brasil esteve relacionado ao processo de renascimento ou renascimento ocorrido nas igrejas europeias e americanas no século XIX, e às instituições doutrinárias absolutas.<sup>11</sup>

Em ambos os casos, a busca por uma definição de fronteiras claras tornou-se um sinal, e também no Brasil. Grupos como Testemunhas de Jeová, Mórmons e Adventistas do Sétimo Dia, embora difíceis de estabelecer em um acampamento cristão protestante, têm um ethos sectário semelhante aos grupos classificados. Por outro lado, os efeitos do colapso do Pentecostes no Brasil (Assembleia de Deus, Brasil para Cristo, Quartet Gospel, entre outros), têm sido amplamente divulgados. O impulso de observar o Pentecostes de alguma forma exige uma ruptura com o mundo das religiões tradicionais católicas e/ou afro-brasileiras, que representa vidas passadas e muitas vezes é demonizado. Portanto, a nova vida do crente é o oposto da velha vida.<sup>12</sup>

Este processo inclui o arrependimento e a conversão, bem como a adesão a um novo estilo de espiritualidade e socialização que torna imediatamente os crentes irmãos, ao contrário do que geralmente se faz nas estruturas geralmente anônimas do mundo religioso tradicional: se houver apenas uma pessoa antes isto. multidão com membros pentecostais, ela foi nomeada imediatamente e tomou seu lugar em um grupo que acreditava e agia de determinada maneira. Por outro lado, o estilo de pertencimento aos grupos neopentecostais (universal no reino de Deus, Deus é amor) às vezes é menos rígido e, ao mesmo tempo, além dos cânones protestante e

---

<sup>10</sup> MONTERO, Paula. Religião e Esfera Pública no Brasil. *Cebrap* [on line]. v.1, n. 74, mar. 2006, p. 47-65. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/L5hhQqdGx7zk3GKyL5TXDVP/?lang=pt>. Acesso em: 20 jul. 2022.

<sup>11</sup> MONTERO, 2006, p. 52.

<sup>12</sup> MONTERO, 2006, p. 58.

pentecostal, também são enraizados na cultura afro-brasileira. o mundo da religião e do catolicismo, institucionalizando-se e distinguindo-se pela desqualificação e demonização - veja-se o famoso caso da estátua de Nossa Senhora Aparecida.<sup>13</sup>

O universo afro-brasileiro (Candomblé, Xangô, Casa de Mina, Umbanda, etc.) também tem suas próprias exigências de harmonização. Por exemplo, o fenômeno da formação da identidade em busca da origem pura tem sido amplamente estudado nesse contexto. Deste ponto de vista, as religiões mais puras e confiáveis são aquelas mais próximas dos ancestrais da África, em oposição às formas de religião menos puras e confiáveis, menos africanas e mais abertas a outras influências.<sup>14</sup>

Sabe-se dessas descobertas que a influência dos antropólogos no uso das teorias, os levou a estudar as origens românticas mais precisamente, o campo dos afro-brasileiros está vivenciando um processo dinâmico de confiança criativa, interagindo em um mundo aberto e mutável de significados e práticas que também serão processados e compartilhados. outros grupos. O espiritismo kardecista também marca seus limites, ainda que em um lugar próximo ao mundo da religião de propriedade, através do transe e do cristianismo, à medida que códigos e práticas são assimilados, como o uso de referências a Jesus Cristo e ao código do Novo Testamento, a prática umbandista de identificar e distinguir discursos nas manifestações de espíritos diferentes e indesejáveis, menos desenvolvidos, se repete no Kardecismo.<sup>15</sup>

A preferência pelo cânone cristão, por sua vez, facilitou a aceitação e difusão das sociedades católicas hegemônicas. No entanto, como o protestantismo histórico, o psiquismo caldeu postula um discurso imaginário no século XIX que busca fundamentar seus pontos de vista e requer compreensão, que também pode ser explicada. A iconoclastia clara reforça essa direção do racionalismo. Portanto, a doutrina correta é listar as heresias da evolução do espírito humano, que devem ser substituídas por uma compreensão

---

<sup>13</sup> SANCHIS, 1997, p. 39-40.

<sup>14</sup> MONTERO, 1997, p. 45.

<sup>15</sup> SILVA, Vagner Gonçalves. Concepções Religiosas Afro-brasileiras e Neopentecostais: Uma análise simbólica. *Revista* [on-line]. n. 67, set-nov. 2005, p. 150-174. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13461>. Acesso em: 24 jul. 2022.

adequada. Neste caso, a prática caritativa é um fator diferente porque não há redenção fora dela. A caridade tem o poder da evolução.<sup>16</sup>

Outro segmento disponível são os grupos minoritários: judeus, muçulmanos, cristãos ortodoxos, budistas, xintoístas e confucionistas, que também promovem o pluralismo religioso no Brasil por meio do movimento imigratório. Há também menos práticas, crenças e instituições que compõem um universo vivo e dinâmico, incluindo religiões orientais (Seicho-no-iê, Igreja Messiânica, Fé Bahai, Hari Krishna, Sufismo, Ananda Marga, Brahma Kumaris), religião amazônica, uso da Ayahuasca, Nova Cadeia Esotérica, Vale do Amanhecer, religião de Deus, entre outras.<sup>17</sup>

Sob a bandeira de um novo movimento religioso, unido por pessoas voluntariamente desvinculadas da tradição, esses grupos e práticas, assim como aqueles que se dizem não religiosos, representam as cores mais frescas do pluralismo e da diversidade no campo. A religião do Brasil. Outra tendência, segundo Sanchis, é a homogeneização, conjunto de qualidades abrangentes e interinstitucionais que permeiam o mundo espiritual e as práticas rurais. Sua primeira observação foi que havia algum tipo de atmosfera espiritual: um universo de escravos, almas reencarnadas, nossas senhoras, anjos, forças cósmicas, espíritos santos e assim por diante. - Interagir e influenciar a vida das pessoas.<sup>18</sup>

O que torna possível essa dinâmica entre os mundos espiritual e material é a compatibilidade de sistemas simbólicos historicamente estabelecidos e cria uma atmosfera cultural, na qual tudo é possível em termos de religião. Isso possibilita experimentar a comunicação com um mundo que vai além do Código do Cardamismo e do Catolicismo e até mesmo do Pentecostes, sem o necessário exame de sua distância ou incompatibilidade doutrinária.<sup>19</sup>

Como será visto, o processo de probabilidade desses fluxos significativos deve ser visto como duradouro. A segunda característica é a crescente relativização da certeza nas crenças religiosas. Ao bombardear a oferta e circulação simbólicas de bens religiosos no campo e o conseqüente descaminho, abalou a antiga estrutura rígida e rígida de pertencimento aos sistemas religiosos tradicionais e explicou a facilidade de acesso às informações do mundo. Por meio da mediação, além de melhorar a educação escolar, os crentes

---

<sup>16</sup> SILVA, 2005, p. 161-162.

<sup>17</sup> SANCHIS, 1997, p. 42-43.

<sup>18</sup> SANCHIS, 1997, p. 49.

<sup>19</sup> FILHO, José Bittencourt. *Matriz Religiosa Brasileira*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 65.

provavelmente experimentarão novos conteúdos religiosos e entrarão em contato com novos sistemas de crenças que podem tornar a religião tradicional apenas um deles e muito mais. abrindo uma série de redefinições e trocas simbólicas impulsionadas pela experiência cotidiana.<sup>20</sup>

Isso cria um contexto para mudanças de humor e atitudes subjetivas em relação às relações religiosas e sociais. Por sua vez, a ideia de tradição levou a uma discussão sobre a dinâmica da modernização brasileira e a constatação de outros traços característicos do campo, são as superposições de paradigmas pós-moderno, moderno e pré-moderno, herança e em diálogo com a modernidade europeia, o Brasil desenvolveu uma modernização especial que não exclui as visões pré-modernas ou os modelos mágicos das relações sociais hierárquicas, mas está aberta à reorganização da pós-modernidade, existindo no Brasil coexistem em certo equilíbrio a sacralidade do cristianismo (religião) e o mistério (magia) do paganismo.<sup>21</sup>

Segundo Carlos Alberto Steil, a homogeneização desse campo acabou levando a um respeito institucional relativamente livre. Trânsito religioso e dupla propriedade, trânsito, porosidade, diversidade são comuns. Assim, pode-se tornar um praticante do Seicho-no-iê e da Igreja Católica sem muita polêmica e possivelmente em eventos como o culto aos ancestrais e a missa do sétimo dia.<sup>22</sup> Sanchis ainda ressalta, como que resumindo a persistência do tradicional mundo poroso das identidades na esfera religiosa brasileira: um dos três "momentos" da modernidade é determinado pela genética social e ao longo da história brasileira. temporariamente dotado, apesar da multiplicação de fatores opostos com especial persistência.<sup>23</sup>

A pré-modernidade prolongada e constantemente reinvestida dá ao Brasil o hábito da porosidade identitária, uma estrutura criada pela história. Assim, além dos conceitos da esfera religiosa, Sanchez utiliza outro conceito, que também encontramos em Bourdieu (1978, 1990, 2007), *Habitus*. Por isso, discutisse brevemente essas ideias. A noção desse domínio refere-se à existência de mundos relativamente autônomos em sociedades diferenciadas, onde os eventos que ocorrem são entendidos como relações causais independentes

---

<sup>20</sup> FILHO, 2003, p. 69.

<sup>21</sup> FILHO, 2003, p. 71-72.

<sup>22</sup> STEIL, Carlos Alberto. *Catolicismo e Cultura*. In: VALLA, Victor Vincent (Org.). *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001, p. 38.

<sup>23</sup> SANCHIS, 1997, p. 51.

relacionadas a diferentes áreas de necessidade. São subespaços sociais de jogos com objetivos sociais específicos, cujos interesses podem não interessar ao mundo exterior. No entanto, é difícil definir o jogo e o craque que domina o jogo. Por exemplo, podemos falar sobre o campo do direito, da arte ou da religião.<sup>24</sup>

Nesse sentido, o reino da religião é uma esfera que está associada a objetos religiosos, e as pessoas estão lutando pelos papéis que desempenham no próprio jogo. Nele, a visão de mundo é manipulada na articulação das estruturas de percepção de mundo, os princípios de construção da linguagem e da realidade. Deste ponto de vista, a religião tem as características de uma linguagem. É um sistema simbólico de comunicação e pensamento. O campo religioso, como subespaço social de produção e circulação de objetos religiosos simbólicos, está, assim, sujeito a regras especiais que o constituem na prática.<sup>25</sup>

É um conjunto de relações compostas por agentes religiosos (também conhecidos como praticantes religiosos burgueses - sacerdotes, profetas e magos) que se apoiam para atender às necessidades dos leigos e criar um sentido religioso de existência em grupo. Em cada área, há um desenvolvimento histórico de hábitos, que Bourdieu domina o sistema de tendências ensinadas, base do comportamento normal e, conseqüentemente, base do comportamento normal. No entanto, ela não decorre de regras ou leis claras, mas está sujeita ao confronto improvisado, à lógica da prática, produto da história individual e coletiva.<sup>26</sup>

Assim, como brincadeira, o próprio hábito é um jogo que se integra à sociedade, torna-se natureza, e a história cria estrutura, como diz Sanchez, que nessa perspectiva, para reestruturar as práticas, é necessário reestruturar o capital de esquemas de informação, que permite a geração de ideias e práticas sensatas e normativas sem ser deliberadamente sensata e deliberadamente não seguir regras claras.<sup>27</sup> Falando das especificidades do campo religioso brasileiro, pode-se questionar o processo de formação histórica do próprio campo e seus costumes religiosos. Isso proporciona uma oportunidade para refletir sobre a relação entre o conceito de campo religioso e a história atual do Brasil. Em outras palavras, colocar o

---

<sup>24</sup> OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. A Teoria do Trabalho Religioso em Pierre Bourdieu. In: TEIXEIRA, Faustino. *Sociologia da Religião: Enfoques Teóricos*. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 179.

<sup>25</sup> OLIVEIRA, 2011, p. 184-185.

<sup>26</sup> OLIVEIRA, 2011, p. 188.

<sup>27</sup> SANCHIS, 1997, p. 40.

fenômeno religioso atual no espectro da análise histórica é algo relativamente autônomo, um subespaço sociocultural que tem sua própria lógica, historicidade, e não pode ser reduzido a fenômenos econômicos ou políticos.

## **2. Religiões e Religiosidade: Interfaces do tempo presente**

Daniele Hervieu-Léger, considera a questão da definição de religião dedicando-se a observar as representações contemporâneas da existência religiosa, apontando que é impossível obter respostas definitivas. Como socióloga, ela admite que: “a religião não se define apenas pelo objeto social (“religião”) que apresenta de forma compacta e focalizada”.<sup>28</sup>Neste aspecto a religião é uma dimensão transversal dos fenômenos humanos que funciona, explícita e implicitamente, na expansão global da realidade social, cultural e psicológica, de forma ativa e latente, identificada de acordo com os padrões específicos de cada civilização que tenta existir.

É muito relevante afirmar que os elementos religiosos transcendem sua institucionalização na religião e se manifestam de diferentes formas em todo o espectro da realidade social, cultural e psicológica. Essa ampla percepção do campo religioso, destacada por Hervieu-Léger, é condizente com o já mencionado quadro da religião tal qual existimos hoje e, embora não aborde a questão, nos ajuda a lidar com as limitações conceituais apontadas por Jacques Derrida. Se a sociologia é responsável por fazer um balanço e analisar o funcionamento do campo, outro desafio para os historiadores é focalizar as diferentes camadas temporais que compõem um mesmo campo e nos ajudar a interpretá-lo em conjunto com as ferramentas conceituais da história. Sociologia, sua estrutura e função na época atual.

A história contemporânea voltou-se claramente para uma temporalidade aproximada. Para além do debate sobre a definição do que e quando surgiu, procurando também analisar questões relacionadas com as sociedades que se transformam de forma cada vez mais rápida, impulsionadas pela já bem advertida expansão. Além disso, o presente, considerado tempo histórico, não pode ser reduzido a uma data cronológica, por mais relacionada que

---

<sup>28</sup> HERVIEU-LEGER, Daniele. *Sociologia e Religião*: Abordagens clássicas. Aparecida: Ideias & Letras, 2009, p. 22.

seja. Ela é entrelaçada pela sobreposição entre o que é vivenciado como passado e o que aparece como possibilidade no futuro.

Reinhart Koselleck, propôs Experiências e expectativas como categorias para pensar o tempo histórico ao entrelaçar passado e futuro. Como parte integrante do passado, presente e/ou futuro, referimo-nos aqui ao elemento religioso, pois declara uma aparente permanência ao evocar a memória coletiva e, ao mesmo tempo, é entendido como um domínio relativamente autônomo associado à religião Instituições, ele muda, se adapta, se adapta.<sup>29</sup>

A religião molda a experiência e as expectativas. Se adotarmos a definição de Koselleck, a experiência pode ser entendida como o passado atual no qual "os eventos são incorporados e podem ser lembrados"<sup>30</sup>. Esse processo de combinar eventos com um passado que é para sempre lembrado e coletivizado se dá por meio de repetidas celebrações, rituais, e a prática acontece, então a existência desses eventos os torna uma experiência para quem não o experimentou. Da mesma forma, as expectativas moldadas pelas possibilidades futuras também têm suas dimensões pessoais e interpessoais relacionadas às experiências passadas.<sup>31</sup> Embora religião não seja uma definição simples, as diferentes manifestações, apropriações e experiências da religião moldam o presente e, em certa medida, acompanham a aceleração de nosso tempo.

Ao olhar para as expressões contemporâneas da crença religiosa, Danièle Hervieu-Léger encontra um forte movimento em suas características. Para acessá-lo, construiu ferramentas analíticas e as personificou como figuras de peregrinos e convertidos. Estas permitem observar diferentes formas de relação com o tempo e a memória na experiência religiosa contemporânea. O peregrino (moderno) é caracterizado pelo movimento constante, remetendo à fluidez dos caminhos pessoais, em que a prática religiosa ocorre de forma voluntária, muitas vezes temporária.

Para ele, a identidade religiosa de um convertido é fundamentalmente marcada pela escolha pessoal. Segundo o autor, ambas as figuras habitam o cenário religioso contemporâneo, onde suas crenças e práticas tornam-se não se caracteriza mais por

---

<sup>29</sup> KOSILLECK, Reinhart. Espaço Experiências e Horizonte de expectativas. In: *Futuro Passado: contribuições à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, p. 313.

<sup>30</sup> KOSELLECK, 2006, p. 311.

<sup>31</sup> KOSELLECK, 2006, p. 313-315.

elementos tradicionais, mas por um processo de individuação e subjetivação.<sup>32</sup>

Além de caracterizar cenas contemporâneas, essas figuras permitem observar possíveis relações entre religião contemporânea, tempo, principalmente memória. Mais especificamente, eles nos permitem perceber mudanças no que vemos como o lugar que a memória ocupa durante a propagação da religião. Seguindo as reflexões de Hervieu-Léger, a memória terá um lugar na manutenção e transmissão da religião. É foi um referente que contém o sentido atribuído à experiência presente (através da evocação do evento fundador). Nas palavras do autor, ao pensar nas instituições religiosas e nas formas de transmissão da religião em constante ligação com o passado, os crentes constituem um grupo "religioso", na continuidade da linhagem de fé para promover e manter a fé, de forma obra memorial. preço, mas também uma reinterpretação permanente da tradição do ponto de vista das questões atuais.<sup>33</sup>

Se a comunicação é um elemento constitutivo da religião como religião, então ao longo do tempo, em um processo de (re)elaboração constante, essa compreensão de sua estrutura como "a linhagem dos crentes"<sup>34</sup>, têm implicações significativas para os desafios que emergem das novas formas de experiência que caracterizam a cena contemporânea. Tal cena, segundo o autor, mostra justamente esse enfraquecimento da relação com a tradição, pois é rítmica, segundo o autor, sob pressão de pressões cada vez mais realistas.

Hervieu-Léger chega a falar da destruição da memória coletiva e atribui a possibilidade do surgimento de uma sociedade tão transformadora com a inovação como código de conduta ao rompimento do "elo de memória"<sup>35</sup>. Assim, não só a verificação, mas também a compreensão do que significa este cada vez mais presente, é um requisito fundamental para a compreensão das relações e experiências religiosas contemporâneas.

Pode-se sustentar esse exercício interpretativo com uma hipótese proposta por François Hartog, quando se debruçou sobre as peculiaridades da forma como os tempos modernos conectam passado, presente e futuro. Ele descreve esse "presente único: tirania e estagnação do presente perpétuo" como presentista. O presentismo não é sinônimo de presente, nem é uma aquiescência às suas características. É mais uma hipótese explicativa que permite observar

---

<sup>32</sup> HERVIEU-LÉGER, 2009, p. 60.

<sup>33</sup> HERVIEU-LÉGER, 2009, p. 62.

<sup>34</sup> HERVIEU-LÉGER, 2009, p. 63.

<sup>35</sup> HERVIEU-LÉGER, 2009, p. 63.

diferentes experiências temporais, especialmente no mundo ocidental. Pode observar tanto uma aceleração transitória quanto algum tipo de "estabilização".<sup>36</sup>

Se baseando por essa premissa, até mesmo a percepção do futuro é constituinte do presente, e em nosso momento presente, o futuro é visto como "não mais uma promessa, mas uma ameaça a uma era em forma de catástrofe"<sup>37</sup>. Assim, atitudes, sensibilidades e crenças observadas neste presente podem ser entendidas como sendo guiadas pela experiência temporal e expectativas para o futuro.

Quando Hervieu-Léger trata a memória e a tradição como condições para a existência das religiões (religiões históricas, institucionalizadas), pode-se inferir que as exigências da época atual, marcada pelo presente, um futuro curto e sem esperança, não são mais necessárias é fácil satisfazer por meio das promessas redentoras ancoradas nas formas tradicionais de relacionamento com o passado que caracterizam essas religiões. Existem definitivamente fatores de instabilidade.

A religião, por outro lado, persiste mesmo quando o autor menciona "a destruição da memória coletiva" ou "a quebra de vínculos de memória".<sup>38</sup> Eles até ganham espaço em domínios além deles, como o domínio político. Hervieu-Léger, vagou um pouco sobre essa questão, afirmando que "as reflexões sobre a memória moderna mudam, com processos de composição e invocação". Crenças sobre crenças religiosas particulares podem fornecer uma perspectiva igualmente interessante para analisar a modernidade religiosa".<sup>39</sup> Assim essa relação sutil com a memória pode ser reforçada pela contribuição da história do tempo presente.

Esse processo de reconstrução não é isento de tensões, pois a forma como cada pessoa se relaciona com o passado e constrói e assume uma identidade perpassa diferentes formas de relação com a memória. Segundo Fernando Catroga, a experiência vivida, a memória pessoal é formada pela tensão de várias memórias (indivíduo, família, grupo, região, país, entre outros) e nem sempre de convivência pacífica. Mudança contínua do presente para o passado e mudanças no campo da performance passada, ou re-performance.<sup>40</sup>

---

<sup>36</sup> HARTOG, Francois. *Regimes de Historicidade: Presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 11.

<sup>37</sup> HARTOG, 2013, p. 25.

<sup>38</sup> HERVIEU-LÉGER, 2009, p. 102.

<sup>39</sup> HERVIEU-LÉGER, 2009, p. 105.

<sup>40</sup> CATROGA, Fernando. *Memória, história, historiografia*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

A partir daí, podemos pensar novas formas de experiência religiosa e sua relação com a memória, podendo ser necessário considerar que o passado que existe como elemento de identificação e identificação não é mais uma autoridade sobre o passado, atribuindo muitas vezes as pressas, na qual são protegidas pela narrativa apresentada pela própria instituição religiosa. Pode valer a pena considerar que nessas experiências contemporâneas, a memória se baseia no que Catroga nos diz, a partir de um “passado reatualizado”<sup>41</sup>, em constante debate, e mais instável.

O monopólio da fé, outrora exercido pelos detentores do capital simbólico, refere-se ao âmbito religioso, aqui uma leitura de Pierre Bourdieu<sup>42</sup>, agora circulado e proclamado em púlpitos de abertura, reprodução e revisão, nesse aspecto incluído no espaço virtual. A ideia do campo em si também é instável. Talvez se possa argumentar que a memória, é aquela que já foi (ainda que hipoteticamente) monopolizada pelas instituições, porque acredita-se que, como elemento essencial da identidade, ela permanece a percepção de si e dos outros. Ainda em diálogo com Catroga, é preciso considerar que “o sujeito, antes mesmo de se tornar o ego, já está de certa forma imerso na placenta das memórias que o socializam, e com base nisso definirá suas estratégias de vida e seu sentimento de pertencimento e apego ao grupo”.<sup>43</sup>

No entanto, a relação construída com ela passou por uma transformação distinta e muitas vezes está ancorada nesse presente ampliado, bem como nas expectativas para o futuro. Se representações passadas observadas em uma época, marcada pela recorrência e envolvendo determinado grupo, “constituem a representação mais clara da 'memória coletiva”<sup>44</sup>, essas mesmas representações passam a ser construídas de formas múltiplas, tensas e descentralizadas. Nesse momento que se aproxima, reconhecendo que a memória coletiva construída, reivindicada, defendida, debatida continua sendo um relevante marcador de identidade, de fato, o que significa dizer “aniquilação da memória coletiva”? Para atender às necessidades mais imediatas, subjetivas e temporárias, não há lugar para a memória? Sabe exatamente onde ele ocupa? Hervieu-Léger argumenta que as sociedades modernas são cada vez menos

---

<sup>41</sup> CATROGA, 2015, p. 46.

<sup>42</sup> BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

<sup>43</sup> CATROGA, 2015, p. 61.

<sup>44</sup> CATROGA, 2015, p. 96.

sociedades de memória porque são regidas pelo “paradigma do imediatismo”.<sup>45</sup>

Assim sendo, a análise presentista mostra que o mesmo paradigma convive com um desejo crescente de memória. Não uma memória fundadora passada de geração em geração com espaço limitado para ação, mas sim uma memória controlada. No lugar da memória apagada, pode-se pensar em um relacionamento alterado. A memória não se verifica mais meramente caracterizando sua distância temporal, mas reivindicando suas necessidades sociais. Notasse assim, que a memória mantém seu lugar no tecido da religião, sendo que a capacidade de a adquirir, ocorre por meio da divulgação, mas é utilizada como ferramenta de legalização.

Quase como um passado real, é sempre e somente evocado quando necessário por conveniência. Essa experiência religiosa voluntária e subjetiva parece muito evidente quando se examina o sentimento de pertencimento e a confissão religiosa do Brasil contemporâneo. Talvez mais do que a imagem do peregrino, acreditamos que o convertido encarna um pouco do nosso pensamento sobre a relação entre religião, comunicação e lugar de memória (considerando a conversão observada no caso estudado por Hervieu-Lèger e aquelas características da cultura brasileira meio ambiente).

Como um breve exercício explicativo com base nas reflexões apresentadas, trataremos mais especificamente de algumas das denominações religiosas cristãs. Em programa especial intitulado "Fé ano 2000", publicado como encarte na Folha de S. Paulo em 26 de dezembro de 1999, Reginaldo Prandi propôs uma apresentação no final do milênio Extensa imagem das cenas religiosas brasileiras. Na seção "Caminhos da Fé" há um artigo intitulado "A religião não é mais um legado, mas uma escolha". Aqui, ele oferece reflexões interessantes sobre as peculiaridades do fenômeno da conversão brasileira na época, com base em extensa experiência de pesquisa. Na época, mais de um quarto dos adultos da região metropolitana de São Paulo praticava uma religião diferente daquela em que nasceu, disse ele, descrevendo as religiões modernas como "religiões que mudam rapidamente, pequenas lealdades e compromissos únicos".<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> HERVIEU-LÉGER, 2009, p. 154.

<sup>46</sup>NETO, Alcione Leite. *Prandi Explora a Multiplicidade*. São Paulo: Folha de São Paulo, 2000. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq2711200007.htm>. Acesso em: 13 ago. 2022.

Além disso, em "Novas Rotinas de Conversão da Fé", Prandi apresenta elementos mais específicos desses processos de conversão, afirmando que "os convertidos só persistem se a religião trouxer algumas mudanças importantes em seu cotidiano, renovando as necessidades emocionais, sociais e culturais". Família, necessidades internas e muitas outras coisas que estão longe de serem consideradas motivos religiosos".<sup>47</sup>

As descobertas de Prandi parecem convergir com o exposto, ou seja, a busca por religiões que atendam a necessidades mais imediatas. Segundo os sociólogos, são esses aspectos pragmáticos que levam as pessoas a se converterem à nova religião. Com o passar do tempo e a promessa de prosperidade próxima se fortalecendo, novas regras e obrigações foram incorporadas. Há uma memória coletiva aqui para se tornar a nova identidade fiel, muitas vezes baseada em uma leitura literal e simples das escrituras.

No entanto, este parece ser o pano de fundo diante de preocupações mais "mundanas". Ao tratar das características do "convertido", Hervieu-Léger enfatiza que percebe o pressuposto da "modernidade religiosa", segundo a qual a verdadeira identidade deve ser a identidade escolhida. Além disso, destaca o desejo de reorganizar a própria vida, expresso como protesto contra o caos do mundo.<sup>48</sup> Esses dois pontos parecem estar em consonância com o que vimos no Brasil, embora eu acredite que o desejo de reestruturar a vida seja mais valorizado do que a possibilidade de uma escolha consciente de identidade.

O crescimento e fortalecimento das igrejas evangélicas nos últimos anos, especialmente as igrejas neopentecostais, é consistente com essa afirmação. Em 1980, os evangélicos representavam 6,6% da população brasileira, segundo o IBGE. No censo de 2010, esse número saltou para 22,2%, ou 42,3 milhões de pessoas. Claro que vários fatores tentam explicar esse aumento (que continua acontecendo). O argumento que mais surge é atribuir o "sucesso" das religiões evangélicas a discursos que enfatizam a prosperidade econômica e a solução dos problemas cotidianos por meio da intervenção divina, por outro lado, o papel que essas igrejas desempenham na organização da vida comunitária.<sup>49</sup> Parece oportuno retomar o lugar da memória na

---

<sup>47</sup> NETO, 2000, p. 2.

<sup>48</sup> HERVIEU-LÉGER, 2009, p. 117.

<sup>49</sup>IBGE. Censo 2010. *Religião: Dados demográficos e denominacionais*, Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteri>

formação dessas novas religiões e, ao mesmo tempo, esse crescimento das religiões evangélicas, especialmente as novas denominações pentecostais, ocorre no presente, no nosso presente ampliado.

### **Considerações Finais**

Pode-se verificar ao longo do construto epistemológico deste texto a relação entre memória e a nova configuração da experiência religiosa atual a partir das heurísticas propostas por Daniele Hervieu-Léger, entre outros aportes teóricos, sendo preciso ressaltar que há outros elementos que podem conferir uma densidade profunda ao movimento referente. Nesse sentido, pelo menos o conceito de trânsito religioso deve ser citado, pois consiste em dimensões que envolvem o movimento de pessoas entre religiões, o fluxo de conteúdos e práticas entre as próprias religiões e a experiência final. Indivíduos marcados pelas diferentes religiões com que transitam. A localização da memória, o apelo ao passado e o aparecimento do presente são alguns dos elementos que podemos observar quando começamos a analisar a religião e a crença religiosa a partir das perspectivas atribuídas às proposições históricas contemporâneas.

No entanto, eles não são os únicos. Curiosamente, neste momento, quando a experiência religiosa dos agentes sociais muda, a própria religião muda profundamente. Reginaldo Prandi chama a atenção a esse respeito, observando que, em média, os católicos na faixa dos 20 ou 30 anos não reconhecem sua religião como faziam nos anos anteriores ao Concílio Vaticano II. Mudanças no lugar que a religião ocupa na organização política e social também podem ser percebidas. A busca por visibilidade midiática – não apenas a prática da igreja evangélica e protagonistas legislativos, especialmente a chamada bancada evangélica, também são fatores a serem observados, pois trazem certa reestruturação da laicidade brasileira.

Embora este artigo destaque as questões religiosas de forma limitada ao mundo cristão, é preciso dizer que o cenário brasileiro contemporâneo vai muito além do cristianismo. A ampla popularidade de alguns grupos significa o desaparecimento de outros. Nesse sentido, é cada vez mais necessário (re)compreender as diferentes formas de relação com o Divino vivenciadas pelos diferentes grupos que habitam (habitam) o território nacional. Além

disso, há uma necessidade urgente de ver a religião afrodescendente não apenas como uma expressão cultural relevante, mas por meio de sua interface política e social como uma expressão religiosa que ainda hoje é dificultada e limitada.

### Referências

- BETTO, Frei. Relação entre fé e política. *Cult* [on line]. v. 252, n. 22, dez. 2019, p. 20-29. Disponível em: <https://www.cultloja.com.br/produto/dossie-fe-e-politica-cult-252/>. Acesso em: 18 jul. 2022.
- BLOCH, Marc. *Apologia da História ou Ofício do Historiador*. Rio de Janeiro, Zahar, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- CATROGA, Fernando. *Memória, história, historiografia*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- FILHO, José Bittencourt. *Matriz Religiosa Brasileira*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- HARTOG, Francois. *Regimes de Historicidade: Presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- HERVIEU-LEGER, Daniele. *Sociologia e Religião: Abordagens clássicas*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.
- IBGE. Censo 2010. *Religião: Dados demográficos e denominacionais*. Disponível em: [https://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas\\_religiao\\_deficiencia/default\\_caracteristicas\\_religiao\\_deficiencia.shtm](https://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_religiao_deficiencia/default_caracteristicas_religiao_deficiencia.shtm). Acesso em: 14 ago. 2022.
- KOSILLECK, Reinhart. Espaço Experiências e Horizonte de expectativas. In: *Futuro Passado: contribuições à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, p. 311-337.
- MARX, Karl; ENGEL, Frederick. *A ideologia Alemã*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- MONTERO, Paula. Religião e Esfera Pública no Brasil. *Cebrap* [on line]. v.1, n. 74, mar. 2006, p. 47-65. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/L5hhQqdGx7zk3GKyL5TXDVP/?lang=pt>. Acesso em: 20 jul. 2022.
- NETO, Alcione Leite. *Prandi Explora a Multiplicidade*. São Paulo: Folha de São Paulo, 2000. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq2711200007.htm>. Acesso em: 13 ago. 2022.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. A Teoria do Trabalho Religioso em Pierre Bourdieu. In: TEIXEIRA, Faustino. *Sociologia da Religião: Enfoques Teóricos*. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 177-197.

SANCHIS, Pierre. A religião dos Brasileiros. *Horizonte* [on line]. v. 1, n. 2, ago. 1997, p. 28-43. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/412>. Acesso em: 18 jul. 2022.

SILVA, Vagner Gonçalves. Concepções Religiosas Afro-brasileiras e Neopentecostais: Uma análise simbólica. *Revista* [on-line]. n. 67, set-nov. 2005, p. 150-174. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13461>. Acesso em: 24 jul. 2022.

STEIL, Carlos Alberto. Catolicismo e Cultura. In: VALLA, Victor Vincent (Org.). *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.