

Revisitando o conceito de secularização a partir da diversidade religiosa no Município de Franco da Rocha

Alexandre da Silva Chaves¹

RESUMO

O presente ensaio é resultado das inquietações deste pesquisador sobre os problemas observados durante a escrita de meu Mestrado, os quais são retomados com base em novos olhares e provocações a partir do diálogo estabelecido com novos autores, além da retomada de autores clássicos. Neste texto, a principal preocupação é de compreender se, pelos dados censitários, a situação atual da filiação religiosa dos indivíduos residentes no município de Franco da Rocha. Assim, para compreender tal fenômeno, recorro à teoria da secularização e seus desmembramentos.

Palavras chave: Filiação religiosa; Secularização.

ABSTRACT

This essay is a result of the concerns of this researcher on the problems observed during the writing of my Master, which are retaken based on new looks and provocations from the dialogue established with new authors and the retaken of classical authors. In this text, the main concern is to understand, based on census data, the current situation of the religious affiliation of individuals residing in the Franco da Rocha municipality. So to understand this phenomenon I turn to the theory of secularization and its dismemberments.

Keywords: Religious affiliation; Secularization.

¹ Doutorando em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Franco da Rocha é um município do Estado de São Paulo localizado acerca de 38 quilômetros da região noroeste do marco zero da área central do município de São Paulo que fôra emancipado no ano de 1944 (LANCMAN, 1995; PARADA; LOUZADA, 2006; RIBEIRO, 2010; CHAVES, 2012).

A região onde localiza-se o município é de origem rural e de proteção ambiental. Podemos observar a represa Paiva Castro, que compõe o reservatório do sistema cantareira, também constituída de cachoeiras, sítios, áreas de preservação ambiental, diversos rios e ribeirões, os quais formam a bacia hidrográfica do Juqueri. Inclui-se ali o parque Estadual do Juqueri, com suas trilhas e um Cerrado com cerca 2000 (dois mil) hectares de Mata Atlântica, tendo seus limites com a Serra da Cantareira em São Paulo.

Franco da Rocha emerge do cenário político nacional influenciado por idéias que transpõem uma política local. À época de sua constituição, o uso de seus espaços visava atender a diretrizes políticas e econômicas nacionais. No bojo desta proposta, estava o ideal de uma nação mais urbanizada, marcada pela construção de cidades mais “limpas”. Por essa razão, o primeiro empreendimento e investimento do Estado de São Paulo nestas terras inóspitas e pouco produtivas seria a fundação de um Hospital Psiquiátrico.

A construção de um hospital nesta região é fruto do esforço do médico Franco da Rocha, somado aos demais fatores já antecipados pelas políticas instituídas na fundação da República do Brasil. Estas incluíram a construção de uma ferrovia necessária para o escoamento agrícola das regiões prósperas do interior paulista, ligando-as ao porto do município de Santos. Tudo isso com vistas a se firmar um novo modelo político, que afetava diretamente a “pacata” Villa do Juqueri, como descrevia a região o médico Franco da Rocha (ROCHA apud CHAVES, 2012, p.37).

Em relação ao desenvolvimento local desta região rural e do município de Franco da Rocha, Chaves (2012), ao examinar o processo de transfiguração da região, nos leva a observar três características fundamentais: (1) a exploração econômica, (2) a construção da linha férrea, e (3) a construção do asilo-hospital.

O município de Franco da Rocha, como citado anteriormente, é orientado pelas causas que referenciam o seu desenvolvimento, ou seja, a sua economia e o seu desenvolvimento político, tendo como influências fulcrais as transformações culturais e sociais ocorridas tanto localmente quanto no cenário nacional à época de sua criação.

Quando observamos o caso deste município, podemos afirmar, tal qual Lévi-Strauss ao tratar das questões referidas à modernidade, que é *‘impossível separar os aspectos que chamamos econômicos de todos os demais que observamos’* (2012, p. 49). Neste sentido, ao desenvolvimento urbano de Franco da Rocha, acresce-se a relação econômico-religiosa, haja vista a persistência da presença da religião no município. O mesmo foi observado por Bitencourt Filho quando afirma que “O Brasil pós-redemocratização passa por uma transição econômica, cultural e política, na qual o fator religioso não pode ser descurado” (2003, p.31).

E neste campo multifacetado de variações culturais, políticas e religiosas, com prevalência do catolicismo, marcado pelos processos de reformulações, será preciso compreender que esse, embora durante muito tempo tenha sido a religião quase que absoluta da maioria dos brasileiros, conquistando adesão de grande parte das camadas sociais, como observado em Franco da Rocha, já não se sagra mais desta maneira.

Observando o contexto estudado, no início do século XX, percebe-se que a religião considerada “majoritariamente” no Brasil, ou seja, o catolicismo, passa a dividir espaço com o pentecostalismo, aquele que difunde seus ideais religiosos a partir da figura carismática de seus líderes. Apesar de a tradição popular católica ter se mantido através de romarias (REIS, 2013) e outras festas populares que homenageiam seus santos, o pentecostalismo e outras formas de religiosidades vêm crescendo a cada observação dos dados censitários oficiais, não somente em âmbito nacional, mas também local.

A força do pentecostalismo para a conquista de novas adesões ou conversões encontra-se na ação carismática de seus sacerdotes, na flexibilidade litúrgica, na participação do leigo, assim como por seu caráter híbrido, capaz de catalisar a cultura e transformá-la a serviço da religião².

Em trabalho de pesquisa de campo, realizado durante os anos de 2011 e 2012, procurei observar as causas e os efeitos do rompimento do monopólio da religião católica no município de Franco da Rocha, numa região rural denominada de Bairro do Mato Dentro. Ali, somente existia uma capela católica em funcionamento, a qual mantinha a presença religiosa do catolicismo no local desde a fundação do município e que, no entanto, perde o monopólio religioso no início dos anos 90 da década passada

² CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro. *Para além da dominação: carisma e modo de vida entre os Ave de Jesus*. Revista Religião e Sociedade. v. 25, n. 1, p. 11-116, julho. 2005.

com a chegada dos primeiros evangélicos neste contexto rural. Na ocasião, discuti os novos contornos do sagrado, pontuando que:

Nesse desenvolvimento de um novo sagrado instituído, que concorre com o construído sobre o monopólio, percebemos que em sua instituição ele se apropria do próprio processo de secularização para legitimar o processo de transição nessa sociedade e quando se apropria, passa a reinterpretar doutrinas, costumes, ideias, ritos e símbolos, fazendo surgir daí a “crença”, como um valor internalizado pelo evangelista, de que evangelizar o outro, no caso do Mato Dentro, possa significar “evangelizá-lo melhor” (CHAVES, 2011, p.84).

Contudo, gostaria de observar que não é pretensão deste ensaio reconstituir o campo religioso no município, e sim revisitar a diversidade religiosa de Franco da Rocha, conforme apontada pelo Censo de 2010. Para tanto, o conceito de secularização associado à discussão teórica weberiana será tomado como referência.

É a partir de tal compreensão esboçada nos parágrafos anteriores que observamos a capacidade do município de estabelecer uma relação não-belicosa, não-excludente com os seus novos movimentos religiosos, tal como ocorre com o surgimento de religiosidades divergentes do ponto de vista doutrinário, sejam Católicos, Evangélicos, Budistas, Movimento Hare Krishna, ou ainda as investidas de instalação do Islamismo no município. Esse último, é importante notar, pode ser considerado “novo” somente em relação ao tempo e ao lugar em que se estabelece, uma vez que compartilho da preocupação dos antropólogos Marcelo Ayres Camurça e Silas Guerriero, quando ambos pontuam a dinâmica existente no surgimento de novos movimentos religiosos, em superar a discussão teológica do tipo “seita-igreja” nos estudos de ciências da religião.

Essa mesma dinâmica pode ser observada em relação ao catolicismo e ao protestantismo, que, no caso apresentado neste ensaio, são religiões tradicionais em relação ao lugar, enquanto que qualquer novo movimento religioso “não pode ser dissociado das mudanças sociais que ocorrem no meio social” (GUERRIERO, 2008, p.165).

Neste caso, o surgimento de novas religiões, em relação aos espaços ocupados anteriormente por religiosidades tradicionais, coloca o indivíduo diante de problemas denominados modernos, caracterizados por plurais, diversos, multifacetados, lócus onde a multidão de opiniões, certezas e devaneios que o circundam o fazem estar quase sempre diante da privatização do sagrado (GUERRIERO, 2008, p.169). Ao mesmo

tempo, coloca o pesquisador o tempo todo diante de uma temática que será discutida mais adiante, ou seja, o problema da secularização, das múltiplas e diferentes vivências no nível de individualidade, que criam uma espécie de concorrência pelo lugar da religião no mundo moderno, dada a pluralidade de sua oferta.

O MODERNO E A MULTIDÃO: A MODERNIDADE COMO TEMA

Diante da necessidade de situarmos o problema em sua condição histórica e social, ainda que pareça arbitrária, o faremos primeiramente sob a proposta de problematizarmos a questão sobre o lugar da religião na modernidade, a fim de observarmos posteriormente os efeitos da modernidade na pluralidade e diversidade no indivíduo, e de como isso produz a secularização³.

A modernidade sem dúvida nos é apresentada de modo multifacetado, aspecto que percebemos na literatura, no conceito que nos apresenta Edgar Allan Poe ao descrever a fisionomia do seu “homem da multidão”. Em sua busca frenética por alcançá-lo, o autor percebe, ao encontrá-lo, que este nada mais é, ou pode ser, do que “o homem da multidão” (POE, 2008, p.267), excluindo do mesmo a possibilidade de sobrevivência do *eu* (indivíduo), o qual se encontra diluído na *multidão* (coletivo), um conceito criado a partir da modernidade.

A multidão é uma categoria cuja característica é fundamentalmente relacionada à modernidade, por meio da qual se descreve a ambiguidade do sujeito que vive imerso numa pluralidade, carregado de contradições e contrapontos; tal categoria também pode ser observada no *flâneur*, “o observador apaixonado” (BAUDELAIRE, 1988, p.169-170). Em Baudelaire, encontramos o sujeito que dissolve o próprio eu individual no coletivo, que encontra residência em meio ao numeroso, também característica da modernidade, e que se constitui como “um caleidoscópio dotado de consciência, onde a cada um de seus movimentos passa a representar a vida múltipla e o encontro cambiante de todos os elementos da vida” (BAUDELAIRE, 1988, p. 171).

Considerando a modernidade observada a partir do *flâneur*, não poderíamos deixar de citar Walter Benjamin (1987, p. 45) e sua ideia de modernidade. Podemos nos apropriar das categorias de ‘movimentação, mudança, mutação e por suas diferenças’, a

³ Minha gratidão a Profª Dra. Mariza Martins Furquim Werneck, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, pelas ricas contribuições ao debate acerca da discussão sobre a modernidade retratada por meio da literatura através dos sentidos dos corpos, e ainda sobre o modo como podemos ler e nos apropriar da literatura pela etnografia.

partir do contexto da rua, das galerias, dos boulevares, da *flânerie*, categorias através das quais “a vida em toda a sua diversidade, em toda a sua inesgotável riqueza de variações” se manifesta (p. 35), tal como observado em Baudelaire, que nos apresenta a modernidade como “o transitório, o efêmero, o contingente, é a metade da arte, sendo a outra metade o eterno e o imutável” (1988, p.174).

Assim, a modernidade torna-se fundamental nesta dissolução do *eu* no *coletivo* e na criação do múltiplo, tendo como consequências o surgimento de certo esvaziamento do tempo, característica observada como uma espécie de pré-preparo para o esvaziamento do espaço, e colocando uma prioridade causal do tempo sobre o espaço. Tal condição permitiria que, após o esvaziamento do tempo, houvesse as possibilidades adequadas para um esvaziamento do espaço, e a partir daí é somente conferirmos um significado cultural para ambos (GIDDENS, 1991, p.28-30). É desta proposta de Giddens, a qual não podemos observar em Baudelaire nem em Benjamin, que percebemos uma profunda dissolução do sujeito (eu/indivíduo) na modernidade (todo/coletivo), inclusive a partir da presença da religião na sociedade.

Neste momento, observemos um fenômeno social importante: se, na modernidade, há liberdade de o indivíduo realizar livremente uma mudança de religião em seu movimento no tempo e espaço. Para essa análise, considero fundamental a compreensão do papel da religião na produção de significado na vida do indivíduo na modernidade, assim como na produção da secularização na sociedade. Assim, busco compreender como se produz o fenômeno da secularização no contexto moderno, observando a sociedade a partir de determinada manifestação religiosa particular num múltiplo universo de religiosidades, reflexo de um esfacelamento do sujeito nesta sociedade. É desta discussão que nos ocupamos com brevidade a partir de agora.

PARA ONDE VAI NOS LEVAR A PLURALIDADE (?): AQUECENDO O DEABTE SOBRE A SECULARIZAÇÃO

Caso partíssemos da noção durkheimiana de que ‘o sagrado e sua presença podem ser definidos em seus sinais exteriores’ (DURKHEIM, 2008), considerando a função que exercem os tabus e as proibições, a forma como isolam e protegem objetos, pessoas e lugares sagrados, diríamos que a ‘secularização implicaria em um processo de desaparecimento deste sagrado’. Tal afirmação acerca da teoria durkheimiana, de que tal ação levaria à ‘dessacralização das atitudes com relação a pessoas e coisas’

(MONTERO, 1994, p.74), é consideradas por Giddens como tendo seu resultado na compreensão de “desaparecimento completo da atividade e do pensamento religiosos” (GIDDENS, 1991, p.111).

Contudo nossa discussão acerca do processo de secularização partirá de observações teóricas com base no pensamento de Max Weber, em especial suas observações que tratam de aspectos relacionados à religião. Consideramos que os debates deste autor produz uma melhor elucidação acerca da ação individual, cujos comportamentos fundados em fins racionais alcançam explicações que escapam à esfera da magia e do místico, ou seja, escapam da explicação de uma realidade social fundada em fenômenos mágicos e metafísicos.

Os elementos racionais de uma religião, são “doutrinas”, tem também uma autonomia: por exemplo, a doutrina indiana do Karma, a fé calvinista da predestinação, a justificação luterana através da fé, e a doutrina católica do sacramento. O pragmatismo religioso racional da salvação, fruindo da natureza da imagem de Deus e do mundo, teve, sobre certas condições, resultado de longo alcance para o modo de vida prático. Estes comentários pressupõem que a sua natureza dos desejados valores sagrados foi fortemente influenciada pela natureza da situação de interesse externa e o correspondente modo de vida das camadas dominantes, e assim, pela própria estratificação social. Mas o inverso também ocorre: sempre que a direção da totalidade do modo de vida foi racionalizada metodicamente, foi profundamente determinada pelos valores últimos na direção dos quais marchou a racionalização. (WEBER, 1979, p.330).

Considera-se relevante também que, em relação à religião de redenção, observamos em Weber (1979, p.371-379) que seu objetivo racional tem sido o de assegurar ao que é salvo um estado sagrado, e com isto o hábito que garante a salvação. O autor ressalta a importância da concepção de um Deus e Criador supramundano, a fim de que se justifique a elaboração de uma ética religiosa.

As interpretações religiosas do mundo e a ética das religiões criadas pelos intelectuais e que pretendem ser racionais estiveram muito sujeitas ao imperativo da coerência (WEBER, 1979). Ainda que observe que tais elementos não obstante sejam importantes para a direção ativa e ascética busca por salvação, o mesmo não se pode afirmar para a busca contemplativa e mística, a qual se relaciona muito mais com a despersonalização e imanência do divino (WEBER, 1979, p.373-375).

Assim, Weber difere o ascetismo ativo da possessão contemplativa do sagrado, afirmando que ‘no ascetismo ativo existe um devoto como instrumento de Deus, na

possessão contemplativa é uma relação mística, que visa uma não ação e o indivíduo passa de instrumento à recipiente do divino pela possessão' (WEBER, 1979, p.373).

De acordo com o autor, esse ascetismo ativo opera dentro do mundo, racionalmente, buscando dominá-lo, domesticá-lo naquilo que é da criatura, através do trabalho numa vocação “mundana”.

O místico se coloca à prova contra o mundo, contra sua ação no mundo. O ascetismo, pelo contrário, prova-se através da ação (WEBER, 1979, p.374). Nisto o autor afirma que certos comportamentos religiosos “uma vez evoluídos a um modo de vida metódico, acabam por formar os núcleos do ascetismo e do misticismo, os quais surgiram originalmente de pressupostos mágicos” (WEBER, 1979, p.375).

O ascetismo em seu nascimento apresenta sua renúncia ao mundo, e de outro lado o domínio do mundo em virtude de poderes mágicos obtidos pela renúncia. “O mágico foi o precursor histórico do profeta e do salvador, e de modo geral o profeta e salvador se legitimaram através da posse de carisma mágico” (WEBER, 1979, p.375).

Nas análises que se desenvolvem sobre a secularização, notamos que o tema levanta muitas controvérsias e inicialmente coloca pelo menos dois grupos de cientistas sociais em lados opostos.⁴ De um lado, encontramos aqueles que afirmam a hipótese de que o sagrado segue um caminho de extinção, e de outro lado os que interpretam que o sagrado busca formas de desenvolvimento na modernidade, no mínimo sofrendo transformações e crescendo.

O antropólogo Marcelo Ayres Camurça é daqueles que afirmam que “o processo de secularização não resulta na extinção, mas em sua transformação, considerando que a ideia de religião (nas suas formas desenvolvidas) não se coloca como incompatível com a racionalidade e a modernidade” (CAMURÇA, 2003, p.56). Por outro lado, Antônio Flávio Pierucci pontua que ‘a secularização consiste, em momentos em que os limites do campo religioso, de modo alternado, se contraem e se expandem’, isto quer dizer que, no curto prazo “a secularização se processa de modo irregular e oscilante, o que, entretanto não a impede de realizar-se de modo linear e irreversível no trecho histórico longo” (PIERUCCI, 1997, p.111).

⁴ Nossa proposta é apresentar esta teoria em relação ao caso observado, sem pretensão de desenvolver uma nova interpretação sobre o problema teórico; inclusive externo minha gratidão a minha orientadora, Prof^a Dra. Eliane Hojaij Gouveia, pelas contribuições que foram dadas por meio da disciplina: “Corporeidades, comunidades e religiosidades: fronteiras

Para o sociólogo Bryan Wilson, ‘o processo de secularização se apresenta como declínio sem volta do significado sociocultural das instituições religiosas tradicionais ou convencionais, e é uma realidade histórica, estando longe de ser um mito’ (WILSON, apud PIERUCCI, 1997, p.112). Contudo, há de se considerar que Wilson afirma que as “novas formações religiosas não acrescentam nada a qualquer reintegração prospectiva da sociedade” (WILSON, apud PIERUCCI, 1997, p.113), deixando-nos a compreensão de que não contribuem para a cultura pela qual a sociedade poderia viver. Poderíamos, no mínimo, suspeitar de tal afirmação, uma vez que toda ação do indivíduo é orientada por um fim racional, podendo tanto orientar quanto desorientar um comportamento. De tal forma, tais ações poderiam, em tese, guiar a política, a economia, o trabalho, entre outras questões sociais e culturais. Silas Guerriero afirma que “secularização e encantamento do mundo não são processos excludentes, mas sim características próprias do atual estágio de desenvolvimento da sociedade brasileira” (2008, p.167).

Ao retomarmos o trabalho de Paula Montero, que busca compreender a sociedade brasileira pela fresta da magia (1994), observamos que a autora nos coloca diante de duas importantes questões já consagradas desta relação entre religião e modernidade, sendo elas: 1-) a vinculação do processo de modernização à secularização da sociedade, e 2-) uma tendência essencialista que busca compreender a cultura brasileira; conduzindo-nos ao problema do fenômeno da secularização como um tema clássico da sociologia da religião, no qual a sociedade urbana industrial, a fé e as práticas religiosas experimentam o declínio (p. 72-73).

Desde James Frazer, um antropólogo evolucionista, o problema da racionalidade das crenças mágicas já alimentava em grande parte o debate antropológico. Este procurava características que pudessem ser apresentadas num molde de racionalidade universal. Já Levy-Bruhl considerava e definia a racionalidade pela coerência interna de um sistema de pensamento, coerência da qual, de acordo com o autor, o pensamento místico seria desprovido. Evans-Pritchard, por outro lado, afirmava que a racionalidade não poderia ser reduzida à coerência lógica; de acordo com ele, um pensamento pode ser lógico e místico ao mesmo tempo.

Ao considerar a análise do antropólogo inglês Peter Winch, Montero nos afirma que não é possível estabelecer critérios universais para a racionalidade, pois algumas crenças tidas como irracionais pelo observador podem ser interpretadas como racionais de acordo com os critérios de racionalidade da cultura observada (1994, p.73).

Thomas O' Dea afirma que “secularização implica numa mudança significativa do pensamento humano, o qual se caracteriza pela ruptura entre pensamento e emoção” (O'DEA apud MOTERO, 1994 p. 73). A racionalização, de acordo com essa interpretação, ‘constitui-se numa atitude cognitiva, relativamente livre de emoção, ou uso da lógica, e não do simbolismo emocional, na maneira de pensar o mundo’.

Contudo, não é de interesse da autora a polarização, a tomada de partido neste debate, entre pensamento mágico, razão e emoção. Ela nos afirma que está em jogo a análise acerca do modo particular pelo qual o pensamento mágico opera enquanto sistema reflexivo.

Após esse debate, compreendemos a proposta de Montero (1994) como uma crítica a uma postura teórica que considera o arcaico como essência do pensamento mágico, e como consequência, substancialmente diverso do pensamento moderno. Sobre tal postura, percebemos tratar-se de uma redução, causada pela conceituação do “pensamento mágico, colocando em oposição de natureza os denominados *nós e eles*”.

A partir da observação da argumentação de Montero, destacamos duas atitudes intelectuais diferentes na formulação de teorias acerca da magia, que, nas palavras da autora, significam: 1º) “magia como um arcaísmo fadado ao desaparecimento”; e 2º) “*ethos* antropológico”. Esta situação, de um modo geral, conduz a problemática a uma crítica do racionalismo e à celebração do afetivo, do antigo (arcaico e do tradicional). Dentro dessa segunda variante, observando a cultura brasileira, destaca-se, de acordo com a autora, Roberto DaMata. Observemos como este nos apresenta as características da religião:

Aqui, como em outros lugares, temos uma religião dominante e que até pouco tempo (até 1980, para ser preciso) foi oficial. Trata-se, conforme sabemos do Catolicismo Romano, denominação religiosa formadora da própria sociedade brasileira e, naturalmente, de um conjunto de valores que são essenciais no Brasil. Naturalmente que tal forma de denominação religiosa é acompanhada de outras que a ela estão referidas, mas que dela se diferenciam por meio do culto, da teologia, do tipo de sacerdócio e de atitudes gerais. A variedade de experiências religiosas brasileiras é, assim, ao mesmo tempo, ampla e limitada. É ampla porque, ao Catolicismo Romano, e as várias denominações Protestantes, somam-se outras variedades de religiões ocidentais e orientais, além das variedades brasileiras de cultos de possessão cuja tradição é uma constelação variada de valores e concepções (DaMATA, 1984, p.90).

Tais observações, embora não dêem conta de explicar a realidade total do universo cultural-religioso-brasileiro atual, nem é essa nossa pretensão, ajudam-nos a

elucidar algumas questões tomadas como ponto de partida e posteriormente como desdobramento das mesmas, de sua realidade social e histórica e de como essa realidade sofreu alterações.

Passemos agora à uma segunda etapa de nossa análise, a dos dados quantitativos observados pelo sociólogo Procópio Camargo, os quais nos revelam os resultados da secularização sobre a sociedade em termos de mudança de religião por parte do indivíduo. Os mesmos números são revisitados pelo cientista da religião Leonildo Siveira Campos (2004, p.129), que, em cotejo com a pesquisa de Procópio, revisita e amplia a análise sobre os Censos das décadas de 1940, 1950, 1960, 1991 e 2000, percebendo no Brasil um forte crescimento da população filiada à religiosidade denominada Evangélica. Trata-se de uma diversidade endógena dentro do cristianismo e em relação ao catolicismo, a religião predominante. Observemos estes dados:

ANO	Católicos: (%) e números absolutos	Evangélicos: e números absolutos	Sem religião: (%) e números
1940	(95,2) 39.1777.880	(2,6) 1.074.857	(0,2) 87.330
1950	(93,7) 48.558.854	(3,4) 1.741.430	(0,3) 274.236
1960	(93,1)	(4,3) 3.077.926	====
1991	(83,8) 121.8000.000	(9,05) 13.000.000	(4,7) 8.100.000
2000	(73,8) 124.980.131	(15,45) 26.184.942	(7,2) 12.492.406

Notamos que os dados dos Censos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) revelam uma acentuada aceleração de nossa diversidade religiosa, no contexto do próprio cristianismo, bem como o crescimento dos que se declaram sem religião. Campos observou esse aspecto quando comparou tais números em continuação à análise iniciada por Candido Procópio.

A diferença entre a força numérica do protestante histórico em 1930 e a força estatística dos pentecostais é gritante: em 1930, do total de protestantes brasileiros, somente 9,5% eram pentecostais. Já 34 (trinta e quatro) anos depois, eles eram 65,2% desse total. Os dados são evidentes, quanto mais diminuem o número de católicos e de protestantes históricos, maior é o número obtido pelos pentecostais. Isso indica que são dessas duas formas de cristianismo que os pentecostais tiram seus convertidos (CAMPOS, 2008, p.130).

Denominações Protestantes	1930 (ano)	1964 (ano)
Batista	30,0	9,1
Presbiterianos	24,0	6,5
Metodista	11,5	2,1
Presbiteriano Independente	10,0	-
Pentecostais	9,5	65,2
Adventista	5,0	2,3
Congregacionalista	3,0	-
Episcopais	2,5	-
Luterano	-	11,6
Outros	4,5	3,2
Total	100,00	100,00

Procuo dar continuidade a esta análise, tomando como base os dados relativos ao Censo do ano de 2010 com o intuito de compreender a diversidade religiosa vista da perspectiva do contexto franco-rochense.

Franco da Rocha possui uma população de 131.604 (cento e trinta e um mil e seiscentos e quatro) habitantes, sendo que 68.669 se declararam no ano de 2010 como pertencentes aos quadros da religião Católica; outros 35.169 se declararam Evangélicos; 2.540 se declararam Espíritas e 25.226 habitantes informaram serem pertencentes a outras religiões, ateus ou sem religião. Percebo, a partir destes números, a existência de uma diversidade religiosa no município. Trata-se de uma diversidade predominantemente de maioria cristã e, portanto, endógena.

Filiação religiosa no Município de Franco da Rocha no Estado de São Paulo

Denominação Religiosa	Nºde habitantes (mil)	%
Católica Apostólica Romana	68.669	52,178505%
Católica Apostólica Brasileira	58	0,044072%
Católica Ortodoxa	136	0,103340%
Luterana	10	0,007599%
Presbiteriana	214	0,162609%
Metodista	23	0,017477%
Batista	1.268	0,963497%
Adventista	365	0,277347%
Diferença entre os Números do IBGE	03	0,002280%

Assembleia de Deus	8.096	6,151789%
Congregação Cristãno Brasil	3.018	2,293243%
O Brasil para Cristo	132	0,100301%
Igreja Quadrangular	1.182	0,898149%
Universal do Reino de Deus	1.096	0,832801%
Casa da Bênção	18	0,013677%
Deus é Amor	804	0,610924%
Comunidade Evangélica	515	0,391325%
Pentecostais (outras)	8.892	6,756634%
Igreja não determinada	9.534	7,244461%
Outras religiosidades cristãs	1.794	1,363180%
Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias (Mórmons)	33	0,025075%
Testemunha de Jeová	2.135	1,622291%
Religião Espiritualista	90	0,068387%
Espíritas	2.540	1,930033%
Umbanda	419	0,318379%
Candomblé	218	0,165648%
Judaísmo	118	0,089663%
Budismo	319	0,242694%
Religiões Orientais	113	0,085864%
Esotéricas	19	0,014436%
Outras religiosidades	49	0,037233%
Sem religião	14.616	11,106045%
Sem religião	399	0,303182%
Sem religião	43	0,032674%
Religiosidade mal definida e multipertencimento	890	0,683110%
Não sabe definir a religião	212	0,161089%
Não declarou religião	3.555	1,701286%
Total de habitantes que declararam	131.604	100,00%

Ao nos debruçarmos sobre os dados acima, confirma-se aquilo que inicialmente tratamos em nossa discussão teórica acerca da pluralidade religiosa. O município de Franco da Rocha apresenta uma diversidade de cristianismos, destacando-

se um crescimento dos que se declaram sem-religião e que afirmam pertencer a outras religiões.

Os dados observados revelam um país “plural”, não somente da perspectiva de sua diversidade cultural, étnica e religiosa, que carrega o viés macrossocial, mas, ao contrário, principalmente por sua diversidade microssocial, pois jamais daríamos conta de explicá-la neste trabalho.

Neste esteio, poderemos eleger uma questão importante a ser destacada e aprofundada em estudos sobre a religião, dentro desta aclamada diversidade microssocial. É preciso maior atenção e maior ampliação aos estudos qualitativos acerca da diversidade na religião, em especial, às características regionais e locais.

Assim, ao descrevermos a pluralidade da religiosidade no município franco-rochense, buscamos observar que, desta, depreende-se uma variedade de denominações de mesma matriz religiosa, que, de acordo com o Pierucci (1997), não supera uma diversidade do cristianismo, não consegue demonstrar uma diversidade de caráter multimatricial.

PARA COMEÇAR DE NOVO – CONSIDERAÇÕES FINAIS

Observamos, no caso estudado, a existência de movimentos religiosos que superam o cristianismo em termos de sua diversidade, sendo estes o budismo, judaísmo, religiões orientais, além daqueles que se declaram sem religião (considerando o “ser sem religião” como uma opção entre as possibilidades de religiões).

Num primeiro momento, pode-se afirmar que não há em Franco da Rocha uma verdadeira diversidade religiosa, pois a mesma não supera uma diversidade dentro do próprio cristianismo. Contudo, com base nos dados do IBGE do ano de 2010, somados a observações de trabalho de campo, percebo transformações que merecem novas considerações, entre as quais, o surgimento de religiões orientais na região e o aumento da oferta de denominações dentro do próprio cristianismo. A cada mudança nos números e nas novas configurações religiosas locais, altera-se o mapa desta diversidade.

Podemos ainda destacar que, em observação recente no campo religioso, constatamos a presença de um Islamismo incipiente no município⁵, cujo objetivo era o

⁵ Este fenômeno de instalação do Centro de Cultura Islâmica no município de Franco da Rocha ocorreu em torno do mês de maio do ano de 2012, e foi objeto de estudo do pesquisador Eronildo Raimundo da

de difundir uma fé e religiosidade não-cristã, a partir da divulgação da cultura islâmica, e que não havia sido captada pelos Censo de 2010.

Assim, como já apontado no início deste ensaio, Franco da Rocha deve ser considerado um laboratório social que nos coloca num rico e longo debate teórico sobre o tema da diversidade religiosa, com especial atenção à discussão acerca do conceito weberiano de secularização. Tal conceito nos possibilita, quando deparamos com a realidade brasileira, observar como “o campo religioso pode ser retratado como extenso e multifacetado”, exigindo sempre uma abordagem parcelar da realidade social. Isso nos impõe a condição de sempre reelaborar formulações teóricas que procurem dar conta dos processos e transformações da sociedade, buscando, dentro desta problemática, tratar a aclamada diversidade a partir de análises microssociológicas ou antropológicas, as quais tornem possível compreender melhor a pluralidade brasileira sob pequenos recortes da realidade social.

Silva, aluno do curso de Graduação em Ciências Sociais da Universidade Metodista de São Paulo, para fins de realização do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC).

REFERÊNCIA

- BAUDELAIRE, Charles. **Escritos sobre a modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- BENJAMIM, Walter. **Rua de mão única: obras escolhidas**, vl. 2. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. Protestantismo brasileiro e mudança social. In: SOUZA, Beatriz Muniz; MÁRTINO, Luís Mauro de Sá (orgs). **Sociologia da religião e mudança social**. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2008.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. Secularização e reencantamento: emergência dos novos movimentos religiosos. In: **BIB**, São Paulo, nº 56, 2º semestre, 2003, p.55-69.
- CHAVES, Alexandre da Silva. **Presença pentecostal numa sociedade de transição rural-urbana: a igreja pentecostal chegada de Cristo e curas divinas – Estudo de Caso**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2011.
- _____. **Presença pentecostal numa sociedade de transição rural-urbana**. São Paulo: Reflexão, 2012.
- DA MATTA, Roberto. **O que faz o Brasil, Brasil?**. São Paulo: Rocco, 1985.
- DURKHEIM, Emile. **As formas elementares de vida religiosa**. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2008.
- FILHO, José Bittencourt. **Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social**. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 2003.
- GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2003.
- GUERRIERO, Silas. A visibilidade das novas religiões no Brasil. In: SOUZA, Beatriz Muniz; MÁRTINO, Luís Mauro de Sá (orgs). **Sociologia da religião e mudança social**. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2008.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **A antropologia diante dos problemas do mundo moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- MONTERO, Paula. Magia, Racionalidade e Sujeito Político. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. SP, n. 26, ano 9, 1994.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Reencantamento e dessecularização: a propósito do autoengano em sociologia da religião. In: **Novos Estudos/CEBRAP**, São Paulo, nº.49, novembro de 1997, p. 99-117.
- POE, Edgar Allan. **Histórias extraordinárias**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- REIS, Antônio Carlos. **Religiosidade popular: peregrinação e vínculos de solidariedade na romaria pirapora do bom Jesus**. São Paulo: Reflexão, 2013.
- WEBER, Max. A psicologia social das religiões mundiais. In: **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1979, p. 309-347.