

## ELEMENTOS PARA A ANÁLISE DO CAMPO RELIGIOSO NO BRASIL

*Wagner Lopes Sanchez\**

### **Resumo:**

O artigo examina alguns elementos importantes para o estudo do campo religioso no Brasil. A análise desses elementos oferece uma contribuição importante para o estudo do campo religioso no Brasil atual.

### **Introdução**

O campo religioso no Brasil atual é um dos campos sociais mais ricos em termos de criatividade e efervescência. Ele se apresenta para nós na sua complexidade e no seu desenvolvimento acelerado acompanhando o ritmo de mudanças gerais que se dão nas sociedades atuais.

Tendo como referência esse cenário, examino neste artigo alguns dos elementos que possibilitam analisar o campo religioso no Brasil na sua complexidade. Esses elementos escolhidos são: o sujeito e a construção do sentido; flexibilidade e dialogicidade e a convivência e a aproximação no interior do campo religioso.<sup>1</sup>

### **O sujeito, a construção do sentido e o universo religioso difuso em tempo de crise**

A análise do campo religioso brasileiro encontra dificuldades no próprio processo de compreensão do mesmo. Se de um lado, podem ser observadas mudanças profundas dentro do próprio cristianismo – conjunto religioso majoritário – e o aparecimento de outras referências e práticas religiosas, de outro lado, podem ser constatadas mudanças profundas na própria sociedade inclusiva que influem na constituição e no comportamento dos atores religiosos – pessoas, grupos e instituições que procuram garantir seu espaço. Por isso, qualquer estudo do campo religioso brasileiro tem que levar em conta a parcialidade na escolha dos elementos

---

\* Wagner Lopes Sanchez é mestre e doutor em sociologia pela PUC-SP. Atualmente é vice-diretor da Faculdade São Luís, São Paulo, e professor assistente-doutor no Departamento de Teologia e Ciências da Religião, da PUC-SP. É membro do Conselho Superior do CESEP – Centro Ecumênico de Serviços à Evangelização e Educação Popular e autor de diversos artigos na área de ciências da religião.

<sup>1</sup> Este texto é parte do segundo capítulo de minha tese de doutorado: “(Des) Encontros dos Deuses. CNBB e pluralismo religioso no Brasil. Um debate a partir dos Encontros Intereclesiais de CEBs (1992-1997)”, sob orientação do Prof. Dr. Luiz Eduardo Wanderley, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, em 06/12/2001.

teóricos para a análise (Miranda, 1996:10). Um outro problema se apresenta diante de nós, ao analisar o campo religioso brasileiro: a dificuldade em definir o que seja propriamente religioso, já que muitas concepções e práticas que reivindicam o status de religião poderiam ser enquadradas naquilo que Miranda chama de *ordem paracientífica* (1996: 11).<sup>2</sup> Neste caso, o religioso se torna bastante amplo e difuso para compreender fenômenos nem sempre especificamente religiosos.

Como pano de fundo desse campo religioso, é importante considerar o crescimento da preocupação das pessoas com a dimensão religiosa. Com essa afirmação não quero dizer que esteja havendo um declínio do processo de secularização, mas que o quadro referencial oferecido pela secularização não oferece mais respostas condizentes às inquietações existenciais das pessoas na atualidade:

A forte irrupção do religioso na moderna sociedade pode estar querendo nos dizer que o ser humano não consegue suportar uma sociedade totalmente secularizada, que nenhuma orientação lhe ofereça sobre as questões fundamentais da sua existência (Miranda, 1996: 12).

É claro que a secularização também dá respostas às questões fundamentais da existência humana, mas a partir de uma matriz secularizada. Hoje, muitas pessoas buscam respostas que estejam marcadas pelo reencantamento do mundo. Nesse caso, a religião volta a ter um papel significativo na vida dessas pessoas.

A crescente preocupação com a dimensão religiosa repercute em diversos ambientes. Os próprios meios de comunicação dão destaque a esse quadro: tanto as igrejas pentecostais e neopentecostais e o movimento Renovação Carismática Católica encontram espaços crescentes na mídia como também as práticas esotéricas. Ao mesmo tempo que é necessário relativizar essa exposição na mídia em virtude de determinados interesses de mercado, por outro lado, não se pode esquecer que ela é indicativa do grau de preocupação das pessoas com questões que, tradicionalmente, só as religiões têm procurado responder.

É necessário esclarecer, no entanto, que essa crescente valorização da dimensão religiosa não significa, na maioria das vezes, uma valorização da dimensão institucional da religião. Ao contrário, a religião da grande-instituição, sobretudo no caso do campo religioso brasileiro apresenta sinais de declínio.

---

<sup>2</sup> Para Miranda, essas concepções e práticas constituem "...um conhecimento que as ciências não fornecem: um saber sobre o corpo enquanto parte do Universo e submetido à sua influência; um saber sobre o futuro, de onde vem a felicidade ou a desgraça; um saber sobre o além, tão inevitável quanto a morte" (1996: 11).

Analisando o caso do pluralismo religioso na Argentina, Mallimaci insiste em que se tenha cuidado “de no confundir la pérdida del significado social de las instituciones religiosas, especialmente las cristianas, com la decadencia de lo religioso...” (1994: 3). Isto significa que, para analisar o campo religioso numa situação de crise, é necessário distinguir dois aspectos: a crise vivida pelas instituições religiosas e a eventual decadência do religioso propriamente dito.

A problemática da crise no interior do campo religioso e da sua configuração, pode ser iluminada pelo estudo da situação atual de crise de certezas em que vivemos.

Na situação atual de crise de certezas e de relativização generalizada de valores e concepções, como um dos desdobramentos da modernidade (Lyon, 1998: 94), há, em contrapartida, uma busca intensa do sentido da vida humana no âmbito da religião.

Para entender o lugar do *sujeito como construtor de sentido e de um universo religioso difuso* apresento, quatro eixos que, no meu entender, estão subjacentes às práticas religiosas atuais no campo religioso brasileiro:

#### *A crise*

Numa compreensão que leva em conta o quadro de desenvolvimentos sócio-históricos, vive-se na atualidade, uma situação de crise em que a própria modernidade já não consegue mais dar respostas adequadas aos novos problemas colocados pelos diversos desdobramentos sócio-culturais. Ou, dizendo de outra forma, os novos problemas e desafios que afloram na atualidade vão além das respostas e soluções apresentadas pela modernidade e revelam os próprios limites da mesma.

Se como afirma Morin, a crise é *ausência de solução*, a crise atual da modernidade ela se expressa na ausência de certezas, de orientações definitivas, de valores absolutos. Por isso, ela gera instabilidade, insegurança, incerteza, inquietações tanto no nível das instituições como no nível da vida pessoal. Mas ao mesmo tempo, como uma contradição latente, essa crise faz nascer a busca de estabilidade, de segurança, de certeza, de respostas. Essa crise tem suas origens na própria modernidade contemporânea. Ao pretender negar a tradição, o dogma, o passado, a modernidade inaugurou um tempo de incerteza, de provisoriedade, de precariedade que são inquietantes.

Essa problemática aponta para um problema: embora a modernidade pretendu eliminar incertezas, apresentando novas respostas, o que ela fez, foi, paradoxalmente, provocar o surgimento de mais incertezas: “Embora o Iluminismo, e, conseqüentemente, o projeto moderno, tivesse como proposta eliminar a incerteza e a ambivalência, a razão

autônoma sempre teria suas dúvidas. Ela era forçada a isso se não quisesse recair no ‘dogma’” (Lyon, 1998: 15).

Nesse emaranhado provocado pela crise, a pessoa pode sentir-se como se tivesse perdido a sua identidade. Ou, então, tendo que redefinir a sua identidade numa situação desafiadora de crise.

Diante de uma situação de crise, a religião é apresentada como a instância que permite ao sujeito encontrar um ou mais sentidos explicativos para a sua existência no mundo.

### *O sujeito*

Num quadro religioso tradicional, centrado na instituição religiosa, as possibilidades do sujeito construir respostas e sentidos para a sua vida, são poucas. Usando a terminologia de Berger, numa religião de tradição as respostas já estão dadas na teodicéia dominante<sup>3</sup> que explica aos diversos grupos e classes sociais o porquê das condições concretas de sua existência<sup>4</sup>. Desta forma, numa sociedade tradicional não há desafios imaginados, pois a realidade é toda ela compreendida dentro de um esquema fechado que não contempla a movimentação do sujeito e as mudanças no processo histórico. As crises são vistas como desvios e, deste ponto de vista, têm que ser resolvidas a partir do receituário apresentado pela instituição.

Na sociedade atual, o panorama é diferente. É preciso uma outra fonte de referência para entender o mundo. E essa fonte de referência é o sujeito. Neste caso, a busca pessoal de construção de sentido sobrepõe-se à teodicéia que é uma explicação com um caráter coletivo em que, de certa forma, a pessoa tem que renunciar à sua consciência individual (Berger, 1985: 67).

O sujeito se apresenta como uma realidade que está acima do institucional na medida em que é ele quem define o espaço de interferência do universo religioso em sua vida e quem produz a religião fora das fronteiras institucionais.

### *A religião*

Estamos presenciando, hoje, no campo religioso, uma nova relação sujeito-religião na qual o sujeito tem a preponderância na definição das prioridades no âmbito do religioso. Dois problemas decorrem dessa nova relação sujeito-religião.

---

<sup>3</sup> Tanto o fiel como o teólogo, segundo Berger, contribuem para a existência e reprodução da teodicéia (Berger, 1985: 65).

<sup>4</sup> A esse respeito afirma Berger: “Uma das funções sociais muito importantes das teodicéias é, com efeito, a sua explicação das desigualdades de poder e privilégio que prevalecem socialmente. Nesta função, é claro, as teodicéias legitimam diretamente a ordem institucional particular em questão” (1985: 71).

O primeiro problema é que a religião passa, agora, a ter um papel importante na busca da identidade pessoal, mas como decorrência daquilo que Antoniazzi chama de privatização da identidade individual. Em contrapartida, a religião adquire uma carga forte de subjetividade:

Nas sociedades tradicionais, era a sociedade ou a “cultura” que determinava a identidade do indivíduo. No mundo moderno, pluralista, é o indivíduo que pode e de algum modo deve escolher a sua identidade, determinar quem ele é. Dessa forma, é claro que as opções religiosas serão marcadas pelo subjetivismo, o que poderá inclusive aumentar (como de fato aumentaram!) as chamadas “adesões parciais”: o indivíduo aceita uma parte dos dogmas e da disciplina da religião institucionalizada, mas discorda e rejeita outra parte (Antoniazzi, 1998: 13).

Um outro problema é a valorização das questões que estão no nível da subjetividade em detrimento das questões que se referem ao mundo da política. Ao fazer referência às novas alternativas religiosas, Prandi afirma que “Essas religiões populares podem, certamente, trazer as populações de adeptos para mais perto do sagrado e da magia e os levar, simultaneamente, para mais longe da política” (1997: 23).

Esses dois problemas indicados acima apontam para o fato de que a complexidade do campo religioso tem a ver com os diversos modelos que a religião adota num determinado momento histórico e com a rapidez em que esses formatos vão se desenvolvendo. Em tempos de transformações aceleradas no âmbito da economia, da política e da cultura, essas mudanças também atingem o campo religioso e alcançam todos os lugares do campo religioso embora não da mesma forma.

### *O sistema de sentido*

Fiz referência, anteriormente, à busca do sentido da vida humana no âmbito da religião. Essa busca é algo que está em construção e que utiliza diversos aspectos da cultura para se expressar tais como a arte, o mito e as diferentes formas de espiritualidade. No âmbito do campo religioso atual, isto se reflete na possibilidade de se criarem diversos universos religiosos abertos para os desejos e intuições das pessoas. A construção do sentido da vida é algo provisório, precário, diluído, diverso, difuso e centrado no sujeito. Os referenciais religiosos ganham também essas mesmas características. Para a confusão, a religião traz ordem. Se a confusão é a doença que faz a pessoa sofrer diante dos desafios e de uma diversidade de possibilidades, a religião, escolhida ou construída pelo sujeito, traz a cura, traz a tranquilidade: “A religião não

cura apenas o corpo e longinquamente purifica ou salva a alma do fiel. Ela serve para curar e re-curar o espírito afligido pela via de alguma artimanha interna ou exterior ao sujeito; de perda parcial ou plena de sentido” (Brandão, 1994: 27).

Ao fornecer uma cosmovisão para o sujeito, uma visão de ordem da vida, a religião torna-se aquilo que Brandão denomina de sistema de sentido que tem, portanto, um caráter explicativo. Ou seja, para quem a segue, a religião acaba sendo um repertório de significações indispensáveis para o enfrentamento dos grandes problemas presentes na realidade social e questões existenciais (Brandão, 1994: 28) e, por isso, acaba sendo lugar de síntese, de unidade num mundo fragmentado, diverso e plural.

Ao falar na religião como um sistema de sentido, como um quadro ordenador da vida, refiro-me a um dos eixos centrais do formato da experiência religiosa, hoje. Esse eixo é o sujeito entendido como gerador de autonomia e de liberdade. Agora é a consciência do sujeito que passa a ser o critério fundamental para a constituição do universo religioso e a sua movimentação na esfera religiosa. O universo religioso tem agora uma nova referência última: é o sujeito tendo como *pano de fundo* os desafios colocados pela situação presente (Brandão, 1994: 29) Antes, a referência última era a tradição, o passado. Agora, privilegia-se “o emergente, o ‘atual’, o *happening*, a experiência do momento” (Sanchis, 1995: 117) e o sujeito nessa experiência.

A religião, além de ser um repertório de respostas, torna-se um ingrediente de articulação das percepções, muitas vezes heterogêneas e difusas, da realidade social e humana sobretudo quando submetida a rápidas mudanças e ou envolvida numa situação de crise generalizada. Ela é, portanto, uma hermenêutica que facilita a compreensão da vida e da história para as pessoas que a praticam.

É nesse sentido que o conceito de sistema de sentido é útil para entender o lugar da religião no campo religioso brasileiro. A religião constitui-se num sistema de sentido na medida em que se apresenta como um amálgama de onde as pessoas tiram as explicações e respostas às grandes questões e problemas da vida humana.

### **Flexibilidade e dialogicidade: estrutura das relações da religião**

Para examinar a estrutura das relações da religião com o campo religioso e com a sociedade inclusiva utilizo, neste trabalho, as categorias *flexibilidade* e *dialogicidade* da religião com sentidos bastante precisos.

A flexibilidade da religião pode ser medida pela sua capacidade de movimentar-se no campo religioso atendendo às diversas expectativas<sup>5</sup> daqueles e daquelas que buscam responder às suas inquietações de ordem religiosa. A dialogicidade da religião é definida como sendo o potencial de uma religião em dialogar com as mudanças mais gerais em curso na sociedade, sobretudo aquelas que afetam o campo religioso, e em incorporar elementos de outras expressões religiosas num processo de mixagem religiosa. Enquanto a expressão flexibilidade da religião refere-se à relação da religião com as expectativas dos sujeitos que aderem a uma concepção religiosa de mundo, a expressão dialogicidade da religião refere-se à relação da mesma com outros atores religiosos e com a sociedade inclusiva.

Numa sociedade que foi atingida pela secularização, nenhuma expressão religiosa está isenta desses dois fenômenos. Aliás, a flexibilidade e a dialogicidade da religião são dois aspectos fundamentais de uma sociedade secularizada com um campo religioso autônomo e, portanto, com um pluralismo religioso crescente. O problema se coloca quando se pergunta a respeito da gradação dos mesmos.

A existência do pluralismo religioso cria as condições necessárias para a existência da autonomia relativa do campo religioso. A capacidade que cada religião ou grupo religioso tem para lidar com a existência do pluralismo religioso pode ser detectada pelo grau de convivência com os conflitos e com a concorrência entre as diversas concepções teológicas existentes no campo religioso ou nas próprias fronteiras da expressão religiosa propriamente dita. Este é o termômetro para avaliar a abertura de uma religião ou expressão religiosa ao pluralismo: o grau de facilidade para conviver com os conflitos e com a concorrência religiosa.

Podem ser apontados alguns fatores que contribuem para a existência da *flexibilidade* e da *dialogicidade* da religião, da igreja ou do grupo religioso:

- *Posição predominante dos leigos na produção dos bens religiosos.* Quando a produção religiosa tem como eixo central a presença dos leigos, a flexibilidade e a dialogicidade da religião serão bastante favorecidas;
- *Representatividade dos diversos segmentos sociais na religião, igreja ou grupo religioso.* Quanto maior a representatividade dos diversos segmentos sociais no interior da religião, da igreja ou de um grupo religioso, maior será o grau de flexibilidade e dialogicidade da mesma;

---

<sup>5</sup> Cada grupo humano possui expectativas religiosas que tem a ver com as concepções que fornecem sentido para a existência humana. No âmbito da distribuição dos bens religiosos, os leigos, aqueles que estão marginalizados do processo de produção de bens religiosos, procuram aqueles elementos simbólico-religiosos que atendam às suas expectativas justificando a sua visão de mundo e também a sua condição de pessoas que não possuem controle total sobre a produção de bens religiosos (Bourdieu, 1982: 51).

- *Vínculos mais flexíveis da religião com a tradição.* A inexistência de vínculos estreitos com uma certa tradição religiosa ou a existência de uma relação mais maleável com a mesma, facilita a flexibilidade e a dialogicidade da religião no campo religioso e na sociedade inclusiva;

- *Concepção menos rígida do poder religioso.* A existência no interior de uma religião, igreja ou grupo religioso de uma concepção de poder religioso como poder que está diluído entre os seus membros contribui para a flexibilidade e dialogicidade, e

- *A auto-compreensão da relatividade do seu lugar no campo religioso.* A auto-compreensão do campo religioso como um campo plural onde a sua posição e a dos outros atores religiosos são relativizadas permite uma maior flexibilidade e dialogicidade da religião, igreja ou grupo religioso.

### **A convivência e a aproximação no interior do campo religioso**

Mesmo numa situação de pluralismo religioso, existem grupos religiosos e religiões que, para sobreviverem e se firmarem, fixam-se no fundamentalismo, na intransigência e colocam dificuldades para a convivência e o diálogo com outras religiões e concepções de mundo. No Brasil, este é o caso, principalmente, de muitas igrejas e comunidades pentecostais e neopentecostais e de movimentos católicos que assumem uma atitude proselitista e de conquista frente a outras religiões. Muitas vezes, chegam à satanização de outras religiões o que não é novo no cenário religioso brasileiro e latino-americano.

Entre uma posição de abertura para o diálogo, de convivência com todo o espectro religioso e de aceitação das diferenças, e outra, num outro extremo, de negação a dialogar e reconhecer as diferenças e de conviver com as mesmas, há, sobretudo entre as igrejas cristãs, posições diferenciadas. Essas posições têm diversas matizes:

- em primeiro lugar, são encontradas expressões religiosas que possuem discursos favoráveis ao diálogo e práticas nem sempre condizentes com os mesmos discursos;

- em segundo lugar, são encontradas expressões religiosas que estabelecem, com facilidade, o diálogo com outras expressões religiosas e de concepções de mundo;

- em terceiro, são encontradas expressões religiosas que selecionam, não explicitamente, os parceiros de diálogo estabelecendo para isso determinados critérios exclusivistas<sup>6</sup>, e

- em quarto lugar, são encontradas expressões religiosas que se negam terminantemente a dialogar com outras expressões religiosas.

Convém destacar que essas distinções são mais lógicas do que históricas, mais didáticas do que reais. Na realidade concreta, elas podem estar mescladas e, por isso, encontramos igrejas, religiões e grupos religiosos que assumem uma destas posições e outros que podem ter, dentro de si, o conjunto dessas posições.

A capacidade para dialogar e conviver com outras religiões, igrejas e grupos religiosos, numa sociedade secularizada e pluralizada, pode ser um dos fatores decisivos que leva uma determinada igreja ou religião a ter maior flexibilidade e dialogicidade no campo religioso. É correto dizer que este é um dos fatores decisivos para a sua sobrevivência numa sociedade secularizada. A dificuldade para dialogar e conviver com os diversos componentes do campo religioso indica dificuldade para dialogar e conviver com o pluralismo em geral e com os valores da modernidade.<sup>7</sup>

## **Conclusão**

Se há uma palavra que define o campo religioso atual no Brasil é mudança. A mudança de fundo que perpassa as diversas expressões religiosas tem a ver com a transição de um campo religioso hegemônica, onde a Igreja Católica Romana ocupava o lugar central, para a diversidade religiosa.

A compreensão desse processo de mudança só é possível com a identificação daqueles elementos que configuram o campo religioso no Brasil.

Este texto apontou alguns daqueles elementos que, no caso brasileiro, configuram o campo religioso e provocam o dinamismo que está presente no mesmo: o sujeito e a construção do sentido; flexibilidade e dialogicidade e a convivência e a aproximação no interior do campo religioso.

O avanço do pluralismo religioso só é possível com esses três elementos.

---

<sup>6</sup> Nesses dois primeiros casos, é importante ressaltar que muitas vezes existem, também, diferenças substanciais na produção de discursos dentro do próprio grupo ou instituição religiosos. Contradições dentro do próprio discurso elaborado revelam a existência, no interior de uma mesma instituição, de grupos sensíveis e disponíveis ao diálogo e de outros resistentes ao mesmo.

<sup>7</sup> A esse respeito, é exemplar o caso da ICR que a partir do Concílio Vaticano II abriu-se às exigências da modernidade. Uma de suas grandes medidas foi engajar, gradativamente, a instituição no movimento ecumênico. A esse respeito ver Beozzo e Alberigo (1993), Alberigo e Beozzo (1995) e Santa Ana (1987).

### **Referências bibliográficas:**

ALBERIGO, G. e BEOZZO, J. O. (coords). (1995B). A. *História do Concílio Vaticano II (1959-1965). Vol. I. O catolicismo rumo à nova era.* O anúncio e a preparação do Vaticano II (janeiro de 1959 a outubro de 1962). Petrópolis, Vozes.

ANTONIAZZI, A. (1998). O Sagrado e as religiões no limiar do Terceiro Milênio. In: CALIMAN, C. (org.) *A Sedução do Sagrado.* O fenômeno religioso na virada do milênio. Petrópolis, Vozes, p. 11-19.

BEOZZO, J.O. e ALBERIGO, G. (1993). *Herança espiritual de João XXIII: olhar posto no amanhã.* São Paulo, Paulinas.

BERGER, P. L. (1985). *O dossel sagrado.* Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo, Paulinas.

BOURDIEU, P. (1982). *A economia das trocas simbólicas.* São Paulo, Perspectiva.

BRANDÃO, C. R. (1994). A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido. In: MOREIRA, A. e ZICMAN, R. *Misticismo e novas religiões.* Petrópolis-Bragança Paulista, Vozes-USF/IFAN, p. 23-41.

LYON, D. (1998). *Pós-Modernidade.* São Paulo, Paulus.

MALLIMACI, F. (1994). Pluralismo religioso en Argentina – de la homogeneidad a la diversidad. Buenos Aires (mimeo).

MIRANDA, M. F. de. (1996). *Um catolicismo desafiado.* Igreja e pluralismo religioso no Brasil. São Paulo, Paulinas.

PRANDI, R. (1997). A religião do planeta global. In: ORO, A. P. e STEIL, C. A. (orgs.) *Globalização e religião.* Petrópolis, Vozes, p. 63-72.

SANCHIS, P. (1995). O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões?. In: HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja na América Latina e no Caribe (1945-1995)* O debate metodológico. Petrópolis, Vozes, p. 81-131.

SANTA ANA, J. de. (1997). *Ecumenismo e Libertação.* Petrópolis, Vozes.