
DO ALÉM PARA O MUNDO: PERSPECTIVAS SOBRE MOBILIDADE RELIGIOSA NO BRASIL DA PÓS-MODERNIDADE*

DANILO DOURADO GUERRA**

Resumo: mesmo inserido em um contexto pós-moderno o fenômeno religioso tem se mantido como uma das manifestações estruturantes da realidade social brasileira. Procurar-se-á nessa pesquisa o compreender como as religiões e a população tem se movimentado dentro do campo religioso no Brasil. Em uma cena onde trocas simbólicas, ofertas institucionais e demandas pessoais estão em jogo.

Palavras-chave: Mobilidade religiosa. Secularização. Globalização. Fundamentalismos.

A pós-modernidade traz consigo uma série de processos que contribuem para a realidade das ressignificações. Nesse sentido, essa investigação tem como finalidade efetuar uma análise relacional entre os dados sobre religião no Brasil referente ao último censo IBGE (2010) e alguns fenômenos visíveis no período pós-moderno, sob o olhar teórico da sociologia da religião. A partir dos dados do IBGE procuraremos verificar com base em levantamentos bibliográficos, como as religiões e a população de um modo geral tem se movimentado, adequado e reagido a realidades inerentes ao seu tempo, como a secularização e a globalização. Na atual cena brasileira caracterizada pela transição das mentalidades, trataremos de reconfigurar das pretensões de um povo multicultural e de múltiplas necessidades que se refletem no campo da religião em forma de mobilidade religiosa.

A SECULARIZAÇÃO E O CENÁRIO RELIGIOSO BRASILEIRO

Ao verificar as relações entre o processo de secularização e os dados do campo religioso brasileiro encontrados no ultimo censo 2010, adotamos como pressuposto o pensamento de M. de Certeau citado por Rosado-Nunes, (2004) dizendo que o que se encontra em questão não é a crença das pessoas em Deus, mas sim o futuro das estruturas institucionais.

* Recebido em: 29.01.2011. Aprovado em: 20.02.2014.

** Mestrando em Ciências da Religião na PUC Goiás. Bolsista CAPES-PROSUP. E-mail: daniloatlanta@gmail.com.

Segundo Pierucci (2004, p. 14), “não há como analisar na sociedade brasileira ascensão de uma constelação religiosa sem ter o catolicismo apesar de seu declínio, como a principal base comparativa para o estudo da sociologia da religião no Brasil”. Da mesma forma podemos entender os efeitos da secularização na cena religiosa brasileira, sem deixar de olhar para o catolicismo como o fenômeno religioso que mais tem perdido adeptos para esse processo segundo o último censo.

A secularização é um processo social de objetividades e subjetividades, que proporciona ao indivíduo a sua desfiliação das estruturas institucionais religiosas tendo como aspectos principais a perda do poder moral da religião e na subjetivação das crenças (BERGER, 1985). Berger diz também que “a secularização causa o fim dos monopólios das tradições religiosas e assim, ipso facto, conduz a uma situação de pluralismo” (BERGER, 1985, p. 146). Este por sua vez aquece o instinto de competição em prol da sobrevivência institucional dentro do campo religioso brasileiro. Na busca por fiéis “agora, os grupos religiosos tem de se organizar de forma a conquistar uma população de consumidores” (BERGER, 1985, p. 150). Porém evitando a competição selvagem, pois esta ao invés de atrair, afasta os fregueses (BERGER, 1985). Nesse quadro, as religiões tem que se adaptar as subjetividades e individualidades da população, relativizando suas verdades em prol das verdades do consumidor, que hoje se tornou um colecionador de verdades e experiências.

Em se tratando do atual panorama religioso brasileiro vemos a prática do trânsito institucional e religioso por parte de nossa população. O aumento significativo da população evangélica aponta a perda territorial progressiva do majoritarismo católico. Demonstra também, que há diferentes graus de flexibilidade ou adaptabilidade institucional, e esses apontam para o crescimento ou declínio de determinada religião.

Dessa forma:

O movimento de renovação pentecostal pode ser apontado como o acontecimento de maior importância no interior do Cristianismo no século passado. A despeito da onda de secularização observada na Europa, a partir do século XIX, no continente americano, a fé cristã, especialmente aquela de confissão evangélica, encontrou novo vigor de crescimento nas comunidades que pretenderam redescobrir a pureza da fé por meio da ênfase no derramamento dos dons do Espírito Santo sobre os fiéis que buscam servir Jesus Cristo com devoção e fidelidade (PACHECO; SILVA; RIBEIRO, 2007, p. 55).

Simultaneamente vemos o crescimento da população dos sem religião que expressam o enfraquecimento das estruturas de plausibilidade e consequentemente do poder de oferta das religiões no Brasil. Estes podem estar inseridos na fatia que dos que creem sem pertencer como bem aborda Hervieu-Léger (2008). Dessa forma, os sem religião não necessariamente devem ser vistos como os desprovidos de fé, mas sim como aqueles que constroem sua própria crença de forma desinstitucional.

O crescimento dos espíritas também nos chama a atenção por se tratar de um grupo religioso a maior proporção de pessoas com nível superior completo (31,5%) e as menores percentagens de indivíduos sem instrução (1,8%) e com ensino fundamental incompleto (15,0%). Sinal de que o crescimento de uma religião não pode ser vinculado a indicadores como baixa escolaridade e renda, mas a sua capacidade de atração e as suas ofertas. Como Berger (1985, p. 163) diz “os dados econômicos são mais [eficazes] do que quaisquer ‘dados’ das atividades do ‘inconsciente’”. Seria relevante destacar que o crescimento tanto da população evangélica quanto dos sem religião se dá predominantemente no estrato mais pobre e menos

instruído da sociedade brasileira. Certamente a religião que mais cresce no Brasil se apropria da maior fatia desse mercado encontrada nos estratos mais desprovidos de renda e educação, porém o crescimento dos espíritas nos mostra que a religião se movimenta nas diversas camadas da sociedade. Ela faz parte da vida cotidiana tanto dos pobres como dos ricos, dos menos e dos mais instruídos.

Hervieu-Léger (2008), em sua obra *O peregrino e o convertido* aborda os dois aspectos da conversão. No primeiro, sujeito que se converte em meio ao caos e encontra na instituição uma família, geralmente esse pertence a uma classe mais pobre; caso dos evangélicos hoje. No segundo, o sujeito que se converte intelectualmente, vinculando a religião à sua “satisfação acadêmica”, perfil mais próximo dos espíritas.

Nesse cenário ‘ontológico’ onde ricos e pobres tem vez, a religião é dona do único mercado onde o pobre é tratado como cliente vip. No caso brasileiro, esses são a maioria da população, portanto a maioria da clientela. Assim, para se compreender as alterações no campo religioso brasileiro seria necessário olhar mais para as demandas do que para as ofertas das instituições religiosas, mais para os fregueses do que para os vendedores. O panorama religioso brasileiro tem mudado não porque as pessoas têm pensado ontologicamente, mas porque estas migram para o local onde suas demandas mais urgentes da vida cotidiana são atendidas. Estas não se apegam mais ao caráter regulador e hereditário da tradição institucional, mas sim ao modelo religioso com suas estruturas plausíveis e eficazes dentro da economia das trocas simbólicas. Numa esfera pluralista onde “a religião não pode mais ser imposta, mas tem que ser posta no mercado” (BERGER, 1985, p. 156), vemos prevalecer na cena brasileira o que Berger chama da dinâmica da preferência do consumidor (BERGER, 1985).

Em um contexto secularizante de subjetivações, disputas e bricolagens, vemos um mercado que se movimenta e se expande tanto nas camadas populares mais desprovidas das estruturas sociais quanto nas camadas mais favorecidas. Nessa paisagem que tende à dessacralização das instituições, as chamadas religiões institucionalizadas tentam sobreviver. Nessa corrida contra as tendências da pós-modernidade, a religião evangélica tem sobressaído as demais no Brasil, em tempos do crescimento da fé desinstitucionalizada.

O RECONFIGURAR DAS PRETENSÕES: PLAUSIBILIDADE E RELIGIÕES NO BRASIL

Leszek Kolakowski ao ser citado por Bauman (1998, p. 209) afirma que “a religião na verdade, é a consciência da insuficiência humana, é vivida na admissão da fraqueza”. Diante dessa afirmativa, como analisar o atual crescimento de algumas religiões no cenário brasileiro?

Bauman (1998) Ao falar de pós-modernidade demonstra o processo de transição de mentalidades. Nele homem passa a ser um ‘sujeito do cotidiano’ e é neste que ele procura resolver suas questões fundamentais. Nessa vida cotidiana, o indivíduo não tem tempo para discursos escatológicos sobre eternidade, nem sobre filosofia, nem para o medo da morte, pois suas principais preocupações são os seus ‘problemas’. Se o pensamento pré-moderno trazia consigo argumentos religiosos sobre Deus juízo e eternidade, o pensamento humanista ‘puxa o homem do céu para a terra, que é o seu lugar’. Assim, “a ideia da autossuficiência humana minou o domínio da religião institucionalizada” (BAUMAN, 1998, p. 213). Na modernidade, a morte já não é mais um fantasma, nem a protagonista da ontologia religiosa. Ela

passou ao papel de coadjuvante social, sendo apenas um dado, pouco acionado em discursos, privatizado e banalizado nos noticiários e no cinema. Dentro dessa perspectiva, Bauman (1998) fala sobre o chamado transporte das incertezas observado entre a pré-modernidade e a pós-modernidade. Nesse sentido, o que afligia o homem pré-moderno, não é o que o aflige hoje. As incertezas que antes eram com relação à morte e a eternidade, hoje são incertezas com relação à vida, e esta aqui e agora (BAUMAN, 1998).

É nesse contexto que a preferencia religiosa do brasileiro transita. São os discursos religiosos e teológicos que respondem com mais rapidez e eficácia os anseios presentes do indivíduo que são contratados pelo cliente pós-moderno. Em uma paisagem onde temos como palavras chave ‘problema e solução’, vemos o espírito do *homo religiosus* transitar entre ofertas religiosas em busca de sua ressignificação. Para Bauman (1998, p. 221) “a pós-modernidade é a era dos especialistas em ‘identificar problemas’, dos restauradores da personalidade [...] do ‘surto de aconselhamento’”. Nessa realidade humanista que procura a autoestima e o bem estar do homem independente da religião, os pobres foram deixados para trás. Estes são vistos como consumidores falhos, mas por outro lado se tornam uma potencial clientela dos movimentos fundamentalistas religiosos (BAUMAN, 1998). A estes, resta o fugir de suas incertezas ao se abrigar nas certezas disponíveis pela religião.

Analisando o transito de fiéis brasileiros na esfera da renda vemos que 55,8% dos católicos, 63,7% dos evangélicos pentecostais ganham até um salário mínimo. Isso nos mostra que em meio às incertezas, problemas e marginalizações sociais, a fatia menos favorecida da população brasileira está mais propensa pautar sua vida nas verdades propostas pela religião, sendo guiados, dirigidos e informados do que fazer pela mesma (BAUMAN, 1998), em um regime que prima pela “subordinação das escolhas individuais a normas proclamadas em nome do grupo” (BAUMAN, 1998, p. 228).

Porém, o fato do crescimento dos espíritas e dos sem religião nos chama atenção. No caso dos espíritas pela renda e instrução elevada e no caso dos sem religião por serem em sua maioria de baixa renda, mas nem por isso se submeterem a um movimento fundamentalista. Bauman (1998) fala sobre o nascimento da identidade individual no contexto pós-moderno. Esta significa “que de agora em diante são as habilidades do indivíduo, sua capacidade de julgamento e sabedoria de escolha que decidirão” (BAUMAN, 1998, p. 221). Os sem religião no Brasil podem ser vistos como estes que escolhem seus próprios destinos, não ao ponto de se excluírem do contexto religioso, mas de serem donos de sua espiritualidade com autonomia para brincar, formatar ou se ausentar das ofertas e experiências religiosas. Interessante é que essa liberdade de escolha, não se restringe a classes sociais, pois a população dos sem religião no Brasil possui o segundo pior nível de instrução (6,7%), onde 39,2% possuem o ensino fundamental incompleto, sendo que (59,2%) ganham até um salário mínimo. Dados que nos confirmam que por mais que a classe menos favorecida da população esteja propensa a se vincular a um sistema institucional religioso, ricos ou pobres tem em si potencial para decidir sobre suas vidas e consequentemente sobre o futuro das religiões.

A pós-modernidade segundo Vatimo (2004) é marcada pela substituição dos valores metafísicos pelos valores físicos, onde o sujeito passa a governar a si mesmo sem depender de um conceito abstrato sobre o divino. Nesse sentido “o retorno da religião parece depender da dissolução da metafísica, isto é, do descuido em qualquer doutrina que pretenda valer absoluta e definitivamente como descrição verdadeira das estruturas do ser” (VATIMO, 2004, p. 28). Por outro lado, o retorno à religião segundo Vatimo (2004) também se dá através da ten-

tativa de se alcançar a verdade última. No Brasil, país predominantemente cristianizado, não notamos um declínio da religiosidade popular, mas sim um trânsito de preferências religiosas. A maioria da população se declara cristã e a tendência das pesquisas aponta para um contínuo crescimento no futuro. Atores do espetáculo da pós-modernidade, apesar de todos os recursos científicos, os brasileiros parecem se relacionar com as expressões religiosas ainda em busca de uma fuga anômica, principalmente uma fuga que se manifeste de forma palpável.

Ao analisarmos o declínio do catolicismo e a crescente população de fiéis evangélicos, vemos que apesar do comportamento fundamentalista de ambas as religiões, o dogmatismo católico e sua tradição normatizadora têm perdido espaços para o pluralismo doutrinal e teológico das igrejas evangélicas.

A DISPUTA POR FIÉIS: FUNDAMENTALISMOS RELIGIOSOS

Kepel (1995, p. 77) ao analisar o último quarto do século XX da Europa católica afirma que “a sociedade parece não haver estado nunca tão massivamente secularizada e des-cristianizada, apesar de que por todas as partes surgem movimentos de recristianização”.

Ao pesquisarmos a cena religiosa do Brasil a partir do censo 2010, seria interessante nos perguntarmos até que ponto essa tendência secularizante e descristianizadora se relaciona com os movimentos e religiões fundamentalistas inseridos nesse país de proporções e pluralismos continentais.

A heterogeneidade social se manifesta na relativização e diversidades de conceitos, doutrinas e verdades das expressões religiosas. Por isso no cenário brasileiro, não podemos analisar um fundamentalismo religioso, mas sim os fundamentalismos existentes. Kepel (1995) ao estudar o fundamentalismo islâmico nos mostra que a síntese dos movimentos de reislamização está em “propagar o islam por todos os lugares até a conversão da humanidade toda em ‘ummanidade’” (KEPEL, 1995, p. 74). Esse objetivo ‘humanizante’ e ‘unanimizante’ com ares de radicalidade se instaura não só no islamismo, mas pode ser encontrado em escala diferente tanto no catolicismo quanto na religião evangélica, a medida que as mesmas disputam fiéis e não fiéis em uma tentativa de sobrevivência com a partir de uma missão:

Reconstruir uma sociedade sobre pilares cristãos. [...] lutar pela presença visível da Igreja num mundo onde os homens estão longe de Deus, construir as bases de um caráter social exemplar guiado pelo preceitos evangélicos que acabará por atrair a adesão de todos (KEPEL, 1995, p. 95).

A prática fundamentalista segundo Kepel basicamente visa “infiltrar [...] uma mensagem exclusivamente baseado na interpretação intransigente dos textos sagrados sua projeção em uma sociedade ideal” (KEPEL, 1995, p. 39). Segundo o cardinal Lustinger, diante das dificuldades do mundo “deve-se considerar a hipótese de que só o advento de Cristo oferecerá ideias e forças necessárias para assumir seu destino” (LUSTINGER *apud* KEPEL, 1995, p. 79).

Atualmente, problema, solução, fuga e incerteza são palavras vigentes no amago social. Inúmeras pessoas vêm pautando sua vida nas verdades estabelecidas por determinada religião. Nas religiões que trazem fundamentos e direcionamentos, encontra-se a possibilidade da transferência da responsabilidade individual, fruto da pós-modernidade, para a responsabilidade coletiva, doutrinal. Inserido nesse discurso, o crescimento da população evangélica pentecostal no Brasil reflete a capacidade de fundamentação desse núcleo religioso.

Guardadas as diferenças entre os diversos grupos, pode-se apontar como característica do movimento pentecostal a ênfase na manifestação entre os fiéis dos chamados dons do Espírito Santo, como a cura divina e a glossolalia (orações em “línguas estranhas”). Mais recentemente, o movimento neopentecostal introduziu a prosperidade econômica como uma dessas manifestações. Inspirados por uma leitura quase sempre fundamentalista do texto bíblico, os líderes pentecostais no Brasil têm, geralmente, uma formação teológica precária, levada a cabo em pequenas instituições confessionais. Igrejas mais antigas e consolidadas como a Assembleia de Deus, entretanto, têm conseguido criar uma estrutura que proporcione uma formação teológica mais aprofundada (PACHECO; SILVA; RIBEIRO, 2007, p. 55).

Em um contexto laico, as religiões tentam reafirmar seus valores e identidades, a síntese do discurso fundamentalista pode ser vista como a tentativa de “proporcionar ao mundo pós-moderno assolado pela corrosão geral de suas certezas, o sentido, a ordem e a ética que lhe falta” (KEPEL, 1995, p. 77).

No Brasil, em matéria de fundamentos e fundamentalismos religiosos, o catolicismo com 64,6% da população ainda tem pautado a vida religiosa da maioria de nossa população. A religião evangélica vem em seguida com 22,2% de fiéis e espíritas que somam 2%. Os dados da secularização pós-moderna que confrontam as práticas fundamentalistas podem ser vistos na crescente dos que se dizem sem religião no Brasil, que atualmente são mais de 15 milhões de pessoas (8,0%). Estes podem ser vistos como uma parcela dos desinstitucionalizados; aqueles que se constroem e pautam sua fé não em um só fundamento religioso, sendo capazes de conceber suas verdades independentes da religião ou dependentes não só de uma, mas de várias verdades que tenham significado em meio a suas subjetividades.

GLOBALIZAÇÃO E NAÇÃO: POSSIBILIDADES DIALÓGICAS

Ao analisarmos o quadro religioso brasileiro com base nos dados do último censo, vemos o Brasil como uma nação de diversidades e peculiaridades (SEGATO, 1997). Dessa forma, para compreendermos esse painel, partimos do pressuposto que “é somente no contexto de nação, isto é, do conjunto de seus componentes, que podemos entender as opções que um determinado grupo faz os símbolos que passa a aderir e o significado que imprime à sua escolha” (SEGATO, 1997, p. 232).

Pertencemos a uma realidade midiática, onde as possibilidades de conexão e comunicação entre ideologias e culturas se estenderam. Este universo econômico de interatividades, trocas, transformações, ressignificações religiosas e culturais é proporcionado pelo que chamamos de globalização.

Para Pace (1997, p. 26) “a globalização não é tanto um fenômeno a descrever, mas antes um instrumento metodológico de pesquisa e de compreensão da realidade social contemporânea”. Segundo ele, “globalização é um processo de decomposição e recomposição da identidade individual e coletiva que fragiliza os limites simbólicos dos sistemas de crença e pertencimento” (PACE, 1997, p. 32). Como consequência a uma tendência de abertura ou reclusão cultural. Esta, “sem ser sinônimo de totalidade, ocuparia sua posição como o novo nome do desenvolvimento e da modernização que se querem universais” (VELHO, 1997, p. 57).

Vivemos em uma dimensão social onde “as religiões são obrigadas na atualidade a pactuar com o mundo” (ASSMANN *apud* SEGATO, 1997, p. 219). Segundo Pace, dentro da dinâmica das religiões em um contexto pluralista pode se notar “o esforço de adaptação realizado por elas para não ficar de fora do mundo moderno e das suas linguagens” (p. 37).

Estas, ao invés do ideal sectário de ser expresso na chamada fuga mundi, escolhem agora “ir em direção ao mundo” (PACE, 1997, p. 37). Nesse contexto, Velho (1997, p. 55) fala sobre a mudança das funções da religião que passaria primeiramente “a tender a deixar de ser integrativa e fundacional para reduzir-se a um subsistema; e segundo [...] a tornar-se disponível para outros papéis”.

Em um ambiente de metamorfoses internas, a estratégia católica tem sido: “dar mais espaço ao particularismo das igrejas locais, diminuindo as pretensões centralistas de Roma, por um lado, e transformar a mensagem estritamente teológica em uma proposta de malhas largas de ética pública internacional” (GUIZZARDI *apud* PACE, 1997, p. 35).

O quadro de alterações e de surgimentos de preferências religiosas no Brasil pode ser visto segundo Dupront a partir de uma “corrosão da cultura crista (descristianização) que impede a transmissão da mensagem religiosa por via da tradição” (DUPRONT *apud* VELHO, 1997, p. 55). Na ótica em que a tradição tem sido substituída por uma composição subjetiva, relativa e fenomenológica da religiosidade, vemos a diminuição da população católica e o aumento dos evangélicos no Brasil. Velho (1997, p. 55) diz que: “Poderíamos então associar essa ‘pentecostalização’ a outros elementos ligados a destradicionalização, como a ênfase no presente, na experimentação, no indivíduo e na ruptura com a noção de representação”.

Em tempos onde o *Zeitgeist* (espírito do tempo) se identifica com o *Geistzeit* (tempo do espírito), Velho ao parafrasear Weber diz que “tudo isso vai muito mais em direção do ‘carisma’ que da racionalidade” (VELHO, 1997, p. 56). Para ele, uma das faces da pentecostalização seria uma desteologização generalizada com objetivos propondo ao fiel uma libertação com “ênfase pragmática nos resultados, que parece substituir a ênfase clássica em conversão, na mesma medida em que as manifestações substituem os argumentos” (VELHO, 1997, p. 56). Nessa esfera é “o terreno das contingências, do aqui e agora e do cotidiano que ganha centralidade. Muito além, inclusive, de simples locus dos sinais da salvação em outro mundo” (VELHO, 1997, p. 52).

Para Prandi, o crescimento das religiões no contexto moderno está relacionado com a marginalização das populações, é “nesse fosso que progridem as religiões das massas, pelo menos a maioria esmagadora delas; religiões prosperam com a pobreza das populações que ficam social e culturalmente para trás” (PRANDI, 1997, p. 64). Esta é a deixa para que entrem em cena as religiões e sua ofertas especializadas em solucionar problemas, proporcionando os mecanismos de troca entre fiel e sagrado “oferecendo alternativas de cura e estratégias financeiras que funcionam como serviços, nos quais Deus é apenas o meio” (PRANDI, 1997, p. 64). Vemos o quadro religioso brasileiro, ainda que de forma não generalizada, se confeccionar sob padrões que englobam a relação entre necessidade dos marginalizados sociais e a propaganda da oferta religiosa. O censo 2010 nos mostra claramente a plausibilidade do pensamento de Prandi sobre a conexão entre o crescimento das religiões e o quadro de marginalização social brasileiro.

Os sem religião, *mais de 15 milhões de pessoas (8,0%)* podem ser vistos de forma não generalizada como a parcela representante mesmo que não declaradamente de “uma *word-religion* visível e que se pode consumir sem ter que prestar contas às instituições tradicionais de tipo religioso” (PACE, 1997, p. 34-35).

Em um cenário repleto de imediatismos, emergências, ofertas e demandas, concordamos com os aspectos da globalização que segundo Prandi (1997), são vistos simultaneamente na integração e no confronto entre as culturas inseridas num contexto pluralista de disputa entre deuses.

Refletindo sobre rupturas e coesões culturais provocadas pelo fenômeno da globalização, vemos nos fundamentalismos religiosos a tendência aos rompimentos. Porém, uma reflexão expansiva poderia ser feita com base nas características carismáticas inseridas na oferta pentecostal brasileira. Em seu interior podemos notar uma espécie intra-globalização proporcionada pela *glossolalia*, pois “O Espírito de Pentecostes se manifestaria não pelo retorno a uma única língua, mas pela capacidade de comunicação em todas elas” (VELHO, 1997, p. 59). É o lado coesivo da globalização, essa prática de diálogo que se almeja entre as ofertas religiosas, institucionalizadas, ou não e entre os antigos e novos fiéis pertencentes à nação brasileira.

CONCLUSÃO

A realidade móvel da religião em terras brasileiras não tem sido muito diferente da realidade global. Nesse contexto, observamos o declínio da população de fiéis católicos, o aumento dos evangélicos, espíritas e sem religião. Em tempos de interatividades e toques culturais, as pessoas não tem perdido sua religiosidade e sim reconstruído a mesma. Em meio a fenômenos como secularização e globalização, vemos a população brasileira transitar entre ofertas religiosas que satisfaçam quase que instantaneamente suas subjetividades e demandas cotidianas. Nesse sentido os valores celestes são cada vez mais substituídos pelas necessidades terrenas. Nessa esfera, muitos fiéis brasileiros têm encontrado plausibilidade nos argumentos e estruturas teológicas das religiões fundamentalistas e outros tem encontrado nexo nas ofertas religiosas que dialogam com o relativismo. Em um panorama tendente à desinstitucionalizações e a não absolutização da verdade, o perfil do fiel brasileiro tende ao sincretismo de crenças ainda que não declaradamente. Certamente o quadro religioso brasileiro nos mostra que estamos longe do fim da religião em nossa sociedade. Nela, a religião não tende a desaparecer, se tornar inútil ao homem, mas sim a se reconfigurar no que este homem do presente e do futuro precisa.

THE BEYOND FOR THE WORLD: PERSPECTIVES ON RELIGIOUS MOBILITY IN BRAZIL OF POSTMODERNITY

Abstract: even inserted in a postmodern context the religious phenomenon has remained as one of the manifestations of structural Brazilian social reality. Search wills this research to understand how the religions and the population have moved into the religious field in Brazil. In a scene where symbolic exchanges, offers institutional and personal demands are at play.

Keywords: Mobility religious. Secularization. Globalization. Fundamentalisms.

Referências

- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Tradução: José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulinas, 1985.
- HERVIEU-LÉGER, Daniele. *O peregrino e o convertido. A religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.

- IBGE. Sala de Imprensa. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/>>. Acesso em: maio. 2013.
- KEPEL, Gilles. *La revanche de Dios*. Salamanca: Anaya e Mario Muchnik, 1995.
- PACE, Enzo. Religião e globalização. *NER-Núcleo de Estudos da Religião*. Petrópolis: Vozes, p. 25-38, 1997.
- PACHECO, Éser Técio; SILVA, Samuel Ribeiro da; RIBEIRO, Renata Gomes. Eu era do mundo: transformações do autoconceito na conversão pentecostal. *Psic.: Teor. e Pesq.* [online], v. 23, n. 1, p. 53-61, 2007.
- PIERUCCI, Antônio F. Secularização e declínio do catolicismo. In: SOUZA, B.; SÁ MARTINO, L. (Orgs.) *Sociologia da Religião e Mudança Social*. São Paulo: Paulus, 2004. p.13-22.
- PRANDI, Reginaldo. A religião do planeta global. *NER-Núcleo de Estudos da Religião*. Petrópolis: Vozes, p. 63-70, 1997.
- ROSADO-NUNES, Maria J. O catolicismo sobre o escrutínio da modernidade. In: SOUZA, B.; SÁ MARTINO, L. (Orgs.) *Sociologia da Religião e Mudança Social*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 22-36.
- SEGATO, Rita Laura. Formações de diversidade: Nação e opções religiosas no contexto da globalização. *NER-Núcleo de Estudos da Religião*. Petrópolis: Vozes, p. 219-247, 1997.
- VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- VELHO, Otávio. Globalização: Antropologia e religião. *NER-Núcleo de Estudos da Religião*. Petrópolis: Vozes, p. 43-61, 1997.