

Entre
sincretismos
e “guerras
santas”:

dinâmicas e linhas de
força do campo

religioso
brasileiro

MARCELO AYRES CAMURÇA

A Pierre Sanchis, nos seus 80
anos, inspirador de muitas
ideias deste texto.

**MARCELO AYRES
CAMURÇA**
é professor do
Programa de
Pós-Graduação em
Ciência da Religião
e do Programa de
Pós-Graduação em
Ciências Sociais da
Universidade Federal
de Juiz de Fora.



Seguindo essa trilha, gostaria de apresentar uma abordagem sobre as relações estabelecidas entre as religiões dentro do campo religioso brasileiro numa direção, qual seja: a que averigua as linhas de força que marcam as interações e interseções entre as religiões e seus adeptos no Brasil; e a que avalia os seus processos de atração, indiferença e de repulsão.

PARADOXOS DA CONVIVÊNCIA: SINCRETISMO E “GUERRA SANTA” ENTRE AS RELIGIÕES NO BRASIL

Pensamos que as fricções e interfaces existentes entre as distintas religiões que convivem em solo brasileiro obedecem a linhas de forças que as colocam ora em situações de trocas, interpenetrações e comunicações, ora em situações de diferenciação, competição e enfrentamento. A essa sinergia crescem-se momentos mais ambivalentes, em que a mistura e a distinção articulam-se produzindo vetores surpreendentes a quem procura soluções formais. Esquadrinhar esse movimento é o meu propósito, buscando reconhecer as configurações e reconfigurações produzidas no processo dinâmico do campo religioso brasileiro.

Duplo ou múltiplo pertencimento religioso: sob o império da matriz de religiosidade tradicional

Podemos apresentar como característica matricial das crenças e práticas religiosas no Brasil a constituição de uma *linguagem comum* que se forjou a partir da combinação

INTRODUÇÃO

Já faz parte de um consenso acadêmico na sociologia e antropologia da religião a ideia do declínio da hegemonia católica e da gradativa constituição de um *pluralismo* no universo religioso brasileiro (Giumbelli, 1996; Machado & Mariz, 1998; Sanchis, 1997; Steil, 2001, Teixeira & Menezes, 2006)¹.

Mas quais seriam as características desse cenário *plural* em construção das religiões no Brasil? Quais e de que tipo as relações que as distintas religiões, segundo o seu peso e inserção nos segmentos da população, estabelecem entre si e frente à sociedade?

Pensando nos marcos de um panorama das religiões no Brasil, Carvalho (1992, p. 134) fala da “tarefa gigantesca” que seria “procurar um nexos lógico-estruturante que permita apreender como uma totalidade as interfaces, superposições, oposições, continuidades e singularidades dentro deste campo”. Porém diz que é possível perguntas sobre se as religiões “formam ou não universos simbólicos autônomos ou integrados; se há ou não princípio de comensurabilidade entre elas” (Carvalho, 1992, p. 135).

¹ Embora em texto recente o sociólogo Antônio Flávio Pierucci (2006, p. 49) tenha perguntado “Cadê a nossa diversidade religiosa?” devido a uma expressiva maioria cristã, pois, segundo ele, somando-se os 73,8% de católicos com os 15,4% de protestantes, tem-se a soma de 89,2%, sobrando para a diversidade a “apertada faixa de 3,5%” (Pierucci, 2006, p. 50).

das crenças das *religiões tradicionais*: a dominante, católica, com as subalternas, indígenas e africanas (configurando um *molde* que em seguida conformava outras religiões emergentes e recém-chegadas)². Nesse sentido, alguns autores chegaram a falar numa “religiosidade mínima brasileira” (Droogers, 1987) e outros em “matriz religiosa brasileira” (Bittencourt Filho, 2003).

A nosso ver, um dos pilares dessa *linguagem comum* é a crença compartilhada de que o nosso mundo está envolvido por outra dimensão “encantada” que produz uma constante comunicação nossa com seus seres “sobrenaturais”: “almas”, “espíritos”, “santos”, “anjos”, “demônios”, “orixás”, “aparições da Virgem”, “posse do Espírito Santo”³. A influência desse outro plano e seus seres no destino dos homens adquire conotações *benéficas* e/ou *maléficas*. Ou seja, há uma estreita relação causal de tudo que ocorre na nossa realidade com uma interferência proveniente desses seres sobrenaturais (Brandão, 1986; Sanchis, 1997). Dessa forma, a relação estabelecida entre as poderosas entidades do plano espiritual e os humanos se caracteriza pela *proteção* das primeiras aos segundos, correspondida, por sua vez, nas *promessas* e *oferendas* realizadas pelos segundos (Fernandes, 1988), o que redundava numa ritualização e sacralização de lugares, imagens e objetos, como manifestação ou hierofania desse “mundo superior invisível” no mundo terreno.

Contemporâneo e propiciador dessa (meta)crença comum e articuladora de todas aquelas singulares, um movimento sócio-histórico desenvolvido nos primórdios do Brasil logrou alinhar social e culturalmente – a partir do imaginário religioso – o mundo europeu e nativo em uma totalidade. Sob o manto encompassador do catolicismo, deu-se todo um processo de empréstimos mútuos entre crenças católicas e africanas, fazendo do Brasil, segundo palavras de Sanchis (1997, p. 105), “nem África pura, nem Catolicismo europeu”. Submetidas à força dessa matriz de “catolicidade sincrética”, as religiões primevas – católica, indígenas e africanas

– e as que depois aportaram no país, para ter êxito, tinham de se *compatibilizar* ou funcionar como instâncias *complementares* dela (Carvalho, 1992, p. 134; Machado & Mariz, 1998, p. 5). A força inclusiva dessa “matriz religiosa brasileira”, que se mostrava na forma católica, exemplifica-se nos depoimentos das mais conhecidas ialorixás do candomblé se dizendo católicas; ou na chamada conversão do espiritismo cientificista francês de Kardec a uma “religião espírita” quando chega ao Brasil (Aubrée & Laplantine, 1990; Warren, 1984; Damazio, 1994); ou ainda no isolacionismo do chamado *protestantismo histórico*, exceção ao estilo “sincrético”, dessa forma reduzido ao papel de uma “contracultura” a essa matriz religiosa hegemônica (Mendonça, 1989).

A força tendencial dessa modalidade *intercomunicante* de religiosidade, além de marcar as religiões tradicionais – católica, africana e indígena – com uma “porosidade” e “contaminação” umas em relação às outras (Sanchis, 1997; 1988), forjou em solo brasileiro religiões tipicamente brasileiras pela articulação de elementos retirados dessas mesmas religiões tradicionais, como a umbanda e, mais recentemente, o Santo Daime (Guimarães, 1996, p. 126).

Propomos, então, dois níveis de interpretação para o fenômeno, os quais se complementam, um com ênfase maior no *caráter histórico* do processo e outro no *caráter estrutural*.

De caráter histórico, é a interpretação de Sanchis (1997, 1988) de que a tendência à hibridização entre as religiões no Brasil estaria marcada pela “sociogênese” da nação. Esta se deu no encontro (desigual) de três povos desenraizados nesta *terra brasilis* marcado pela dominação da cultura europeia/portuguesa sobre as duas seguintes – do nativo e do africano – e na qual, “no avesso ou no interstício”, ocorreram “microprocessos do jogo das identidades”, de “porosidades e contaminações mútuas” que impediram uma compartimentação e uma distinção significativa entre essas culturas. As bandeiras, a casa grande e a senzala são exemplos eloquentes dessa “co-presença” entre essas culturas/religiões, não limitadas

2 Para exemplificar essa tendência, Carlos Rodrigues Brandão traz uma fala do personagem Riobaldo Tatarana do *Grande Sertão: Veredas* de Guimarães Rosa: “Muita religião seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio. Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico [...] e aceito as preces de compadre Quelemém, doutrina dele, de Cardéque [Kardec]. Mas quando posso, vou no mindubim, onde um Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador; lê alto a Bíblia, e ora cantando hinos belos deles. [...] tem uma preta: Maria Leônícia [...] as rezas dela afamam em virtude e poder. Pois a ela pago, todo mês – encomenda de rezar por mim um terço, todo santo dia, e, nos domingos um rosário. Vale, se vale”.

3 “Encarna, dessa forma, a ideia daqueles estudiosos que acham que a religiosidade predominante no Brasil é, de fato, de tipo espírita” (Carvalho, 1992, p. 160).

a uma “existência paralela”, mas a aberturas e articulações e “contaminações mútuas”.

De caráter estrutural, é a ideia de que está numa *matriz tradicional* a possibilidade, enquanto leito, de proporcionar o fluxo onde ocorrem as hibridizações nas religiões brasileiras. Ainda em Sanchis (1997, p. 104) encontramos o conceito de “pré-moderno” que dá conta desse domínio: “um universo religioso fundamentalmente ritual (‘mágico-religioso’) em consequência dominado pela ‘obrigação’, e imperfeitamente ético, para nosso olhar contemporâneo”.

Aqui estamos operando com o registro da matriz *tradicional*, marcada fundamentalmente pelo *mito*⁴. A noção de crença, dentro do mito, difere radicalmente da racionalidade ocidental, na qual a crença diz respeito a conjecturas, especulações de um sujeito em direção ao desconhecido, ao não palpável e provado. A crença dentro do mito, ao contrário, é de caráter totalizante, um dado que se impõe, pois o mito preexiste e preenche toda a realidade. Não se concebe um sobrenatural, pois tudo é percebido como natural. Natural este que está em toda parte, pois sempre esteve desde todo o sempre. Tratando-se então, os homens, de reiterar e agir segundo o modelo daquilo que simplesmente é: o mito (Eliade, 1972). “Desse ponto de vista, afirmar a crença em certos deuses e espíritos não significa acreditar/duvidar que eles ‘existam’, porque a crença [...] é um fato da experiência” (Birman, 1992, p. 173).

Trazendo esse registro de um sistema tradicional-mítico para entendermos um dos movimentos mais peculiares da dinâmica entre as religiões no Brasil (o sincretismo), defendemos a hipótese de que, no Brasil, a forte presença de uma mentalidade de cunho tradicional operou uma “diluição nas segmentações” do que poderia ser as identidades marcadas e em competição de um “campo religioso”, “tornando compatíveis elementos que se apresentam excludentes entre si” (Birman, 1992, 174). Não consiste em eleger, dentre as várias opções religiosas, uma verdadeira, exclusiva, ou prioritária, a que se apresenta ao optante como a que reúne as melhores condições de “plausibi-

lidade” em relação às outras – segundo o modelo de Berger (1985), – mas de *compôr* dentro da totalidade “encantada” de “todos os santos”, *incluindo* sempre aqueles de sua preferência, numa ação *complementar* infinita. Daí a fala do personagem de Guimarães Rosa, para quem “uma religião é pouco”, devendo-se “aproveitar de todas”. Nesse sentido, podemos pensar a eficácia simbólica de um catolicismo no Brasil em compatibilizar dentro do mesmo templo e na circularidade de um calendário litúrgico, diferentes santos, cada qual com seu nicho, com sua especialidade e virtude, com seu dia e sua festa, com suas devoções e devotos articulados no rol das necessidades daqueles a quem a eles recorrem (Fernandes, 1988, p. 102). Ou ainda pensar o paroxismo disso, numa genuína religião brasileira que é o Vale do Amanhecer, que reúne “inúmeras falanges de entidades, muito mais numerosas do que em qualquer outra casa de umbanda ou de kardecismo. Há falanges asteca, maia, inca, egípcia, indiana, tibetana, cristã ... todas as que se possam imaginar, pois [...] deixou espaço aberto para *acolher todos os espíritos possíveis*” (Carvalho, 1992, p. 156 – grifos nossos).

Dessa forma, a mentalidade mítico-tradicional não vê o campo religioso brasileiro como resultado histórico dos movimentos de igrejas e religiões institucionais, mas como expressão, efeito direto de uma ordem transcendente interligada ao nosso mundo pela vontade dos seres místicos e mágicos que a compõem. Logo, a repartição em que toma forma o campo religioso obedece a determinações desse plano totalizante. Cada religião, então, tem uma ligação com dimensões da esfera “de cima” que lhe concerne e está destinada a reproduzi-la. A variedade, distinções e clivagens no campo religioso são vistas não como produções do devir histórico, ou estando submetidas ao primado de uma ética universal que divide as coisas em bem e mal, mas como pertencimentos a dimensões dessa totalidade (mítica) que a tudo preexiste e a tudo determina.

A questão aqui, não está em *escolher* entre o verdadeiro e o falso, mas em ade-

4 Segundo Bourdieu (1974, p. 40), esses “sistemas simbólicos” que são os “mitos (sistemas mítico-rituais)” se caracterizam por um “domínio prático de um conjunto de esquemas de pensamento e de ação *objetivamente* sistemáticos, adquiridos em estado implícito por simples familiarização, e portanto comuns a todos os membros do grupo e praticados segundo a modalidade pré-reflexiva”, opondo-se às “ideologias religiosas (teogonias, cosmogonias, teologias)” marcadas pelo “domínio erudito de um corpus de normas e conhecimentos explícitos, explícita e deliberadamente pertencentes a uma instituição socialmente incumbida de reproduzir o capital religioso por uma ação pedagógica expressa”.

rir a sua linhagem – quase totêmica –, seu santo, orixá, guia, mentor, sua falange, etc., ou compor relações entre elas: “É sempre melhor se sentir concernido a todas as linhas (espirituais) do que [...] negar qualquer relação” (Birman, 1992, p. 182). De acordo com o modelo de pensar de Riobaldo Tatarana do romance *Grande Sertão: Veredas*, “Em se tratando do relacionamento com essas esferas sobrenaturais, nunca se peca por excesso” (Birman, 1992, p. 182).

Na mentalidade tradicional não existe a possibilidade de especular sobre o transcendente; sobre a existência ou não dos seres que supostamente possam viver “no alto”; se existe o mito com seus personagens e narrativas, eles e suas sagas existem de fato. Acreditar não é questão de especulação, mas de *credibilidade*, de *confiança* na(s) entidade(s) a quem se filia e com quem se pactua⁵.

Afé na matriz religiosa tradicional implica estabelecer um vínculo – na verdade um maior número de vínculos possíveis – para assegurar a *proteção*, em troca da lealdade e filiação a essas entidades, acompanhada de oferendas e rituais que expressam sempre a renovação dos vínculos estabelecidos.

Escolha com exclusividade; distinção, competição e enfrentamento; as religiões modernas

Segundo Machado e Mariz (1998, p. 5), a partir das décadas de 60 e 70, consolidando-se nos anos 80 e 90, um novo fenômeno constitui-se no cenário das religiões no Brasil, instaurando o que chamam de um *pluralismo institucional*. Ou seja, uma nova tendência parece irromper, sobrepujando a estrutura tradicional do sincretismo e constituindo no país o modelo do *mercado religioso*, tal como descrito por Peter Berger (1985); ou do *campo religioso*, no sentido proposto por Pierre Bourdieu

(1986). No primeiro caso teríamos o indivíduo diante de um mercado composto por várias agências religiosas que competem pela preferência e adesão desse indivíduo. O indivíduo teria livre-arbítrio para optar por uma delas, podendo essa “preferência religiosa” ser abandonada tão prontamente quanto é adotada” (Berger, 1985, p. 146). Nesse sentido, “a religião não pode ser mais imposta, mas tem que ser posta no mercado” (Berger, 1985, p. 156), o que instaura um “princípio de mutabilidade” oposta ao império do “eterno retorno” da narrativa tradicional-mítica: “Torna-se cada vez mais difícil manter as tradições religiosas como verdades imutáveis [...] os conteúdos religiosos tornam-se sujeitos à ‘moda’” (Berger, 1985, pp. 156-7). No segundo caso, teríamos a constituição de instâncias legitimadas “de gestão de bens de salvação por um corpo de especialistas religiosos, socialmente reconhecidos como detentores exclusivos desta competência específica” para o atendimento das demandas de leigos consumidores desses bens de salvação (Bourdieu, 1986, p. 39).

De acordo com Steil, a pluralidade de crenças e visões religiosas do mundo altera de maneira significativa o papel da religião na sociedade, passando da condição de “fundante do social” para se restringir à esfera da cultura e da produção de significados e símbolos que fornecem um sentido para a subjetividade do indivíduo moderno (Steil, 2001, p. 116). Sem fundar a sociedade sobre um único princípio religioso, a dinâmica moderna passa a organizar essa mesma sociedade em princípios seculares autônomos que permitem a existência e convivência de diversas religiões como expressões do livre-arbítrio desse indivíduo. Constitui-se um campo religioso que se alarga indefinidamente com o surgimento em aberto de novas religiões, de acordo com as opções e adesões desses indivíduos modernos (Steil, 2001, p. 116).

No Brasil, a tendência à pluralidade religiosa se intensifica, segundo Machado e Mariz, com o advento do pentecostalismo nas décadas de 60-70 e do neopentecostalismo e do movimento carismático nos anos 80-90,

5 “Por toda a *Bíblia*, Abraão é chamado de homem de fé. Hoje tendemos a definir fé como a aceitação intelectual de um credo, mas, como vimos, os autores bíblicos não viam a fé em Deus como uma crença abstrata ou metafísica. Quando louvavam a ‘fé’ de Abraão, não estão comentando a ortodoxia dele (a aceitação de uma opinião teológica correta sobre Deus) mas a sua confiança, mais ou menos como quando dizemos que temos fé numa pessoa ou num ideal. Na *Bíblia*, Abraão, é um homem de fé porque confia em que Deus poderá cumprir sua promessa, mesmo que pareçam absurdas” (Armstrong, 1995, p. 29).

6 Diversos autores, a começar por Berger (1985, p. 164), consideram que, diante da "situação pluralista", uma das opções possíveis é a de "entrincheirar-se atrás das estruturas socioreligiosas que possam manter [...] e continuar a professar as velhas objetividades tanto quanto possível". Peter Beyer (1998, p. 414) fala que, fruto da globalização, surge "a opção conservadora (a reafirmação da tradição apesar da modernidade)" como "aspecto vital da globalização, e não de negação da mesma". Da mesma forma, Steil (2001, p. 118) sublinhou a "afirmação do exclusivismo, que delimitaria o seu universo a um círculo restrito de adeptos" como uma das alternativas à situação de pluralismo.

7 As igrejas pentecostais, particularmente a Igreja Universal do Reino de Deus, têm sido enquadradas em infrações por ferir dispositivos do princípio de liberdade religiosa: como a denúncia contra o bispo Macedo por "vilipêndio ao culto religioso" quando no seu livro *Orixás, Caboclos e Guias*, segundo os promotores, "ataca outras religiões e provoca transformações nos fiéis". Também há o registro de uma ação indenizatória movida pela Federação de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros de Diadema, e o mais recente processo contra o bispo Von Helder pelo *affaire* do "chute na santa" (Giumbelli, 1996, p. 8). Também, como atitudes que marcam a chamada "guerra santa", podem ser arrolados: os exorcismos que se realizam nos templos evangélicos associando os demônios às entidades da umbanda e candomblé; o episódio da "fogueira santa", em que o antigo "macumbeiro" queima diante da comunidade evangélica "todos os objetos pessoais e religiosos ligados a sua antiga crença"; assim como tentativas de invasões a terreiros e agressões a adeptos da umbanda na rua vestidos com trajes rituais – de branco e com *kelé* no pescoço – registradas pelo Ipecy, entidade de defesa da comunidade afro-brasileira, e pelo deputado Átila Nunes, ligado à umbanda (Soares, 1990, pp. 75-105).

que criam, para o fiel brasileiro, alternativas institucionais exclusivas em relação àquela inclusividade sincrética que se dava sob o manto do catolicismo tradicional. Essas novas alternativas permitem ao indivíduo optar e ter um pertencimento exclusivo e uma identidade religiosa definida, como também impõem às religiões tradicionais uma dinâmica de "mercado", em que estas passam a adestrar-se para a competição por fiéis – o caso da influência da Renovação Carismática Católica impelindo a Igreja Católica para essa nova configuração mais definida quanto a uma identidade e mais competitiva frente a outras religiões em ascensão é ilustrativo dessa nova tendência (Oro, 1996; Carranza, 1998).

O que parece verificar-se com o advento desses novos grupos no cenário religioso brasileiro é uma tendência no sentido da *modernidade*, marcada pelo primado do indivíduo, sua livre escolha através da consciência com a consequente fixação do princípio de identidade: "Estes grupos se destacam por defender uma *afiliação religiosa exclusiva, rejeitar qualquer mistura religiosa e pregar um maior compromisso do indivíduo com a instituição*" (Machado & Mariz, 1998, p. 7 – grifos nossos).

Pierre Sanchis (1997, p. 108) também aponta que é na vaga evangélico-pentecostal que chega às amplas camadas da população a ideia de conversão pessoal, movida pela "opção de fé de cada um", entrega pessoal em Jesus, atitude ética que muda a relação consigo mesmo e com o mundo, na assunção da condição de "salvo". Ou seja, essas correntes religiosas parecem introduzir princípios *racionalizantes* na religiosidade brasileira: uma *ética* de salvação em lugar da noção de *proteção* da religiosidade média dos brasileiros (Fernandes, 1990, pp. 4-5), a escolha pessoal movida pela fé e não pela participação em rituais, e uma identidade religiosa baseada numa crença (produto de uma escolha pessoal) e não num seguimento da tradição atávica.

A forma de *diferenciação* assumida por esses grupos se expressa no embate travado por eles com as outras religiões presentes no campo⁶, consideradas, por eles, demoníacas.

A atitude de acusação e intolerância às demais religiões e religiosidades (afro-brasileiras, kardecismo, esoterismos), com a consequente rejeição a outras práticas religiosas fora do âmbito de seu credo, parece levar a clivagens e competições, inaugurando no cenário religioso brasileiro uma nova forma de convivência – distinta daquela tradicional dos "empréstimos mútuos" – semelhante aos modelos de *mercado religioso* e *campo religioso*, descritos acima.

A questão que se coloca, então, é de como uma atitude de beligerância e enfrentamento por parte de pentecostais e carismáticos pôde redundar num quadro de *mercado religioso* ativo e não de desagregação, de "guerra de todos contra todos", enfim, de "guerra santa"⁷. Pensamos como hipótese que, pela cultura do "empréstimo mútuo" sob estrutura hierárquica tradicional ser tão forte e arraigada na nossa mentalidade religiosa, esta só poderia ser quebrada por uma iniciativa radical, ou seja, a intolerância e *demonização* da religião do *outro*, promovida por esses grupos emergentes. A consequência de uma atitude intolerante em contexto de *sincretismo* não parece ter sido de explosão de violência generalizada, mas de ter resultado apenas em conversão integral, na renúncia de uma crença anterior e numa nova atitude crítica frente a ela: em suma, modernidade!

Nessa linha, Luiz Eduardo Soares (1993, p. 31), de uma forma ousada, julgou ver, no conflito religioso da "guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro", "dimensões democráticas". Para ele, o conflito religioso em curso tem o mérito de *separar* "com radicalidade [...] fundar bases de uma experiência de sociabilidade [...] associado a uma postura cultural *excludente e diferenciadora*, oposta à nossa tradição *inclusiva e neutralizadora* das diferenças que o *sincretismo* expressa de modo ímpar" (Soares, 1993, p. 45 – grifos nossos). Segundo ele, está se operando hoje um "reordenamento do campo religioso brasileiro, até então marcado por uma integração bem sucedida" de corte "*vertical* ou assimilação hierárquica" capitaneado pelo catolicismo tradicional inclusivo. Esse "reordenamento" que ora se dá em função do

enfrentamento entre “membros das classes subalternas, tanto os pentecostais quanto o povo de santo” adquire uma feição “horizontal” (Soares, 1993, p. 45), indicador de que “as classes subalternas se aproximam, se ligam entre si, organicamente através [...] da principal de suas linguagens, a religiosidade” (Soares, 1993, p. 46). Dessa forma, quando os elos “entre a Casa Grande e a Senzala começam a fragilizar-se e a partir-se”, as classes subalternas podem interagir – mesmo que de forma abrupta, mas dispensando a mediação hierárquica – a partir de uma “orientação igualitária”, nivelada. O que Soares depreende do fenômeno é “a substituição da tolerância complacente estamental pelo confronto igualitário”; pois, no antigo “sincretismo os termos se articulam, não se excluem” e, dessa maneira, “a nova linguagem religiosa purificadora do pentecostalismo guerreiro” vem instaurar a *diferenciação* nas mentalidades das camadas populares, o que pode ser uma via para a instituição da noção de individualidade, condição básica para a intersubjetividade e o diálogo. Concluindo, afirma que a dinâmica competitiva estabelecida rompe com a reiteração da “velha camuflagem sincrética” (Soares, 1993, p. 48).

Nesse sentido, uma provável “guerra santa” aberta, com um consequente esgarçamento do tecido social – como aquele a que assistimos na Sérvia e Croácia, na Índia, Sri Lanka e Argélia – no Brasil, pelo quadro descrito acima, de uma *tensão/conjugação* entre sincretismo/intolerância, parece levar a uma *neutralização* de ambos os polos, constituindo uma nova situação de *competição equilibrada*, e se encaminhando para o modelo de *mercado bergeriano* através das seguintes tendências: estruturas religiosas cada vez mais semelhantes umas com as outras (Berger, 1985, p. 151) e uma padronização cada vez maior dos bens religiosos oferecidos pelas instituições religiosas de acordo com a demanda dos clientes (Berger, 1985, p. 159).

Dessa forma, alterações substantivas ocorrem no campo religioso, como por exemplo: no campo evangélico, o fato de as igrejas evangélicas clássicas modificarem-

se litúrgica e doutrinariamente na direção (neo)pentecostal, para ficarem mais competitivas em relação aos neopentecostais; no campo católico, o papel da Renovação Carismática Católica buscando dar à Igreja mais visibilidade na esfera pública, através de técnicas emocionais, lúdicas e *midiáticas*, muito próximas dos pentecostais, aderindo a instituição a competir no mercado religioso, na conquista e preservação dos seus fiéis (Oro, 1996; Carranza, 1998; Machado, 1996; Prandi, 1997); no campo afro, o “abandono da ideia de ‘religião étnica’ e transformação do candomblé em religião universal, dessincretização (Prandi, 1991; Silva, 1995), tentativa de sua ‘purificação’ e ‘restauração’ na sua pureza, liberado de qualquer contaminação ‘católica’” (San-chis, 1997, p. 108).

A revanche do sincretismo contra a identidade: continuidades sob rupturas

A imputação à religião do outro da pecha de ser demoníaca, associada à intenção de manter a “pureza da fé” e uma identidade religiosa exclusivista, sem dúvida, é um traço central de religiões – como as dos pentecostais e carismáticos – que emergem com força no cenário religioso brasileiro. Essa ascensão acentua uma forte *tendência antissincrética*, redefinindo esse cenário dentro dos marcos e clivagens de um campo religioso. Porém, um estudo mais aprofundado aponta que “à revelia desse discurso, ou seja, dos propósitos e dos projetos desses sujeitos e grupos [...] não se nega que em sua prática ocorre um sincretismo não intencional e inconsciente” (Machado & Mariz, 1998, pp. 9-10).

Na verdade, parece ocorrer uma *revanche* da esfera do sincretismo contra a definição de identidades, que faz com que, nas práticas, crenças e rituais desses grupos religiosos exclusivistas, ocorram *incorporações e permanências* das antigas

crenças e cultos rejeitados. Pois rejeição não significa *descrença* e *indiferença* aos antigos credos – candomblé, umbanda e kardecismo – mas uma *redefinição da natureza desses fenômenos*, vistos agora com “sinal trocado”: o que era considerado positivo e bom passa a ser negativo e mau; o que era considerado uma dádiva dos deuses ou dos guias espirituais passa a ser visto como obra do demônio e sua legião.

A capacidade mimética das igrejas neopentecostais, como a Igreja Universal do Reino de Deus, de conciliar um discurso exclusivista e intolerante em relação às outras religiões (catolicismo, espiritismo e afro-brasileiras) e ao mesmo tempo incorporar dimensões fundamentais dessas religiões à sua estrutura tem levado ao assombro os próprios evangélicos e pentecostais ditos históricos, como expressa esse manifesto da Associação Evangélica Brasileira (AEVB), ao discordar das “práticas da Igreja Universal do Reino de Deus que apresentam elementos radicalmente contrários à fé evangélica e à melhor herança bíblica da Igreja Protestante e Pentecostal”⁸. Em seguida listam essas práticas – que segundo eles destoam da orientação evangélica/pentecostal – e que são, na verdade, provenientes e características ora do catolicismo, ora do kardecismo, ora dos cultos afro-brasileiros:

“– A compra de indulgências (prática do catolicismo medieval), ou seja, a compra de sucesso através das intermináveis correntes da prosperidade que demandam do fiel que doe dinheiro em cada culto sob pena de não alcançar a bênção.

– A aceitação das nomenclaturas e identidades dos espíritos dos cultos afro-ameríndios (exemplo: pretos velhos, exus, pombas giras, etc.) como sendo entidades por aqueles cultos afirmadas. Os evangélicos creem na existência de tais espíritos, mas não reconhecem sua designação como sendo as dadas pelos cultos afro-ameríndios, ou seja, espíritos humanos desencarnados ou deuses primitivos, mas discerne-os, antes de tudo, como espíritos malignos ou demônios, conforme o Novo Testamento.

– O uso de elementos mágicos dos cultos e superstições populares do Brasil, entre eles, o sal grosso (para afastar maus espíritos), a rosa ungida (usada nos despachos e oferendas a Iemanjá), a água fluidificada (usada pelos credos espiritualistas a fim de trazer a imanência espiritual para o corpo humano), fitas e pulseiras especiais (semelhantes na sua designação às fitas do chamado Senhor do Bonfim), o ramo de arruda (usado para afastar coisas más) e uma quantidade enorme de apetrechos aos quais empresta supostos poderes espirituais que podem ser passados para seus usuários” (Vinde, 1996).

Sanchis (1997, p. 109), em seu estudo, também ressalta o *reencontro* dessa “terceira vaga pentecostal” – da qual a Universal do Reino de Deus é exemplar – com a *tradição brasileira do catolicismo* inclusivista através da escolha/repetição por essa igreja de “processos de intensa ritualização, de mediação institucional e, senão de ‘sacramentos’, pelo menos de sacramentais múltiplos [...] como o sal grosso, o óleo, a água” (Sanchis, 1997, p. 109). No que tange à força de permanência dos conteúdos da crença anterior afro-brasileira, agora rejeitados, mas sempre implicados, ele chama atenção para como “o terreiro é reconstituído no interior mesmo do culto pentecostal, quando exus e pombagiras são adorcizados para serem triunfalmente exorcizados. É o mesmo universo, nunca totalmente desencantado, que parece agora ser assumido como assombrado, *numa apropriação com inversão de sentido*” (Sanchis, 1997, p. 109 – grifos nossos).

Birman ao estudar as passagens de indivíduos vinculados aos cultos de posseção do candomblé e da umbanda para o pentecostalismo, viu a postura de determinados convertidos em face do exorcismo pentecostal como uma *reelaboração* de sua antiga posição de destaque como médium, influenciando na sua posição no novo campo pentecostal. Ou seja, as qualificações e atributos que o indivíduo possuía nos cultos de posseção, seu grau de mediunidade, vão condicionar, para esse indivíduo, a forma

8 Manifesto “Os fiéis da Universal merecem todo carinho e encorajamento na fé” assinado pelos diretores da AEVB: pastores Caio Fábio D’Araújo Filho, Darci Dusilek, Samuel Carrara, Argemiro Hoffman, Adriel de Souza Maia, Geremias do Couto, Luciano Vergara Vilaça Moraes, Adail Carvalho Sandoval, Luis Wesley de Souza (Vinde, Revista Gospel do Brasil, 1996).

como elaborará sua “libertação” da condição anterior e a necessidade de passar ou não pelo ritual de exorcismo para alcançar sua nova posição de membro da igreja (Birman, 1996, pp. 94-6).

Trabalhando com dois eixos distintos das crenças religiosas – o da predeterminação ou *destino*, proveniente da religiosidade *tradicional*, e o da salvação através da *escolha*, da religiosidade *moderna* – ela vê que em indivíduos que realizam a passagem de um credo para outro opera-se uma *articulação* entre esses dois níveis, a princípio incompatíveis.

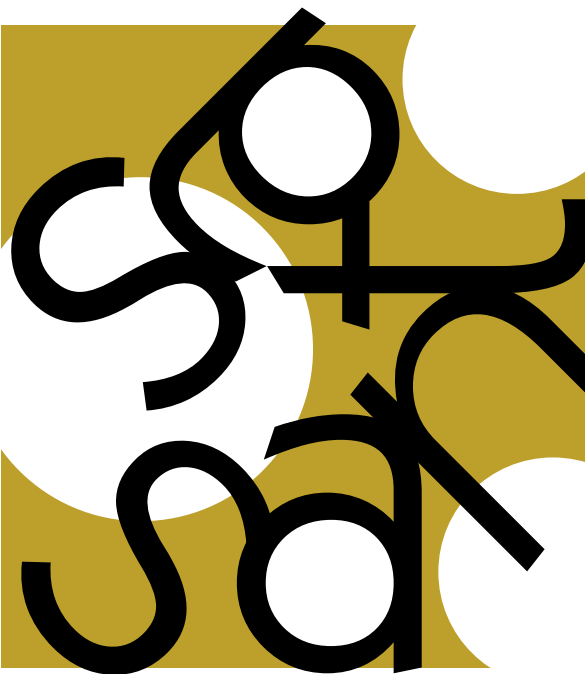
À passagem clássica – da opção por uma religião com a negação da outra –, acrescenta-se a *permanência* da influência da antiga opção por dentro da nova. Dessa forma o registro da *escolha* por salvação se soma à qualidade anterior do *pertencimento* ao guia espiritual via mediunidade, produzindo com isso efeitos marcantes nas novas atividades religiosas pentecostais. A conciliação dessas oposições permite colocar no novo sistema religioso qualidades desenvolvidas no antigo. No caso da “informante” dona Maria, antes médium da umbanda, sua “aceitação de Jesus” na nova religião pentecostal esteve menos marcada pela *escolha/opção* e mais por uma “destinação pessoal a Jesus” sentida desde os

tempos de sua vinculação à umbanda. Ela dizia possuir “Jesus de berço”, numa alusão aos médiuns umbandistas especiais que possuem “um santo de berço”, dispensados dos ritos de iniciação da “feitura da cabeça”, por essa ligação espontânea ao santo. Se não passou pelos ritos de iniciação nas religiões afro-brasileiras por ter um “santo de berço” – no caso, Jesus –, dona Maria também não passará pelos ritos de exorcismo na sua entrada no pentecostalismo (Birman, 1996, p. 100).

Aqui se evidencia mais uma vez a *força tendencial* do *sincretismo* marcando a relação entre as religiões no Brasil, e revelando por trás dos níveis de *diferenciação* e de *clivagem* as impregnações de uma religião na outra, ou as impregnações das duas no mesmo indivíduo.

Também Wagner Gonçalves da Silva (2006, p. 209), em outro ensaio, chama atenção para o fato de que entre as igrejas neopentecostais e as religiões afro-brasileiras “há [...] muito mais semelhanças que distâncias”. Partindo do esquema lévi-straussiano de que “a diferenciação social é consequência da proximidade estrutural” (Silva, 2006, p. 209), ou seja, de que a diferença entre dois sistemas sociais (em confronto) expressa arranjos diferentes dos mesmos elementos presentes em ambos, Silva visa mostrar que neopentecostais e afro-brasileiros são “versões diferentes do mesmo mito” (Silva, 2006, p. 225). Revela, sob uma superfície (real/social) de ruptura dada pela oposição declarada entre determinados termos, um trânsito entre esses mesmos termos “constituindo continuidades estruturais entre os sistemas em conflito” (Silva, 2006, p. 224).

Através da análise de discurso dos livros *Mãe de Santo*, do missionário Robert McAlistler e *Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios?*, do bispo Macedo, e dos processos rituais dos tranSES e possessões nos terreiros e nos templos neopentecostais seguidos de exorcismo, Silva vai formular como a tríade homem-Deus/deuses-animal é articulada de maneira diferente em cada um dos dois sistemas, permitindo uma homologia inversa e simétrica dos mesmos



termos. Enquanto no candomblé sacrifica-se o animal associado ao homem para abrir canais com os deuses, no neopentecostalismo sacrifica-se o demônio (exorcismo) de feição animalesca (exus, pombagiras) para restabelecer a comunicação com Deus. No candomblé tem-se “a morte dos cordeiros em nome dos deuses e dos homens” e no neopentecostalismo “a morte do demônio nos homens em nome do cordeiro” (Silva, 2006, p. 223).

Afinidades entre definição na escolha e múltiplo pertencimento a partir de um repertório tradicional: espiritualidades pós-modernas

No Brasil do novo milênio, a ideia moderna de que o indivíduo por seu livre-arbítrio escolhe e opta por uma religião dentre outras conjuga-se agora com a capacidade múltipla desse mesmo indivíduo de combinar aleatoriamente – a partir das aspirações do seu *self* – dimensões as mais díspares, mas que adquirem *sentido* na síntese, mais uma vez *sincrética*, que se faz no seu interior⁹.

Sanchis, lembrando um renomado ensaísta, afirma que “talvez [...] seja preciso chegar até o próprio indivíduo para nele encontrar o verdadeiro fenômeno coletivo: um viveiro de opiniões e gostos diversos, muitas vezes contraditórios”¹⁰.

Essa *hiperindividualização* crescente que marca os fenômenos culturais e religiosos contemporâneos se expressa por uma forte tendência à *hibridização* das crenças e práticas religiosas, criando como consequência – na contramão do projeto cartesiano moderno – uma *desinstitucionalização* religiosa (Machado & Mariz, 1998, p. 21). Segundo Steil (2001, p. 122), essa “tendência recorrente nas ‘novas formas de crer’ [...] se estende para o campo religioso

como um todo” ao “incorporar, integrar e juntar elementos de diversas tradições ou fontes, compondo sínteses personalizadas de crenças com um mínimo de mediação institucional”.

Contudo, essa tendência do “sincretismo pós-moderno” acolhido por indivíduos da classe média com alto grau de escolarização, marcados por um cosmopolitismo e abertura a novas experimentações, pode ser qualificada como uma *combinação de novo tipo* entre as tendências modernas – como a do primado do indivíduo, de sua livre escolha, da instituição de um pluralismo de alternativas religiosas no mundo, precondição para a liberdade de escolha e para o respeito pela alteridade – e as tendências pré-modernas – como a da prevalência da totalidade, do holismo, do “encantamento do mundo”, dos mitos, de práticas mágicas e rituais, do místico sobrepondo-se ao racional.

Para o caso do Brasil, Sanchis (1988, p. 7) fala que, na “esteira desta ‘novidade’ feita de redescoberta do antigo”, o Santo Daime é exemplar por realizar “uma re-emergência contemporânea da mais antiga raiz religiosa brasileira” conjugando “numa experiência espiritual [...] segmentos das camadas sociais mais representativas da modernidade: intelectuais e artistas ao extrato mais radical do Brasil historicamente primitivo (o indígena) e topologicamente profundo e vegetal”.

Sanchis (1997, p. 7) em outro texto lembra que “alguém já definiu a ‘pós-modernidade’ como a ‘modernidade’ roída pela ‘pré-modernidade’”. Portanto esse “sincretismo religioso pós-moderno” realizado dentro do indivíduo configura-se, nas palavras de autores canadenses, como “um neoarcaísmo, ou melhor, um retrofuturismo”, pois é “pós-moderno no sentido de vir *após* a modernidade e de que o ideal racionalista não é mais seu princípio regulador; [e] é pré-moderno, porém, enquanto é um retorno a ensinamentos tradicionais e antigos e enquanto reanima os princípios arcaicos” (Bergeron et alii, 1994, p. 80).

Afinidades entre o “sincretismo pós-moderno” e o “tradicional” também são apontadas por Steil (2001, p. 123) quando

9 “[...] rituais xamanísticos e ocultos, práticas mágicas, utilização de objetos dotados de poderes misteriosos: cristais, comunicação com entidades superiores (trance), contato com extraterrestres” (Bergeron; Bouchard; Pelletier, 1994, p. 79). “As vias de salvação, oferecidas pelos serviços da Nova Era são múltiplas e variadas” (Amaral, 1994, p. 15).

10 J. M. Domenach, *Enquête sur les Idées Contemporaines*, Paris, Ed. du Seuil, 1987, p. 113 (apud Sanchis, 1998, p. 10).

afirma que “o tradicional e o pós-moderno religiosos têm em comum o fato de privilegiarem mais o polo sensorial na produção de sentidos do que o polo ideológico” e que seus adeptos “quer estejam no campo das religiões ‘nova era’ quer estejam nos cultos populares, se deixam mobilizar muito mais pelo sensível e pela emoção do que pelos dogmas e verdades de fé”.

CONCLUSÃO

Essas diferentes formas de interação têm marcado a dinâmica do panorama religioso brasileiro, constituindo domínios ora sincréticos, constantemente abertos uns aos outros na forma de empréstimos mútuos, ora excludentes, marcados pela condenação e evitação do outro, fruto de uma revalorização do novo pertencimento e desqualificação do antigo. Em suma: porosidade e animosidade dentro do mesmo campo. Essa polaridade fica a exigir de mentes formalistas uma perspectiva de integração sistêmica, incomodadas pela ambivalência estrutural dessa situação.

Na perspectiva de “arrumar” teoricamente essa ambivalência, buscou-se a ideia do “denominacionalismo” norte-americano visualizada por Peter Berger, em que as religiões enquanto agências religiosas reconhecem primordialmente a civilidade de um sistema de regras comuns e competitivas entre elas, como garantia da livre existência. Aplicava-se uma solução da modernidade visando a uma equalização democrática “de mercado”, no sentido de equacionar as divergências entre as verdades elementares das distintas religiões. Ou seja, cada verdade oferece plausibilidade para aqueles que a ela aderem e isso tem de ser reconhecido por todas as demais.

Contudo, mesmo nesses países onde a modernidade impeliu o Estado como espaço neutro a tutelar e funcionar como um *tertius*, regulando a relação entre as religiões, enquanto agências, a principalidade dispensada ao tratamento legal, secundarizando a dimensão simbólica e mística da realidade

religiosa, terminou levando a impasses entre o meio laico e religioso. O que tendia a prevalecer nessas situações: a “liberdade religiosa” ou os “direitos civis”?

Todavia, e se dispensássemos tanto atitudes laicas, quanto instâncias reguladoras e tomássemos a própria linguagem religiosa como uma via para uma relação positiva das religiões entre si? Afinal, de um ponto de vista êmico, “de dentro”, dos crentes, em geral há uma concordância com uma metarrevelação, um sagrado, que ultrapassa todas suas formas de materialização. E isso pode ser base para interações entre praticantes de modalidades religiosas específicas na busca de similitudes, comparações entre as experiências e “verdades” de cada sistema religioso, uns em relação aos outros¹¹. De fato, esse *boom* ou efervescência religiosa contemporânea (equivalente à crise da modernidade) tem favorecido um amplo sistema de equivalências entre as religiões e estimulado um circuito que valoriza a metarrevelação como algo crucial (Carvalho, 1994, pp. 91-6). Isso pode ser evidenciado nas feiras místicas, nas celebrações ecumênicas, nos centros holísticos e principalmente no trânsito religioso dos indivíduos.

Dessa forma, a experiência secular de “sincretismo” do campo religioso brasileiro muitas vezes classificada pejorativamente de “mistura”, ou sua dinâmica de “pertencimento múltiplo”, vista como “falta de coerência”, ou mesmo a recente postura do “crente consumidor” diante do “supermercado de crenças”, considerada como banalização religiosa, pode, ao contrário, ser tomada como indicador de vitalidade de um “estilo espiritual” de ser e de se relacionar, criativo, movido pela valorização da diversidade, reconhecendo sempre positivamente as contribuições da alteridade¹².

Numa contemporaneidade ainda marcada por conflitos e genocídios de caráter étnico-religioso, as interações entretecidas no campo religioso brasileiro talvez possam ser ensejo de concórdia para o mundo. Talvez o Brasil, com a *familiaridade* que cercou o clima das relações aqui travadas entre as religiões, repercutindo tanto nas

11 Em outro texto, comentando um ensaio de José Jorge Carvalho, expressei uma avaliação mais cética quanto às possibilidades dialógicas no campo religioso. Isso a partir da ideia de que o pluralismo pode também levar a um clima de “suspeita generalizada” das religiões umas em relação às outras quanto a sua veracidade e santidade (Camurça, 2008, p. 100).

12 Mesmo quando a diferença parece radical e os estilos religiosos levam ao confronto, como no caso dos neopentecostais em relação aos afro-brasileiros, como observa Silva, homologias podem ser estabelecidas. Enquanto “nas religiões afro-brasileiras aceita-se a ‘margem’ não para transformá-la mas para consagrá-la em seu poder contestador (os próprios deuses podem ser falíveis, egoístas, malandros, adúlteros, vingativos ou exercitarem... homoerotismo) [...] no neopentecostalismo abraça-se a todos os estigmatizados e marginais (alcoólatras, homossexuais, drogados, prostitutas, etc.) com a promessa de libertá-los de seus exus-demônios e curá-los. Afinal, a conversão da ‘margem’ valoriza ‘o centro’: Deus, bispo, Igreja...” (Silva, 2006, p. 225).

suas trocas quanto nos seus conflitos – o que pode ser ilustrado por um quadro de um programa humorístico que mostrava as controvérsias de uma família brasileira composta por um pai evangélico, a mãe hare krishna e os filhos, um padre, outra, mãe-de-santo –, esteja em meio a essa descontração familiar¹³, amplificando a relação de complementaridade entre a *casa*

e a *rua* (DaMatta, 1987) e, desse modo, qualificando as interações e interlocuções públicas e institucionais entre as religiões (e destas com as instâncias públicas¹⁴) com uma sensibilidade de entender *familiarmente* a alteridade. Nesse contexto, até as divergências e conflitos podem ser vividos como “briga de família”, que sempre tende à reconciliação!

BIBLIOGRAFIA

- AMARAL, Leila. “Nova Era: um Movimento de Caminhos Cruzados”; in *Nova Era: um Desafio para os Cristãos*. São Paulo, Paulinas, 1994.
- ARMSTRONG, Karen. *Uma História de Deus: Quatro Milênios de Busca do Judaísmo, Cristianismo e Islamismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- AUBRÉE, Marion & LAPLANTINE, François. *La Table, le Livre et les Esprits*. Paris, J. C. Lattès, 1990.
- BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado: Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião*. São Paulo, Paulus, 1985.
- BERGERON, Richard; BOUCHARD, Alain & PELLETIER, Pierre. *A Nova Era em Questão*. São Paulo, Paulus, 1994.
- BEYER, Peter. “A Privatização e Influência Pública da Religião na Sociedade Global”; in *Cultura Global: Nacionalismo, Globalização e Modernidade*. Petrópolis, Vozes, 1998, pp. 395-419.
- BIRMAN, Patrícia. “Modos Periféricos de Crença”; in Pierre Sanchis (org.). *Catolicismo: Unidade Religiosa e Pluralismo Cultural*. São Paulo, Loyola, 1992, pp.167-96.
- _____. “Cultos de Possessão e Pentecostalismo no Brasil: Passagens”; in *Religião e Sociedade*, 17/1-2, Rio de Janeiro, Iser, 1996, pp. 90-109.
- BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz Religiosa Brasileira: Religiosidade e Mudança Social*. Petrópolis, Vozes/Koinonia, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. “Gênese e Estrutura do Campo Religioso”; in *Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 1986.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. “O Festim dos Bruxos – Relações Sociais e Simbólicas na Prática do Curandeirismo no Brasil”; in *Religião e Sociedade*, 13/3. Rio de Janeiro, Iser/CER, 1986, pp.128-56.
- _____. “A Crise das Instituições Tradicionais Produtoras de Sentido”; in Alberto Moreira e Renée Zicman (orgs.). *Misticismo e Novas Religiões*. Petrópolis, Vozes, 1994, pp. 23-41.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. “Novos Movimentos Religiosos: entre o Secular e o Sagrado”; in *Ciências Sociais e Ciências da Religião: Polêmicas e Interlocuções*. São Paulo, Paulinas, 2008, pp. 91-110.
- CARRANZA, Brenda. “Renovação Carismática Católica”; in *Sob o Fogo do Espírito*. São Paulo, Paulinas, 1998.
- CARVALHO, José Jorge. “Características do Fenômeno Religioso na Sociedade Contemporânea”; in Maria Clara L. Bingemer (org.). *O Impacto da Modernidade sobre a Religião*. São Paulo, Loyola, 1992, pp.133-64.
- _____. “O Encontro de Velhas e Novas Religiões: Esboço de uma Teoria de Estilos de Espiritualidade”; in Alberto Moreira & Renée Zicman (orgs.). *Misticismo e Novas Religiões*. Petrópolis, Vozes, 1994, pp. 64-98.
- COUTO, Márcia Thereza. “O Pluralismo Religioso Intrafamiliar e as Transformações Recentes no Campo da Família e da Religião”; in *Teoria e Sociedade*, n. 8, 2001, pp.78-97.

13 Trabalhos como o de Birman (1996, pp.90-109) “mostram que, ao contrário do que se deveria esperar em termos de rupturas entre membros das mesmas famílias [...] rupturas acarretadas pelas ‘conversões’ [...] emergem novas formas de empréstimos, passagens, reinterpretações, pontes entre universos simbólicos e rituais em que se reconhecem mutuamente sentido e força” (Sanchis, 1997, p. 109). Também Márcia Couto (2001, pp. 78-97) trabalhou a ideia de um “pluralismo religioso intrafamiliar”.

14 Rubem César Fernandes (1994, pp. 109-26) ilustra bem o papel recente exercido pelas religiões nas políticas públicas seguindo uma lógica e sensibilidade religiosa.

- DAMAZIO, Silvia. *Da Elite ao Povo. Advento e Expansão do Espiritismo no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1994.
- DAMATTA, Roberto. *A Casa & a Rua*. Rio de Janeiro, Editora Guanabara, 1987.
- DOMENACH, J. M. *Enquête sur les Idées Contemporaines*. Paris, Ed. du Seuil, 1987.
- DROOGERS, André. "A Religiosidade Mínima Brasileira", in *Religião e Sociedade*, 14/2. Rio de Janeiro, Iser/CER, 1987, pp. 62-87.
- ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo, Perspectiva, 1972.
- FERNANDES, Rubem César. "Aparecida: Nossa Rainha, Senhora e Mãe, Saravá!", in *Brasil & EUA: Religião e Identidade Nacional*. Rio de Janeiro, Graal, 1988, pp. 85-112.
- _____. "Batismo de Fogo", in *Caderno Idéias-Ensaio do Jornal do Brasil*, 21/10/1990, pp. 4-5.
- _____. "Outras Dinâmicas Abaixo da Linha-d'Água", in *Privado Porém Público: o Terceiro Setor na América Latina*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994, pp. 109-26.
- GIUMBELLI, Emerson. "Da Religião como Problema Social: Secularização, Retorno do Sagrado, Liberdade Religiosa, Espaço e Comportamento Religioso" (mimeo). Rio de Janeiro, PPGAS-Museu Nacional, 1996.
- GUIMARÃES, Maria Beatriz. "Umbanda e Santo Daime na 'Lua Branca' de Lumiar", in *Religião e Sociedade*, 17/1-2, 1996, pp. 125-69.
- MACHADO, Maria das Dores Campos & MARIZ Cecília. "Sincretismo e Trânsito Religioso: Comparando Carismáticos e Pentecostais", in *Comunicações do Iser*, nº 45, ano 13, 1994, pp. 24-34.
- _____. *Mudanças Recentes no Campo Religioso Brasileiro* (mimeo). Rio de Janeiro, UERJ/UFRJ, 1998.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e Pentecostais. Adesão Religiosa na Esfera Familiar*. Campinas/São Paulo, Autores Associados/Anpocs, 1996.
- ORO, Ari Pedro. *Avanço Pentecostal e Reação Católica*. Petrópolis, Vozes, 1996.
- PIERUCCI, Antonio Flavio. "Cadê a Nossa Diversidade Religiosa? Comentários ao Texto de Marcelo Camurça", in Faustino Teixeira e Renata Menezes (orgs.). *As Religiões no Brasil: Continuidades e Rupturas*. Petrópolis, Vozes, 2006, pp. 49-51.
- PRANDI, Reginaldo. "Pombagira e os Povos Inconfessos do Brasil", in *Herdeiras do Axé*. São Paulo, Hucitec, 1991.
- _____. *Um Sopro do Espírito: a Renovação Conservadora do Catolicismo Carismático*. São Paulo, Editora da USP/Fapesp, 1997.
- SANCHIS, Pierre. "As Religiões dos Brasileiros", in *Revista Horizonte*, vol. 1, nº 2. Belo Horizonte, PUC, 1998.
- _____. "O Campo Religioso Contemporâneo no Brasil", in *Globalização e Religião*. Ari Pedro Oro e Carlos Alberto Steil (orgs.). Petrópolis, Vozes, 1997, pp. 103-116.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da Metrópole*. Petrópolis, Vozes, 1995.
- _____. "Continuidades e Rupturas entre Neopentecostalismo e Religiões Afro-brasileiras", in Faustino Teixeira & Renata Menezes (orgs.). *As Religiões no Brasil: Continuidades e Rupturas*. Petrópolis, Vozes, 2006, pp. 207-28.
- SOARES, Luiz Eduardo. "A Guerra dos Pentecostais Contra o Afro-brasileiro: Dimensões Democráticas do Conflito Religioso no Brasil", in *Comunicações do Iser*, nº 44, ano 12. Rio de Janeiro, Iser, 1993, pp. 43-50.
- SOARES, Mariza Carvalho. "Guerra Santa no País do Sincretismo", in Leilah Landim (org.). *Sinais dos Tempos: Diversidade Religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro, Iser, 1990, pp. 65-74.
- STEIL, Carlos Alberto. "Pluralismo, Modernidade e Tradição: Transformações do Campo Religioso", in *Ciências Sociais y Religión/Ciências Sociais e Religião*, nº 3, 2001, pp. 115-29.
- TEIXEIRA, Faustino e MENEZES, Renata (orgs.). *As Religiões no Brasil: Continuidades e Rupturas*. Petrópolis, Vozes, 2006.
- VINDE – Revista Gospel do Brasil, 1996.
- WARREN, Donald. "A Terapia Espírita no Rio de Janeiro por Volta de 1900", in *Religião e Sociedade*, 11/3. Rio de Janeiro, Iser/CER, 1984, pp. 56-83.