



“A visão aérea e a do nadador”: reflexões sobre católicos e pentecostais no censo de 2010

“The aerial vision and the vision of the swimmer”:

reflections on Catholics and Pentecostals in 2010 Census.

Paulo Gracino Junior*

Resumo

Este artigo visa a compreender algumas variáveis numéricas expostas pelo último Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) referentes à evolução de grupos pentecostais e católicos no território brasileiro. Dando continuidade a reflexões de trabalhos anteriores, concentramos nossas atenções primordialmente na assimetria quanto à dispersão desses dois grupos religiosos pelo território nacional, enfatizando as conformações socioculturais locais imbricadas no binômio crescimento pentecostal/resistência católica. Mais especificamente, analisamos, de um lado, os fatores que levam uma região a ser uma seara generosa para os pentecostais, ao passo que outros constituem reservas privilegiadas do catolicismo. Paralelamente, analisamos as possibilidades e os limites dos dados censitários produzidos pelo IBGE como instrumentos úteis ao estudo da religião no Brasil. Nesse ponto, levamos em conta tanto a construção dos instrumentos de coleta de dados do IBGE – a criação de categorias censitárias para os tipos religiosos – quanto os limites dessas categorias diante da dinâmica do campo religioso brasileiro.

Palavras-chave: Pentecostais. Católicos. Censo do IBGE

Abstract

This text aims to understand some numerical variables exposed by the last census of the Brazilian Institute of Geography and Statistics (IBGE) regarding the evolution of Catholic and Pentecostal groups in Brazil. To continue the reflections of previous work, primarily regarding the asymmetry of the spread of these two religious groups throughout the country, we focus our attention particularly on the asymmetry of the spread of these two religious groups throughout the country, we emphasize the socio-cultural local conformations intertwined in the binomial Pentecostal growth / Catholic resistance. More specifically, we analyze the factors that lead some regions to become a receptive space to Pentecostals, while others remain privileged reserves of Catholicism. In parallel, we intend to analyze the possibilities and limitations of census data produced by the IBGE, as useful tools for the study of religion in Brazil. At this point, we will take into account both the construction of instruments to collect data from the IBGE - creating census categories for religious types – as the boundaries of these categories compared with the dynamics of the Brazilian religious field.

Keywords: Pentecostals. Catholics. IBGE Census.

Artigo recebido em 16 de setembro de 2012 e aprovado em 07 de novembro de 2012.

*Doutor em Sociologia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2010), professor do Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ). País de origem: Brasil. E-mail: paulogracino@hotmail.com

Apoio e financiamento do CNPq

Introdução

Este artigo visa a compreender algumas variáveis numéricas expostas pelo último Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) referentes à evolução de grupos pentecostais e católicos no território brasileiro. Dando continuidade a reflexões de trabalhos anteriores, concentramos nossas atenções primordialmente na assimetria quanto à dispersão desses dois grupos religiosos pelo território nacional, enfatizando as conformações socioculturais locais imbricadas no binômio crescimento pentecostal/resistência católica. Mais especificamente, analisamos, de um lado, os fatores que levam uma região a ser uma seara generosa para os pentecostais, ao passo que outros constituem reservas privilegiadas do catolicismo.

Paralelamente, analisamos as possibilidades e os limites dos dados censitários produzidos pelo IBGE como instrumentos úteis ao estudo da religião no Brasil. Nesse ponto, levamos em conta tanto a construção dos instrumentos de coleta de dados do IBGE – a criação de categorias censitárias para os tipos religiosos – quanto os limites dessas categorias diante da dinâmica do campo religioso brasileiro.

1 O Algumas questões metodológicas

Nos últimos censos (1981, 1991, 2000 e 2010), a categoria religião foi aferida através do que o IBGE denominou *Pesquisa por Amostra de Domicílios*, que abrange 20% dos domicílios em cidades com até 15 mil habitantes e 10% nos demais. Ao contrário do que ocorre em alguns países, como Portugal, onde se apresenta ao entrevistado um conjunto fechado de opções previamente estabelecidas, no Brasil, a questão sobre a religião é de livre resposta e aferida por meio da seguinte pergunta: “Qual é a sua religião ou culto?”. A resposta é registrada pelo recenseador no computador portátil, não havendo, no questionário ou mesmo

no *Manual do recenseador* (IBGE, 2010) qualquer restrição ao número de religiões a ser declaradas. No entanto, há instruções claras, tanto no *Manual do recenseador* (IBGE, 2010) quanto no *Manual do instrutor recenseador* (IBGE, 2009), para que não fossem registradas expressões genéricas:

O registro deve identificar a seita, culto ou ramo da religião professada como, por exemplo: Católica Apostólica Romana, Católica Apostólica Brasileira, Luterana Pentecostal, Batista, Assembleia de Deus, Universal do Reino de Deus (...) Não registre expressões genéricas como Católica, Protestante, Espírita, Crente, Evangélica, etc. (IBGE, 2009, p. 194 e 195)

Após a coleta dos dados, a infinidade de respostas é ordenada e agrupada em categorias. É interessante notar que, nos últimos censos, o IBGE tem procurado, com ajuda de cientistas sociais (MAFRA, 2004), ampliar o leque de categorias classificatórias quanto às religiões, chegando a discriminar, nos censos de 1991, 2000, 2010, as denominações pentecostais mais importantes do ponto de vista demográfico.

Não obstante tais avanços, alguns estudiosos têm feito reservas metodológicas ao Censo brasileiro, ressaltando um infrutífero diálogo com os especialistas nos estudos da religião, um excesso de burocratização e, principalmente, uma incapacidade de criar categorias que possam captar com exatidão a *fluides* das pertenças religiosas da atualidade (ANTONIAZZI, 2003). Uma das críticas mais justificáveis é a que tem sido feita sobre a categoria dos “sem religião”. Pesquisadores têm demonstrado que sob tal alcunha não estão somente os irreligiosos – ateus ou agnósticos –, mas toda uma gama de indivíduos, que compreende desde os ateus e agnósticos até pessoas que creem em uma divindade, mas não se identificam com uma instituição religiosa (FERNANDES, 2006). É oportuno ressaltar que o IBGE supriu parcialmente essa lacuna, subdividindo o grupo dos “sem religião”, nas categorias, agnósticos e ateus e sem religião – sem religião, ou seja, sem pertença religiosa.

No entanto, outra categoria promete ser alvo de intensas controvérsias nos dados que emergem do Censo de 2010: a categoria “Religião Evangélica Não Determinada”. No Censo de 2010 foram 9,2 milhões pessoas classificadas nessa categoria, que perfazem 21,80% de todo o contingente de evangélicos, superando o percentual de evangélicos de missão (18,2%) e alcançam quase 5% da população mais ampla. Como será visto, essa categoria obscurece a análise e a distinção entre evangélicos de missão e pentecostais, bem com o significado da diminuição do ritmo de crescimento do grupo pentecostal diante da população brasileira e retraimento relativo, tanto de evangélicos de missão, quanto de pentecostais, em relação ao grupo evangélico.

Em estudo a ser publicado, realizamos uma série de consultas aos técnicos do IBGE, que foram responsáveis pelo treinamento e pela tabulação das respostas, com o intuito de esclarecer tal categoria. Segundo o que apuramos, embora fosse explícita no protocolo de pesquisas do IBGE (2010) a orientação de evitar o registro de expressões genéricas, o que ocorreu na prática foi que os recenseadores foram instruídos para não reformular a pergunta “Qual é a sua religião ou culto?”, ou seja, embora pudessem repetir a pergunta, não poderiam acrescentar nenhuma questão complementar do tipo: “Qual é a igreja?” ou “Qual é a denominação?”. O recenseador deveria acolher literalmente a resposta dos recenseados. Portanto, se estes dissessem “Sou evangélico(a), mas não tenho denominação alguma”, o recenseador deveria registrar essa resposta. No entanto, como observamos naquele estudo, cabe ressaltar que a questão “Qual é a sua religião ou culto?” não remete, necessariamente, o recenseado a uma resposta quanto à sua pertença a uma igreja ou denominação e, mesmo que o recenseador repetisse a pergunta, um respondente evangélico, por exemplo, poderia não compreender que se esperava que mencionasse sua igreja ou denominação. Por esse motivo, na hora da análise e reagrupamento dessas respostas, os técnicos do IBGE entenderam que, diante de uma resposta genérica, como “sou evangélico” ou “crente”, só poderia ser categorizada como “Religião Evangélica Não Determinada”, criando uma nova categoria.

Em nosso entendimento, a introdução dessa categoria nubla sobremaneira a análise dos dados quanto ao crescimento ou retraimento das denominações no campo evangélico, prejudicando de forma considerável uma análise de série histórica. Por exemplo: as igrejas podem ter crescido em uma proporção maior do que apontam os números revelados pelo Censo; voltaremos a esse tema adiante, quando analisarmos o crescimento pentecostal.

Ainda que esses equívocos possam proporcionar uma visão distorcida do campo religioso brasileiro, como no caso citado dos “sem religião” ou dos “evangélicos não determinados”, tal ambivalência classificatória parece justificável, principalmente se levarmos em consideração, além da intensa mutação do campo religioso, a provisoriedade inerente a todas as categorias classificatórias que embaraçam as pernas dos cientistas sociais pelo menos desde Durkheim. Nas palavras de Bauman (1999a, p. 9): “A ambivalência é, portanto, o *alter ego* da linguagem”. Se assim não o fosse, não estaríamos ainda hoje discutindo a validade de categorias como “pentecostalismo clássico” ou “cura divina” (MENDONÇA, 1989), “primeira onda”, “segunda onda” ou “terceira onda” (FREESTON, 1994), “neo” ou “pós-pentecostalismo”. Ao contrário, aqui, estamos entre a rígida classificação, que não comporta o caráter metamórfico do campo e o dilema de Funes, que, pela incapacidade de esquecer as diferenças, generalizar e formar conceitos, suspeita-se, nas palavras de Borges, que não dispunha da capacidade de pensar.

Desse modo, é justamente nos estudos qualitativos que percebemos a complexidade sincrônica do campo, que, para ser captada pelas análises quantitativas, precisa inexoravelmente ser reduzida a categorias. Por exemplo, como *classificar* uma entrevistada que, depois de vinte anos frequentando a Assembleia de Deus e observando publicamente os preceitos doutrinários dessa denominação ainda se afirma católica? Ou os milhares de católicos nominais que se posicionam a favor do aborto, ou do uso do preservativo e do sexo antes do casamento? O campo fica mais complexo quando se leva a sério o que ensinou

Weber (1992) sobre o papel *per se* da sociologia: antes de tudo, captar de que forma a filiação religiosa orienta significativamente o comportamento público dos seres humanos. Diante do conselho de Weber (1992), como agiríamos nesses casos? Assumiríamos que a religião, enquanto um motivador da ação pública dos indivíduos, não é mais um objeto sociologicamente pertinente? Pelo contrário, mesmo sabendo por historiadores como Georges Duby (1982) e, ainda antes, por poetas como Gil Vicente, em seu *Auto da Barca do Inferno*, que atitudes irônicas em relação aos preceitos religiosos não são, de maneira nenhuma, privilégios de nossa época; não deixamos de fazer sociologia da religião e, muito menos, de pensar a religião enquanto elemento importante para a ética, a política e a economia. Logicamente, não negamos a progressiva autonomia das esferas sociais e as consequentes liberdades individuais, mas queremos enfatizar que, hoje, os fluxos estão mais intensos e as fronteiras mais porosas e, principalmente, temos mais consciência de que muitas vezes a experiência real transborda os círculos verbais nos quais desejaríamos retê-la. Voltando a Bauman (1999a), nunca encontraremos o tal arquivo espaçoso que contém todas as pastas que contêm todos os itens do mundo; ao contrário, a inviabilidade de tal arquivo é que torna a ambivalência inevitável em uma ação classificatória.

Sendo assim, afora os problemas inerentes a toda e qualquer classificação, consideramos o estudo do IBGE pelo que parece pretender ser em relação ao quesito religião: uma fotografia panorâmica, que apresenta um todo e ofusca os detalhes que não podem ser captados pela lente. Do mesmo modo, não é demais frisar que tais dados servem como guias para hipóteses que requerem uma aproximação qualitativa, ou, nas palavras de Elias (1992), a visão aérea e a do nadador nos mostram o quadro com certa simplificação, somente em conjunto elas proporcionam um panorama mais equilibrado.

2 Mapeando a pluralidade religiosa no Brasil: uma aproximação

Neste tópico, discutimos os principais indicadores da diversidade religiosa no Brasil, em especial os números que se referem à diversificação institucional religiosa levada a cabo pelo crescimento do pentecostalismo protestante e às áreas em que o catolicismo se mostra resistente.

Alguns autores, como Pierucci (2006), têm questionado a pretensa pluralidade religiosa brasileira, utilizando como argumento a predominância de instituições cristãs no cenário nacional. De fato, quando olhamos os dados que foram trazidos pelo último Censo (IBGE, 2010), fica difícil contestar os argumentos de Pierucci (2006), principalmente porque os grupos não cristãos são estatisticamente insignificantes, como vemos rapidamente adiante.

A despeito de ser alvo de políticas de cultura típicas de um tempo de sedução pela memória (HUYSSSEN, 2000), fruto de um pavor da “amnésia coletiva” (SANTOS, 1993), o candomblé – uma das principais correntes de matriz não cristã entre as religiões brasileiras – ainda tem sobre os ombros o peso do estigma de ser uma religião negra, que lida com as forças malignas (BRANDÃO, 1987; MAGGIE, 1992), sendo comum ainda hoje no noticiário “secular” a vinculação de rituais macabros, pais de santo e religiões de origem africana. Tal imaginário, que parecia ter arrefecido nas décadas de 1960 e 70, depois que alguns intelectuais e artistas aderiram à causa afro (SANSONE, 2002), veio à tona novamente com bastante vigor após a investida dos pentecostais, em especial do neopentecostalismo iurdiano, a partir, principalmente, da década de 1990.

Se, por um lado, uma visibilidade pública negativa ao longo de décadas parece ter contribuído de forma preponderante para o ocaso numérico dos que se declaram candomblecistas, por outro, a recente visibilidade pública positiva, levada à frente por um reconhecimento por parte de agentes públicos das demandas da população “afro-descendente”, pode não surtir efeito numérico nos cultos afro-brasileiros. Acreditamos que as ações ligadas a órgãos governamentais nos três

níveis – que têm se movimentado no sentido de uma patrimonialização da cultura africana *latu sensu*, em especial, do Candomblé¹ – tanto podem dar mais legitimidade ao Candomblé enquanto religião, reduzindo o estigma e franqueando a declaração pública de pertença, quanto podem fazer o culto deslizar para uma folclorização, sendo visto como cultura ancestral. A esse respeito, notamos que a introdução da disciplina História da África no currículo escolar do Ensino Fundamental e do Ensino Médio tem seguido francamente essa linha, ou, dito mais claramente, as religiões de matriz africana são tratadas sob o mesmo enfoque que a mitologia grega. Nesse sentido, os últimos números do Censo que mostram o Candomblé com 0,09% de adeptos, contra os 0,08% de 2000, não parecem refletir o aumento da visibilidade pública notada na última década, o que parece confirmar a hipótese de que a exposição pública faz o Candomblé migrar do polo de religião ao de “cultura de matriz africana”, como ocorreu com a capoeira e o samba. No entanto, será necessário aguardarmos mais algumas décadas para confirmar tal perspectiva.

Voltando aos números, vemos que, além do Candomblé, temos números ínfimos para as populações judaica (0,06%) e islâmica (sem registro na amostra), entre outras. Já o budismo, que se sai um pouco melhor, seja em termos numéricos (0,13%) ou em termos de visibilidade pública, uma vez que tem sido beneficiado por um arrefecimento do discurso ocidental (CAMPBELL, 1997), acaba sendo deslocado do polo da religião para uma espécie de “filosofia de vida”, muito ao gosto da vaga *New Age*, o que também não lhe rende frutos do ponto de vista quantitativo (USARSKI, 2004).

Nesse sentido, nossa diversidade religiosa é eminentemente institucional, postando-se de um lado os católicos (64,63%), com toda a sua diversidade interna, e de outro os evangélicos (22,16%), com suas incontáveis denominações, que vão

¹ Entre os exemplos mais pródigos temos os terreiros baianos declarados patrimônio municipal em 2007 (a Casa Branca do Engenho Velho, o Gantois e o Ilê Axé Opô Afonjá) ou a declaração do candomblé como patrimônio do estado do Rio de Janeiro, em 2009.

desde os chamados “evangélicos de missão” (4,03%) até os “pentecostais” (13,30%).

Dito isso, passaremos a considerar a dispersão pentecostal e os locais de resistência católica no território brasileiro.

3 Do sertão ao Grande Rio: resistência e declínio do catolicismo no Brasil

No Brasil, as áreas mais antigas de ocupação populacional e de menor dinâmica demográfica parecem resistir mais à penetração dos grupos pentecostais e, conseqüentemente, constituem importantes trincheiras da resistência católica. Tal observação não é válida apenas quando tratamos de regiões dentro do país ou dos estados, mas, principalmente, quando tomamos bairros dentro da mesma cidade. É esse cenário que vemos quando olhamos o trabalho realizado sobre os dados censitários de 2000 (JACOB, 2006)², no qual, mesmo em regiões metropolitanas nas quais os evangélicos encontram significativa acolhida, como Rio de Janeiro (14,50%) ou Belo Horizonte (12,8%), os bairros de ocupação mais antiga, como a região da Tijuca e Vila Isabel, Santa Teresa, Glória e partes do Centro, no Rio de Janeiro; ou Floresta, Santa Tereza e Barro Preto, em Belo Horizonte, os pentecostais atingiam cifras bastante modestas, não alcançando a casa dos 6% em nenhum dos casos.

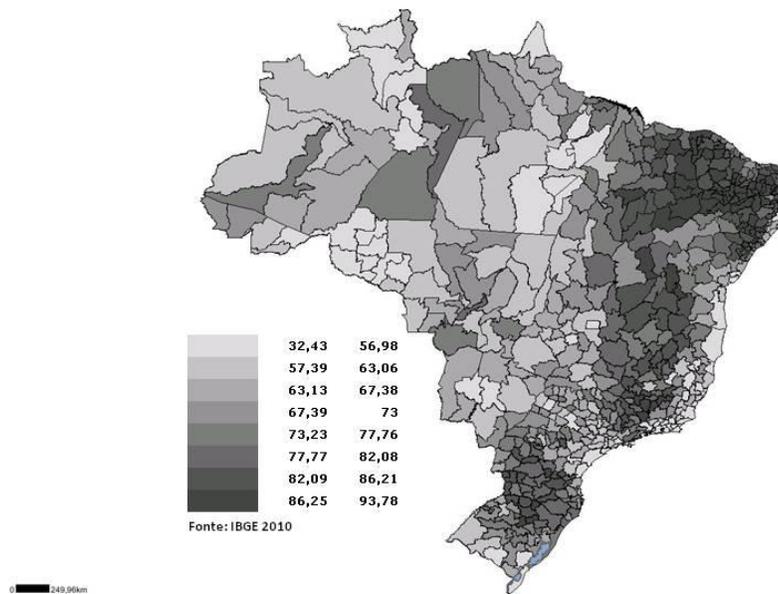
Em nosso entendimento, tal situação é tributária da intensidade dos laços sociais estabelecidos nas regiões, que dificultam ou inviabilizam o trânsito para uma religião diversa da tradicionalmente estabelecida. Em diversos casos, não se trata de uma população que chamaríamos de católica praticante, mas que possui laços identitários com o catolicismo (GRACINO JÚNIOR, 2010). Em muitas situações, os lugares de memória do bairro e mesmo a história familiar estão

² Embora o IBGE tenha disponibilizado em caráter preliminar os dados da amostra do Censo de 2010, ainda não se encontram disponíveis os dados que permitem fazer a visualização dos setores censitários, como os trabalhados para 2000 por empreendimento de pesquisadores ligados à PUC-RJ (JACOB, 2006), motivo pelo qual nos referimos a esses dados quando se fizerem pertinentes para complementar a análise.

intimamente ligadas às festas e cultos católicos. Tal como nos mostra Grace Davie(2006a), sob o conceito de *crença sem pertença e religião vicária*, eventos como nascimento e morte – em que pese o processo de secularização de outras esferas – continuam marcados pelos ritos da “religião tradicional”, em nosso caso, do catolicismo.

Para organizar nossa argumentação, analisamos, de início, um cartograma que representa a variação da distribuição do grupo católico pelo território brasileiro, frisando que, na impossibilidade de analisar detidamente o grau de diversidade religiosa em cada região – o que extrapolaria em muito os limites deste artigo –, optamos por restringir a atenção às áreas mais significativas do ponto de vista estatístico.

FIGURA 1: Catolicismo por micro-região geográfica Censo 2010



Fonte: IBGE, 2010

Como podemos observar no cartograma acima, as regiões do norte do Rio Grande do Sul, sul de Santa Catarina, o interior do Nordeste e o interior de Minas Gerais são as áreas nas quais o catolicismo é dominante, resistindo mais firmemente às investidas pentecostais. Nessas regiões, os que se declaram católicos ficam entre 78,4% e 86,1%, à frente da média nacional, de 64,66%. Do lado oposto estão as regiões de ocupação recente, como quase toda a região Centro-Oeste e a Norte, bem como as regiões densamente povoadas, nas quais o catolicismo vê sua condição de religião hegemônica ameaçada, a exemplo das regiões metropolitanas do Rio de Janeiro e da Grande Vitória, nas quais pouco menos da metade da população se declara católica: respectivamente 44,66% e 46,9%. Dito isso, passamos a uma breve análise de algumas das regiões de resistência católica.

3.1. Rio Grande do Sul

No caso do Rio Grande do Sul, vê-se que o norte do estado é o principal reduto católico, em especial as microrregiões de Guaporé (91,69%) Sananduva, (91,3%) e Soledade (86,69%), todas localizadas em uma região receptora de imigrantes italianos e, segundo Oscar Beozzo (1986) e Ari Oro (1996), com forte tradição católica, ou, nas palavras do próprio Beozzo (1986, p. 116), “chão privilegiado onde brotou a atual Igreja brasileira”.

Quando analisamos trabalhos de historiadores como Riolando Azzi (1993) e Paulo Possamai (2007) vemos que o catolicismo cumpre papel fundamental na identidade dos imigrantes italianos no Rio Grande, muitas vezes ocupando um lugar mais importante que a própria ligação com a terra natal, uma vez que as primeiras levas de imigrantes chegaram no século XIX, antes da consolidação de uma “memória nacional” (SMITH, 1997) no recém-unificado Estado italiano. Talvez, essa proximidade entre a memória da italianidade (BENEDUZI, 2005), extremamente imbricada com a memória católica, possa explicar a grande proeminência do catolicismo, mesmo em regiões dinâmicas do ponto de vista econômico e demográfico como Caxias do Sul.

3.2. Santa Catarina

Da mesma forma que o Rio Grande do Sul, os locais de resistência católica nas microrregiões catarinenses parecem estar ligadas à migração italiana para a região. Entre as microrregiões mais católicas temos: São Miguel do Oeste (83,73%), Canoinhas (82,92%) e Curitibanos (82,90%).

É interessante lembrar que, com exceção de São Miguel do Oeste, tais regiões são palco das modernas rotas de peregrinação de um “catolicismo autônomo”, que, segundo Carlos Steil (2004), liga-se às antigas peregrinações do Monge João Maria, monge ermitão de origem italiana que viveu na região no século XIX. Ainda segundo Steil (2004), o catolicismo da região, que ele denomina “catolicismo laico”, apresenta-se mais como uma experiência que permeia vida e cultura do que um sistema religioso que apresenta fronteiras claras e institucionais. Para o autor, ser católico nesse contexto não representa uma escolha individual, mas uma condição a que todos estavam, de certa forma, submetidos.

Parece, também, muito oportuna para nossa argumentação a afirmação de Steil (2004) de que se formou na região um tipo de “catolicismo de imigração”, que, na ausência de um “pároco colado” ou “padre da aldeia”, como denomina o autor, os imigrantes se viram imbuídos da organização dos ritos e festas católicas e, para tanto, organizaram comunidades leigas em torno das capelas. Nesse sentido, os achados de Steil (2004) parecem acompanhar nossa argumentação de que em localidades onde o catolicismo foi organizado de forma mais horizontalizada, sem a presença forte da hierarquia católica e de forma quase congregacional, o vínculo entre indivíduo/comunidade e credo católico é mais denso. Somado a esse fato, pode-se imaginar que a reabilitação das rotas de peregrinação ligadas ao catolicismo, com sua inclusão em circuitos turísticos, fortalece a identidade entre o morador local e a memória católica, agora patrimonializada e disposta como bem de consumo.

3.3. O interior do Nordeste

Quando olhamos as regiões do Nordeste nas quais o catolicismo permanece praticamente incólume, não vem outra explicação à mente que não a do modelo descrito para as regiões procedentes. Também nessas regiões formou-se um catolicismo tipicamente autônomo, no qual a escassez do clero regular, aliada à licenciosidade quanto aos dogmas de um clero secular – fruto do afastamento institucional ou da própria formação –, franqueou aos indivíduos um acesso direto à elaboração dos ritos e crenças que enriqueceram o catolicismo. Segundo Maria Isaura Pereira de Queiroz (1988), longe da hierarquia religiosa, os indivíduos criaram figuras santificadas, locais e regionais, erigiram lugares sagrados e reproduziram em seu espaço imediato sítios que figuravam nas narrativas bíblicas.

Como já observamos, em tempos recentes, tais patrimônios imateriais vêm sendo incluídos na lista de bens a ser preservados e, conseqüentemente, colocados em um circuito turístico-comercial no qual são consumidos pelos consumidores pós-modernos, que, para lembrar Bauman (1998), são mais que consumidores de bens, são consumidores de emoções e sensações, ou consumidores em busca de um contato com o pitoresco, com um prazer imaginário, como afirma Campbell (2001).

Nessa linha, em trabalho recente, Maria Lúcia Bastos Alves (2009) mostra como a inclusão das festas religiosas no interior do Nordeste, notadamente em Seridó-RN, em circuitos turísticos, levou à sua maior visibilidade pública, em que pese, na opinião da autora, uma transformação deletéria de sua autenticidade, levada a cabo por um processo de “mercantilização” das tradições. Segundo a autora – citando Hobsbawm, em *A invenção das tradições* –, as políticas públicas de desenvolvimento sustentável, atreladas ao turismo cultural, vão sendo construídas com base nas peculiaridades locais, destruindo os padrões sociais anteriores e produzindo novos padrões com os quais tais tradições são incompatíveis (ALVES, 2009).

Embora concorde em vários pontos com a análise de Alves (2009), é interessante observar, como o faz John Urry (2001), em seu *O olhar do turista*, que, de certo modo, todas as culturas são inventadas; todas são, em certo sentido, inautênticas. Para Urry (2001, p. 25), as culturas são constantemente inventadas, refeitas, e seus elementos reorganizados, não ficando claro por que uma encenação destinada ao turista, aparentemente inautêntica, seja tão diferente do que acontece ordinariamente em qualquer cultura.

Sem entrar diretamente nessa discussão, que nos levaria a um terreno pantanoso com várias frentes em aberto, acreditamos que, embora a aceleração da mercantilização das tradições populares, em especial as ligadas à religião, possam em vários momentos significar uma intensificação das transformações dessas tradições – o que, de fato, ocorre –, na maioria das vezes, o que se observa é um fortalecimento do vínculo identitário entre população e rito católico.

Assim, se pudermos transcender a incomensurável distância entre uma “elite” produtora de sentido e um “povo” servil ou insurreto, veremos que em tais processos esses atores – elite e povo – quase sempre foram mutuamente constitutivos. Em trabalhos anteriores, nos quais estudamos os processos de patrimonialização para a região Norte de Portugal, vimos que, embora as políticas de patrimonialização do Estado se façam muitas vezes guiadas por uma ótica de mercado, tais políticas são apropriadas – ressemantizadas e ressimbolizadas – pela população-alvo, que pode, ao mesmo tempo, rememorar suas tradições, festejar, cultuar suas divindades e, se possível, lucrar com isso. Outros bons exemplos do que estamos tratando são os trabalhos de Roger Sansi (2003) sobre as festas públicas na Bahia, ou *“Feijoada e soul food” 25 anos depois*, de Peter Fry (2001).

Seja como for, quando nos debruçamos sobre os números, vemos que, dos 10 estados com maiores percentuais de católicos, 7 estão no Nordeste: Piauí (85,8%), Ceará (78,84%), Paraíba (76,96%), Sergipe (76,38%), Rio Grande do Norte (75,96%), Maranhão (74,52%) e Alagoas (72,33%), sendo os demais estados

que compõem o *ranking* Santa Catarina (72,07%), Minas Gerais (70,43%) e Paraná (69,60%). No entanto, mesmo nesses estados, a distribuição dos católicos não é uniforme. No Rio Grande do Norte, para retomar o exemplo, embora as regiões de Serra de Santana (91,84%), Serra de São Miguel (91,51%) e Pau Ferros (88,49%) mostrem-se extremamente católicas, no mesmo estado temos as regiões de Natal (66,64%), Litoral Sul (71,69%) e Mossoró (70,87%), todas rondando a casa dos 70%, bem próximo da média nacional. Nesses casos, poderíamos pensar, como fizeram os estudos pioneiros que surgiram a partir da década de 1960 (SOUZA, 1969; D’EPINAY, 1970), que tal processo de fluxo do catolicismo para o pentecostalismo é um efeito colateral do processo de urbanização acelerado, no qual as igrejas pentecostais ofereciam um refúgio para as massas desesperadas e desamparadas no processo de urbanização. No entanto, como argumentaram Fry e Howe (1975, p. 84-85) a respeito das teses que vigoraram até o início da década de 1980:

[...] ao invés de investigar o modo pelo qual esta integração se dá, em termos de efeitos reais da afiliação religiosa, eles aduzem seus argumentos de certos estereótipos sociológicos baseados em dicotomias clássicas tais como *folk*-urbano, ordem-anomia, marginalização-integração. [...] os migrantes rurais nem sempre sofrem de profundo choque cultural, nem são totalmente ignorantes a respeito de problemas da cidade quando chegam; eles freqüentemente seguem redes de parentesco [...] não podemos aceitar o uso do conceito de ‘integração’ por causa da distinta dicotomia *folk*-urbano e porque ela implica que a cidade é num sentido uma entidade homogênea e consistente dentro da qual é possível se integrar. [...] a urbanização e a industrialização afetam o modo pelo qual qualquer indivíduo (seja ele migrante ou não) se relaciona com a sociedade à sua volta (FRY; HOWE, 1975, p. 84-85).

Somado a tais assertivas, vemos, que várias regiões rurais, notadamente das regiões Norte e Centro-Oeste, apresentam índices de adesão ao catolicismo bastante próximos aos 50%. Logicamente, processos locais que escapam ao nosso conhecimento podem contribuir para tais números e, certamente, o fazem. Porém, voltamos a insistir no fato de que, via de regra, as regiões de ocupação mais antiga, com um catolicismo mais horizontalizado, no qual a presença leiga é fortemente sentida na organização dos ritos e crenças, e com processos de patrimonialização,

são as que apresentam menores taxas de crescimento pentecostal, constituindo searas católicas *per se*.

Se continuarmos a dissecar os números do IBGE (2000), veremos que as regiões no entorno de locais de peregrinação ligados ao catolicismo popular no Nordeste representam quase a totalidade das áreas de resistência católica. Em um último exemplo antes de prosseguir, temos a região do entorno de Juazeiro do Norte-CE: nessa área, encontram-se algumas das microrregiões cearenses com maior índice dos que se declaram católicos: Caririaçu (93,78%); Barro (92,87%) e Chapada do Araripe (90,94%), exceção feita à Serra do Pedreiro (93,58%), localizada na região Jaguaripe e Meruoca (93,22%), que está situada no noroeste do Ceará. O fenômeno se repete no entorno do santuário de Frei Damião, na cidade de Guarabira-PB.

3.4. O interior de Minas Gerais

Em Minas Gerais parece se repetir o panorama já descrito, embora o número de evangélicos cresça sobremaneira em algumas regiões, como a de Ipatinga, onde atinge 38,90% da população, a maioria das cidades da Zona da Mata Norte e Região das Vertentes permanece extremamente católica. Microrregiões como as de Viçosa, São João Del-Rei, Barbacena e Ouro Preto, apresentam cifras acima dos 80% para os católicos. Da mesma forma como as regiões analisadas anteriormente, essas regiões são os espaços de ocupação mais antiga do território do estado de Minas Gerais e englobam as chamadas “cidades históricas” mineiras, que fizeram parte do primeiro núcleo de povoamento do estado, ainda no século XVII.

Em nosso entendimento, nessas regiões de Minas Gerais, o catolicismo se tornou um patrimônio cultural, através da patrimonialização tanto da cultura material, quanto das festas religiosas, como as Festas do Rosário e a Semana Santa. Nesse contexto, a religião e seus produtos (festas, imagens, ritos) foram

incorporados em circuitos comerciais que atraem, a cada ano, uma leva maior de turistas. Esse processo, embora não seja novo e possa remontar aos antigos deslocamentos religiosos, peregrinações e romarias (SANCHIS, 1982), toma um novo fôlego ao ser integrado a circuitos turísticos, que têm um ordenamento mercadológico e uma capacidade de atrair fiéis e turistas das mais variadas partes do mundo (ABUMANSUR, 2003; CAMURÇA; GIOVANINI JR., 2003).

Diante desse contexto, não é difícil imaginar que a Igreja Católica tenha sido, talvez, a grande beneficiada desse processo de mobilização da memória histórica mineira, uma vez que o passado dessa região liga-se de forma inexorável ao catolicismo, na figura não só das organizações leigas – irmandades, confrarias etc. – mas, também, de suas numerosas e suntuosas igrejas. Exemplo disso é a imagem de Minas Gerais veiculada nos mais de uma centena de sítios espalhados pela rede de computadores para promover o turismo em terras mineiras: ao abrir uma página, a imagem que nos recepciona, invariavelmente, é a de uma igreja barroca. Assim, o ambiente, que já era pouco convidativo ao trânsito religioso, devido ao imbricamento entre memória familiar e religiosa, agora torna a opção acatólica desestimulante por razões econômicas (GRACINO JÚNIOR, 2008).

Assim, retomamos a tese já defendida em trabalhos anteriores (GRACINO JÚNIOR, 2010), ou seja, a de que as escolhas religiosas não se fazem à revelia dos arraços culturais locais, ao contrário, dependem, de forma significativa, dos laços fortes e fracos (GRANOVETTER, 2007) entre os indivíduos. Destarte, não desconsiderando a individualização que marca as sociedades modernas ocidentais, notada por autores como Polanyi (1980) e Bourdieu (2006), sabemos que se trata de um processo múltiplo (EISENSTADT, 2001) que não afeta de forma homogênea toda a sociedade e, principalmente, não desperta respostas idênticas em cada localidade atingida. Ao contrário, são inúmeras as permanências, recuos, reelaborações e invenções que recriam antigos vínculos identitários sobre novas e velhas bases. É justamente esse processo multifacetado que chamamos de modernidade que precisa ser levado em consideração quando se reflete sobre os processos de trânsito religioso.

4. O ocaso católico

No polo oposto ao das regiões descritas, temos microrregiões dos estados do Rio de Janeiro e do Espírito Santo como as menos católicas do país: Itaguaí-RJ (32,43%), Itapemirim-ES (35,37%), Bacia de São João-RJ (35,44%) e Lagos-RJ (36,69%) são as cinco primeiras do *ranking*, às quais se juntam quase todas as microrregiões do Acre, de Rondônia e de Roraima.

Ao contrário do que acontece em regiões de ocupação mais antiga, em regiões de fronteira demográfica ou que receberam um fluxo populacional intenso em curto período, não há uma memória católica cristalizada a que se remeter. Nesses contextos, nos quais grande parte da população reside há, no máximo uma geração, não há lugares de memória marcados pelo catolicismo e as antigas práticas religiosas do catolicismo popular, embora sirvam de referência, não podem ser reconstruídas tais como eram. Nesse novo cenário, sem o peso da tradição, a “memória religiosa” (HERVIEU-LÉGER, 2005) serve apenas como um manancial que pode ser mobilizado tanto pela própria Igreja Católica quanto por novas agências religiosas, que, cada vez mais, disputam, em pé de igualdade, as atenções dos fiéis. Em meio a laços sociais mais frouxos, altos índices de diversidade religiosa ladeiam um número significativo de pessoas que se declaram sem pertença religiosa. Nessas circunstâncias, os indivíduos estão mais livres para encontrar em uma instituição nova a expressão dos seus desejos de transcendência ou não a encontrar em nenhuma instituição, como ocorre com uma crescente leva de indivíduos que, por se sentirem atordoados em meio a um bombardeio de informações (religiosas) desencontradas, ou por outras razões, não conseguem associar-se com conforto a nenhuma instituição.

Naturalmente, não esquecemos as prédicas de Fry e Howe (1975) citadas anteriormente. Sem dúvida, a vida urbana proporciona a todos os que dela compartilham essa sensação de “estímulos contrastantes e rápidas mudanças” das quais falou Simmel (1979, p. 16) em *Metrópole e a vida mental*. É justamente por

isso que, dia após dia, tentamos voltar para o “círculo aconchegante” da comunidade, seja ela de natureza religiosa ou não. Dito de outro modo, busca-se incessantemente a redução dessa complexidade (LUHMANN, 2007) recalcitrante, valendo-nos do aparato disponível e das instituições que melhor respondam às nossas demandas.

Vejam os dados como essas proposições se saem quando cotejadas com dados empíricos. Para tal propósito, utilizamos os dados expostos por Jacob (2006), que, como dissemos, referem-se ao Censo de 2000. Para bem da brevidade, concentramos nossas atenções na análise da Região Metropolitana do Grande Rio, que, além de ser um recorte muito significativo, uma vez que já em 2000 aparecia como a região metropolitana menos católica do Brasil, com 54,16%³, há um acúmulo de dados qualitativos que possibilitam fazer inferências mais seguras. Somado a esse fato, é importante frisar que, acompanhando os dados expostos por Jacob (2006), onde são analisadas as regiões metropolitanas da Capital Federal e das 18 capitais estaduais para as quais o IBGE tornou disponível um recorte territorial mais detalhado, não observamos variações significativas no padrão apresentado pelas demais regiões metropolitanas em relação ao Rio de Janeiro.

Ainda que já fosse, em 2000, uma das regiões menos católicas do Brasil, o Grande Rio também apresentava áreas nas quais o catolicismo se fazia bastante contundente, rondando a casa dos 80%. Observando os dados de Jacob (2006), vemos que o grupo católico se mantém vigoroso na totalidade dos bairros da Zona Sul, Barra da Tijuca e Recreio dos Bandeirantes, na maior parte do centro da cidade, bem como na Grande Tijuca e em alguns bairros da Zona Norte, como a Penha. Os católicos ainda se mostram fortes em Niterói, especialmente no centro e nos bairros Icaraí e Ingá, e em boa parte da Ilha do Governador. Porém, essa hegemonia numérica vai se esvaindo à medida que rumamos para o subúrbio e

³ No Censo de 2010 essa proporção foi reduzida para menos da metade da população da Região Metropolitana do Rio de Janeiro, ficando na casa dos 44%.

para o colar metropolitano da cidade, de forma que nos bairros de Campo Grande e Santa Cruz (Zona Oeste) atingem valores abaixo de 50% (JACOB, 2006).

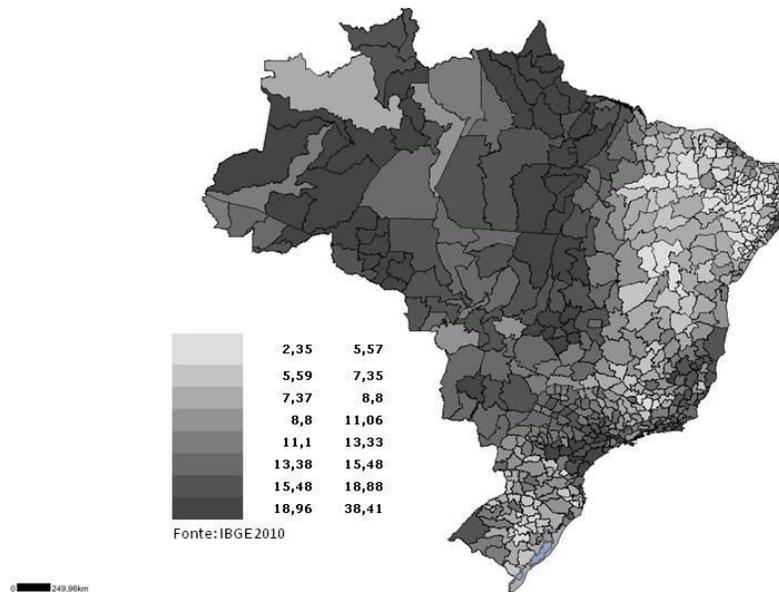
No entanto, diante dos dados, não é possível afirmar que os laços fortes – gerados por uma maior interação entre os indivíduos de uma zona de moradia mais antiga – são os únicos fatores de explicação da intensidade dos trânsitos religiosos, principalmente quando se tem grande percentual de católicos em áreas de ocupação recente, como a Barra da Tijuca. No entanto, em nosso entendimento, tal tese apresenta bastante plausibilidade, especialmente diante da informação de que em antigos “bairros operários”, como Penha, Ramos e Olaria, ainda se encontram altos índices de católicos.

O que para nós complementa essa análise, logicamente, é a tese, que parece incontornável em seu cerne, de que as igrejas pentecostais, principais receptoras dos que deixam o catolicismo, têm um aparato discursivo mais próximo aos anseios dos estratos sociais menos favorecidos, o que contribui para a compreensão da escassez de católicos em regiões periféricas e maior concentração nas regiões centrais ou de maiores índices de renda (JACOB, 2006).

4.1. A dispersão pentecostal e o enfraquecimento da pertença religiosa

Se traçarmos um mapa sobre a dispersão pentecostal no Brasil, observamos quase um negativo do mapa católico, exceção feita a algumas regiões do Espírito Santo, Rondônia, Rio Grande do Sul e Santa Catarina, onde o protestantismo de missão é realmente muito contundente, chegando a atingir a casa dos 34%, como na microrregião de Santa Tereza-ES. No entanto, nas demais regiões, o principal receptor dos que deixam o catolicismo é mesmo o culto pentecostal em suas diversas denominações. Aqui, o raciocínio feito para os católicos também se inverte, pois crescem os pentecostais nas regiões de fronteira demográfica ou com intensa dinâmica populacional, ao passo que encontram significativas barreiras nas regiões com população menos móvel.

FIGURA 2: Pentecostalismo por micro-região geográfica Censo 2010



Fonte: IBGE, 2010

Estados de ocupação recente, como Amapá (20%), Pará (20%) e Acre (20%) superam significativamente a média brasileira para a população pentecostal, que ronda a casa dos 13%, ao passo que, estados como Piauí e Sergipe colocam-se no extremo oposto, ficando na casa dos 6%.

Voltando aos dados do Censo de 2000 trabalhados por Jacob (2006), vemos na Região Metropolitana do Rio de Janeiro, por exemplo, que os pentecostais se concentravam mais nos municípios da Baixada Fluminense (17,1%) que na capital (11,3%): existiam nichos quase impenetráveis aos pentecostais, como as regiões da Barra da Tijuca, Zona Sul e Central, onde eles oscilavam entre 0,7 e 5,6%, enquanto nos municípios da Baixada Fluminense, como Belford Roxo, Nova Iguaçu e Duque de Caxias, os que se declaram pentecostais chegavam a 30% da população.

Fixando-nos ainda nesses dados vemos que nem a distribuição das diversas denominações pentecostais era homogênea dentro do território. Observando regiões metropolitanas como Belo Horizonte, São Paulo, Salvador ou Rio de Janeiro, podemos notar um interessante padrão na forma como os pentecostais se distribuem territorialmente, pois enquanto a Assembleia de Deus ocupa a região da “periferia distante”, a Igreja Universal do Reino de Deus angaria a maior parte de seus adeptos na “periferia próxima”. Continuando com o exemplo da região metropolitana do Rio de Janeiro vemos que enquanto a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) se concentra em bairros da Zona Norte e Oeste, chegando a atingir 7,4% da população, a Assembleia de Deus tem seu crescimento mais significativo nos bairros distantes da Baixada Fluminense, nos quais chega a 18,8%.

Nesse ponto, há um dado curioso, que parece colocar em xeque um dos pressupostos centrais da Teoria da Escolha Racional (STARK; BAINBRIDGE 1985), ou seja, o de que em cenários de maior pluralidade as pertenças religiosas se fazem mais fortes. Ao contrário, observamos que são justamente as regiões de maior diversidade religiosa as que apresentam uma maior taxa de pessoas que se declaram sem pertença religiosa. Nesse sentido, podemos supor que, à medida que as agências religiosas se organizam para corresponder às demandas efetivas de seus fiéis, a racionalização instrumental corrói o sentido das grandes narrativas, tornando aguda a subjetivação e franqueando ao indivíduo a possibilidade de pertença a uma variedade de grupos identitários que nem mesmo precisam guardar coerência entre si. Dito de outra forma, a crise que se abateu sobre as instituições produtoras de sentido (entre elas as religiosas), reflexo da racionalização e independência das esferas sociais, tornou factível para o indivíduo filiar-se fortemente a um grupo, pertencer frouxamente a vários ou mesmo não se engajar em nenhum. Versões desse arrazoado teórico são encontradas já nos primeiros escritos de Peter Berger (1985), reafirmados em *Modernidade, pluralismo e crise de sentidos* (BERGER; LUCKMANN, 2005), além dos trabalhos de Hervieu-Léger (2005) e Davie (1994; 2006b), entre outros.

Voltemos ao Censo de 2010, focando nossas atenções na variação do peso das denominações pentecostais entre a população geral e no grupo evangélico, sem perder de vista o fato de que a categoria “Evangélicos indeterminados” nubla a análise desses dados. Tendo isso em mente, observamos que todas as denominações declinam do ponto de vista percentual em relação ao seu peso dentro do grande grupo evangélico e quase todas declinam também em relação à população total e algumas em termos absolutos. Para termos uma ideia, a Congregação Cristã do Brasil, segunda maior denominação pentecostal do país, perdeu fiéis em números absolutos (são quase 2,3 milhões contra quase 2,5 milhões em 2000, portanto, em torno de 200 mil fiéis a menos), vendo sua representatividade no campo evangélico cair de 9,51% para 5,42%. Na mesma esteira seguiram a IURD e a Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ). A IURD também apresentou um decréscimo do número absoluto de fiéis (que caiu de aproximadamente 2.1 milhões para menos de 1.9 milhão), o que significou um menor peso em sua participação no grupo evangélico, que saiu de 8,03% no início da década passada para 4,28% em 2010. Já a IEQ, embora tenha apresentado um crescimento do número de fiéis da ordem de quase meio milhão (em 2000 a igreja contava com cerca de 1.3 milhão de membros e em 2010 ultrapassou a marca dos 1.8 milhão), tal crescimento em termos absolutos não foi suficiente para manter o crescimento relativo em relação ao grupo evangélico, no qual a presença da IEQ, recuou de 5,04% para 4,28%. Na mesma toada, a Assembleia de Deus – maior e mais diversificada denominação do campo evangélico – que teve um incremento de quase 4 milhões de membros (são mais de 12.3 milhões contra 8.4 milhões computados no Censo de 2000) recuou do ponto de vista de seu peso percentual em relação ao grupo evangélico, passando de 68,65% em 2000 para 60,01% no último Censo. Surpreendentemente, em tempos de pluralismo exacerbado, nem mesmo o grupo “Pentecostal – Outros”, que reúne sob esse rótulo uma miríade de denominações, escapou do descenso diante do total de evangélicos. Esse grupo, embora tenha crescido em termos absolutos, arregimentando em suas fileiras mais 1.6 milhão de membros na última década (são quase 5.3 milhões de membros

contra os 3.6 milhões no Censo de 2000), viu sua participação entre os evangélicos decair de 13,93 para 12,46%. Os dados sobre igrejas pentecostais analisados, que, como já dissemos, podem estar subestimados pela criação da categoria “Evangélicos não determinados”, sugerem que, apesar da maioria dessas denominações ter crescido numericamente e em termos percentuais em relação à população brasileira, o ritmo desse crescimento tem-se arrefecido na última década.

Considerações finais

Em resumo, notamos que, enquanto a Igreja Católica mantém sua hegemonia nas áreas menos dinâmicas – do ponto de vista das transformações culturais, industriais e de deslocamento populacional –, os pentecostais têm seu maior crescimento nas grandes regiões metropolitanas, principalmente em sua periferia. Esse panorama sugere que as denominações religiosas conseguem maior êxito quando dispõem de um aparato institucional-litúrgico mais próximo às demandas – religiosas ou não – das populações às quais se dirigem, conseguindo operar a tradução desses anseios para o seu discurso religioso (BURDICK, 1998). Seguindo esse raciocínio, podemos compreender por que a “Teologia da Prosperidade” da IURD faz relativamente pouco eco nos ouvidos da população que vive em condições de grande pobreza na Baixada Fluminense, ao passo que a “classe média” raramente é atraída pela Assembleia de Deus, cuja doutrina ainda possui conotação fortemente moral e avessa ao consumo.

Nesse mesmo sentido, observamos que o catolicismo parece ter mais êxito em mobilizar as demandas sociorreligiosas nas regiões com baixa dinâmica demográfica e sociocultural, nas quais o “fio da memória” (HERVIEU-LÉGER, 2005) entre o grupo social e o catolicismo não foi rompido ou pode ser restaurado, principalmente por políticas de “memória” e patrimonialização. A “busca por fundamentos” na sociedade contemporânea, como classificou Robertson (1993),

levou a um processo de busca exaustiva pela reabilitação e reinvenção das identidades locais – padrões de vida, costumes e culturas até então tidas como arcaicas ou em vias de extinção. Ainda que essa “retórica da perda” (GONÇALVES, 2002) não seja recente e tenha feito parte da constituição do patrimônio sobre o qual se assentaram as bases dos Estados Nacionais, é inegável que com a pluralização dos pontos de vista – levada a cabo pelos desdobramentos filosóficos da modernidade e pela globalização – esse processo se torne agudo e atinja uma escala planetária.

Um rápido exame da lista dos bens tombados pela Unesco⁴ mostra que o patrimônio cultural religioso é, de longe, o alvo preferencial das políticas de tombamento, não só em países católicos, como Portugal, Polônia ou Brasil, mas em países protestantes, como Inglaterra ou Dinamarca. O atrelamento entre patrimônio, história religiosa e cultura local reforça o vínculo entre população e instituição religiosa. Mesmo em países que vivenciam uma importante secularização, como Inglaterra ou Suécia, por exemplo, a população ainda vivencia um elo entre sua “memória coletiva” e o patrimônio representado pelas respectivas denominações religiosas.

⁴ UNESCO. **World heritage list**. Disponível em: <<http://whc.unesco.org/en/list/379>>. Acesso em: 9 dez. 2012.

REFERÊNCIAS

- ABUMANSSUR, Edin Sued (Org.). **Turismo religioso: ensaios antropológicos sobre religião e turismo**. Campinas: Papirus, 2003.
- ALVES, Maria Lúcia Bastos. Mercantilização das tradições: religiosidade e turismo. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, 14, 2009, Rio de Janeiro. **Anais do XIV Congresso Brasileiro de Sociologia**. Rio de Janeiro: Sociedade Brasileira de Sociologia, 2009. Disponível em: <www.sbs2009.sbsociologia.com.br>. Acesso em: jan. 2010.
- ANTONIAZZI, Alberto et al. (Org.). **Nem Anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- ANTONIAZZI, Alberto. As religiões no Brasil Segundo o Censo de 2000. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, Ano 3, n. 2, p. 75-80, 2003.
- AZZI, Riolando (Org.) **A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos**. São Paulo: Paulinas, 1986.
- AZZI, Riolando. O catolicismo de imigração. In: DREHER, Martin. **Imigrações e história da Igreja no Brasil**. Aparecida: Santuário, 1993. p. 90-112.
- BAUMAN, Z. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BAUMAN, Z. **Globalização: as conseqüências humanas**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999a.
- BAUMAN, Z. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999b.
- BENEDUZI, Luís Fernando. Conquista da terra e a civilização do Gentio: o fenômeno imigratório italiano no Rio Grande do Sul. **Anos 90: Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul**, Porto Alegre, v. 21/22, p. 171-194, 2005.
- BEOZZO, J.O. Decadência e morte, restauração e multiplicação das ordens e congregações religiosas no Brasil (1870-1930). In: AZZI, Riolando. (Org.) **A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos**. São Paulo: Paulinas, 1986. p. 120-126.
- BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma sociologia da religião**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BERGER, Peter L. LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. **As estruturas sociais da economia**. Porto: Campos das Letras, 2006.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O festim dos Bruxos**: estudos sobre a religião no Brasil. Campinas: Unicamp; Ícone, 1987.

BURDICK, John. **Procurando Deus no Brasil**: a Igreja católica progressista no Brasil na Arena das religiões urbanas brasileiras. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

CAMPBELL, Colin. A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p.5-22, 1997.

CAMPBELL, Colin. **A ética romântica e o espírito do consumismo moderno**. Rio de Janeiro: Rocco, 2001

CAMURÇA, Marcelo Ayres; GIOVANNINI JÚNIOR, Oswaldo. Religião, patrimônio histórico e turismo na Semana Santa em Tiradentes (MG). **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 9, n. 20, p. 225-247, 2003.

DAVIE, Grace. **Religion in Britain since 1945**: believing without belonging. Oxford: Blackwell, 1994.

DAVIE, Grace. Vicarious religion: a methodological challenge. In: AMMERMAN, Nancy T (Ed.). **Everyday religion**: observing modern religious lives. New York: Oxford University Press, 2006a. p. 21-37.

DAVIE, Grace. Religion in Europe in the 21st century: the factors to take into account. **European Journal of Sociology**, Cambridge, v. 47, n. 2, p. 271-296, 2006b.

D'EPINAY, Christian Lalive. **O refúgio das massas**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

DREHER, Martin. **Imigrações e história da Igreja no Brasil**. Aparecida: Santuário, 1993.

DUBY, Georges. **O ano mil**. Lisboa: Edições 70, 1982.

EISENSTADT, Shmuel Noah. Modernidades múltiplas. sociologia, problemas e práticas. **ISCTE**, Lisboa, n. 35, p. 139-163, abr. 2001.

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

FERNANDES, Silvia Regina. Sem religião: a identidade pela falta? In: FERNANDES, Silvia Regina (Org.). **Mudança de religião no Brasil**: desvendando sentidos e motivações. São Paulo: Palavra e Prece, 2006. p. 107-118.

FRESTON, Paul. Breve História do Pentecostalismo Brasileiro: 2. Congregação Cristã, Quadrangular, Brasil para Cristo e Deus é Amor In: ANTONIAZZI, Alberto et al. (Org.). **Nem anjos nem demônios**: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 100-130.

FRY, Peter Henry; HOWE, Gary Nigel. Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. **Debata e Crítica**, Porto Alegre, n. 6, p. 75-94, jul. 1975.

FRY, Peter Henry. Feijoada e Soul Food 25 anos depois. In: ESTERCI, Neide; GOLDENBERG, Miriam; FRY, Peter. (Org.). **Fazendo antropologia no Brasil**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. p. 35-56.

GONÇALVES, José Reginaldo. **A retórica da perda**: os discursos do patrimônio cultural no Brasil. 2. ed. Rio de Janeiro: EDUFRRJ/IPHAN, 2002.

GRACINO JÚNIOR, Paulo. **A demanda por deuses**: religião, globalização e culturas locais. 2010. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Rio de Janeiro.

GRACINO JÚNIOR, Paulo. Das Minas às Gerais: considerações a respeito da mineiridade e da adesão religiosa. **Revista Enfoques**, Rio de Janeiro, v.3, p. 54-86, 2008.

GRANOVETTER, Mark. **Ação econômica e estrutura social**: o problema da imersão. RAE eletrônica, v. 6, n. 1, jun. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S167656482007000100006&lng=en&nrm=iso> Acesso em: maio 2010

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido** : a religião em movimento. Lisboa : Gradiva, 2005.

HUYSEN, Andréas. **Seduzidos pela memória**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo de 2000**. Banco de dados agregados: Religião. <<http://www.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/listabl.asp?z=t&o=1&i=P&e=l&c=137>> Acesso, julho de 2010.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Manual do recenseador**: pesquisa de avaliação da cobertura. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Manual do instrutor recenseador**. Rio de Janeiro: IBGE, 2009.

JACOB, César Romero et al. **Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil**. São Paulo: Loyola, 2003.

JACOB, César Romero et al. **Religião e sociedade em capitais brasileiras**. São Paulo: Loyola, 2006.

LUHMANN, Niklas. **La religión de la sociedad**. Madri: Editorial Trotta, 2007.

MAGGIE, Yvone. **Medo do feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MAFRA, Clara Cristina. Censo da religião: um instrumento dispensável ou reciclável? **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 24, p. 152-159, 2004.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Um panorama do protestantismo brasileiro atual. **Cadernos do ISER**, Rio de Janeiro, n. 22, p. 37-86, 1989.

ORO, Ari Pedro. **Avanço pentecostal e reação católica**. Petrópolis: Vozes, 1996.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Cadê a diversidade religiosa? Comentários ao texto de Marcelo Camurça. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 49-51.

POLANYI, Karl. **A grande transformação: as origens de nossa época**. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

POSSAMAI, Paulo C. O processo de construção da identidade Ítalo-sul-riograndense. **História Unisinos**, São Leopoldo, v. 4, p. 49-57, 2007.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Identidade Nacional, religião e expressões culturais: a criação religiosa no país. In: SACHS, Viola. **Brasil & EUA: religião e identidade nacional**. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 59-84.

ROBERTSON, Roland. **Globalização: teoria social e cultura global**. Petrópolis: Vozes, 1993.

ROBERTSON, Roland. Mapeando a condição global: a globalização como conceito central. FEATHERSTONE, Mike (Org.). **Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 23-40

SACHS, Viola. **Brasil & EUA: religião e identidade nacional**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

SANCHIS, Pierre. **Arraial: festa de um povo: as romarias portuguesas**. Lisboa: Dom Quixote, 1992.

SANSI, Roger. "De imagens religiosas a ícones culturais": reflexões sobre as transformações históricas de algumas festas públicas na Bahia. In: BIRMAN, Patrícia (Ed.) **Religião e espaço público**. Brasília: Attar, 2003. p. 149-168.

SANSONE, Lívio. Da África ao Afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX. **Afro-Asia**, Salvador, v. 27, p. 249-269, 2002.

SANTOS, Myrian S. dos. O pesadelo da amnésia coletiva: um estudo sobre os conceitos de memória, tradição e traços do passado. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, n. 23, p. 70-85, 1993.

SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio (Org.). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. p. 11-25.

SMITH, Anthony. **A identidade nacional**. Lisboa: Gradiva, 1997.

SOUZA, Beatriz Muniz de. **A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo**. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

STARK, Rodney, BAINBRIDGE, William Sims. **The future of religion: secularization, revival, and cult formation**. Berkeley: University of California Press, 1985.

STARK, Rodney. **A theory of religion**. New Brunswick: Rutgers University Press, 1996.

STEIL, Carlos Alberto. Catolicismo e memória no Rio Grande do Sul. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 5, p. 9-30, 2004.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes. 2006.

UNESCO. **World heritage list**. <whc.unesco.org/en/list>. Acesso em: nov. 2011.

URRY, John. **O olhar do turista: lazer e viagem nas sociedades contemporâneas**. 3.ed. São Paulo: Studio Nobel, 2001.

USARSKI, Frank. O dharma verde-amarelo mal sucedido: um esboço da acanhada situação do Budismo. **Estudos Avançados** (USP), São Paulo, n. 52, p. 303-320, set./dez. 2004.

VELHO, Otávio (Org.). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

WEBER, Max. **Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva**. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.