

**LAÇOS SEM NÓS – MERCADO, RACIONALIDADE
E ADESÃO RELIGIOSA A PARTIR DA
TEORIA DE MARK GRANOVETTER**

**LAZOS SIN NUDOS: MERCADO, RACIONALIDAD
Y ADHESIÓN RELIGIOSA A PARTIR DE LA
TEORÍA DE MARK GRANOVETTER**

**KNOTLESS TIES - MARKET, RATIONALITY
AND RELIGIOUS ADHESION BASED ON
MARK GRANOVETTER'S THEORY**

*Paulo GRACINO JUNIOR**
*Fabício Roberto Costa OLIVEIRA***
*Carlos Henrique Pereira de SOUZA****

RESUMO: Nas últimas décadas a sociologia da religião viu questionado o paradigma da secularização. A persistência de movimentos sociais religiosamente orientados ao redor do mundo, inclusive na Europa, pareciam apontar para obsolescência de programas de pesquisa que se baseavam em alguma das versões da teoria da secularização. Assim, pesquisadores estadunidenses ensaiaram, desde o

* Universidade Candido Mendes. Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro – (IUPERJ), Rio de Janeiro – RJ – Brasil. Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6764-4797>. E-mail: paulogracino@iuperj.br.

** Universidade Federal de Viçosa – (UFV), Viçosa – MG – Brasil. Departamento de Ciências Sociais. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5522-6192>. E-mail: fabriciooliveira@ufv.br.

*** Secretaria de Estado de Educação do Rio de Janeiro – (Seeduc RJ) e Grupo de Estudos do Cristianismo – (GEC-UERJ), Rio de Janeiro – RJ – Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7877-8785>. E-mail: chenrique27@gmail.com.

início da década de 1980, um salto para fora não só do paradigma da secularização, mas da teoria sociológica. Por exemplo, Rodney Stark e William Bainbridge visavam justamente superar o velho paradigma, substituindo-o por um novo, calcado nas teorias econômica e da escolha racional. Este artigo reflete sobre os limites das concepções da teoria da escolha racional da religião, recuperando proposições fundamentais da sociologia econômica, especialmente, de Mark Granovetter. Argumenta-se que os pressupostos da sociologia econômica podem contribuir de forma consistente para as questões que giram em torno da escolha e do mercado religioso, sem, no entanto, negar a tradição sociológica.

PALAVRAS-CHAVE: Secularização. Escolha racional. Sociologia econômica. Mercado religioso.

RESUMEN: *En las últimas décadas, la sociología de la religión ha cuestionado uno de sus fundamentos centrales: el paradigma de la secularización. La persistencia de movimientos sociales de orientación religiosa en todo el mundo, incluso en Europa, parecía apuntar a la obsolescencia de los programas de investigación que se basaban en cualquier versión de la teoría de la secularización. En esta línea, los investigadores estadounidenses han ensayado, desde principios de la década de 1980, un salto no solo del paradigma de la secularización, sino de la teoría sociológica. El programa de estudios inaugurado por Stark y Bainbridge apuntaba precisamente a superar lo que llamaron el “viejo paradigma”, reemplazándolo por un “nuevo paradigma” basado en teorías económicas y de elección racional. En este sentido, este artículo propone reflexiones sobre los límites de las concepciones de la teoría de la elección racional de religión, recuperando proposiciones fundamentales de autores de la sociología económica, especialmente Granovetter. Argumentamos que los supuestos de la sociología económica pueden contribuir consistentemente a los problemas que rodean la elección y el mercado religioso, sin por ello renegar de la tradición sociológica.*

PALABRAS CLAVE: *Secularización. Elección racional. Sociología económica. Mercado religioso.*

SUMMARY: *In recent decades, the sociology of religion has questioned one of its central foundations: the secularization paradigm. The persistence of religiously oriented social movements around the world, including in Europe, seemed to point to the obsolescence of research programs which were based on any version of the secularization theory. Thus, American researchers have rehearsed, since the*

beginning of the 1980s, a leap out not only of the secularization paradigm, but of sociological theory. The program of studies inaugurated by Stark and Bainbridge aimed precisely at overcoming what they called the “old paradigm”, replacing it with a “new paradigm” based on economic and rational choice theories. In this sense, this article proposes reflections on the limits of the conceptions of the rational choice of religion theory, recovering fundamental propositions from authors of economic sociology, especially Granovetter. It is discussed that the assumptions of economic sociology can consistently contribute to the issues surrounding choice and the religious market, without denying the sociological tradition, though.

KEYWORDS: *Secularization. Rational choice. Economic sociology. Religious market.*

1. Introdução

Nas últimas décadas a sociologia da religião viu questionado um de seus alicerces centrais: o paradigma da secularização. A persistência de movimentos sociais religiosamente orientados na América Latina, a expansão global do pentecostalismo e seu protagonismo político, o surgimento da Maioria Moral nos EUA e o crescimento da comunidade islâmica na Europa pareciam apontar para obsolescência de programas de pesquisa que tomavam como base alguma das versões da teoria da secularização. Foi nesta esteira que pesquisadores estadunidenses ensaiaram, desde o início da década de 1980, um salto para fora não só do paradigma da secularização, mas da própria teoria sociológica. Não se tratava de reformar!

O programa de estudos inaugurado por Rodney Stark e William Bainbridge (1985), na década de 1980, objetivava superar o que nomearam velho paradigma, substituindo-o por um novo paradigma fundado nas teorias econômica e da escolha racional (WARNER, 1993). Neste contexto, este artigo refletirá sobre os limites das concepções da teoria da escolha racional da religião, recuperando proposições fundamentais de autores da sociologia econômica. Parte-se do suposto de que argumentos da sociologia econômica podem contribuir, de forma consistente, para as questões que giram em torno da escolha e do mercado religioso, sem, no entanto, negar a tradição sociológica.

Por este turno, ainda que a teoria do mercado religioso tenha o mérito de contornar o já combatido paradigma da secularização – visto agora enquanto uma ideologia europeia, um dispositivo de poder que organiza subjetividades (MAHMOOD, 2006) –, ela opera um processo de esvaziamento do que há de propriamente sociológico em sua tentativa de contraposição ao conceito eurocêntrico de secularização. Contrariamente, o recurso à sociologia econômica, além de capturar importantes

dinâmicas do mercado religioso – ofertas, demandas, escolhas, maximização de vantagens, custos – pensadas a partir de redes sociais, suspende o juízo sobre um possível declínio ou revigoramento do religioso.

A teoria da escolha racional da religião tem como uma de suas motivações principais a explicação dos motivos pelos quais os atores sociais escolhem determinadas religiões em detrimento de outras. Os pressupostos desta teoria, grosso modo, são de que os indivíduos procuram manipular o sobrenatural, estabelecer **relações de trocas** com os deuses e, de forma ativa, obter recompensas evitando o que percebem como custos. A nova sociologia econômica tem uma abordagem que, diferente das proposições da escolha racional, enfatiza contextos e relações sociais que os sujeitos estão imersos como forma de explicar o comportamento.

Steiner (2006), um dos principais autores da sociologia econômica, critica a ideia de que exista, na prática, o agente econômico que busca o ganho máximo – ele enfatiza a importância das relações sociais no comportamento econômico. Apresenta críticas ao paradigma neoclássico que supõe a existência de um *homo economicus* em abstrato que orienta a ação pelo cálculo racional maximizador dos lucros.

Segundo Steiner (2006, p.8) o comportamento do agente econômico, tal como é apresentado pela abordagem teórica da escolha racional, “é excessivamente simples e repousa sobre hipóteses muito pesadas, em especial quando se supõe que o agente age conscientemente de acordo com um conhecimento quase infinito das consequências de suas ações”. Para o autor a ideia da sociologia econômica não é rechaçar o princípio do comportamento egoísta, mas estabelecer que ele não seja a principal explicação da ação nas Ciências Sociais.

Se no mercado econômico, espaço que, a priori, os atores deveriam maximizar seus ganhos racionalmente para obter maiores lucros, as ações se encontram relacionadas com a multidimensionalidade das práticas sociais e, conseqüentemente, se encontram grandes limites para se pensar neste ator “acumulador”, seria no espaço da religião que a escolha racional teria lugar de destaque?

O artigo em tela recupera as contribuições de Mark Granovetter para a sociologia econômica no intuito de entender alguns processos de pluralização dos mercados religiosos, bem como o sentido dos fluxos de adesão religiosa. Dito de outra forma, compreender o porquê de algumas agências disporem de mais recursos para a competição em um ambiente de extrema concorrência, angariando um número significativo de adeptos, ao passo que outras permanecem estagnadas ou assistem o declínio no quantitativo de fiéis.

Para organizar a discussão, começaremos por abordar as mudanças no campo religioso que levaram ao questionamento do paradigma da secularização, localizando-o em uma crise mais geral de paradigmas da própria Sociologia, especialmente em seu atrelamento ao projeto moderno. Em seguida, discutiremos brevemente os contornos da teoria da **escolha** entre os estudos que tiveram o Brasil como alvo,

para, finalmente, recuperar as contribuições de Granovetter, que ajudam a entender o movimento do mercado religioso no Brasil.

2. Rumo a uma teoria pós-secular?

A despeito de sua polissemia (DOBBELAERE, 1981; MARTIN, 1978; 2005), o conceito de secularização firmou-se como um eixo explicativo quase incontornável nas pesquisas em sociologia da religião até os anos recentes. De Max Weber – que, segundo alguns, preferiu o termo “desencantamento” ao tratar da evasão dos motivos mágico-religiosos como enredo para as histórias humanas, enquanto reservava o conceito de “secularização” para a perda da influência pública da religião (PIERUCCI, 1998; 2003) – a Peter Berger – que em seu *Dossel Sagrado* (1985 [1966]) acreditava na perda de plausibilidade da religião em meio à replicação e concorrência das estruturas que sustentavam essa plausibilidade –, a secularização se apresenta quase como um destino manifesto dos tempos modernos. Os matizes dessa fórmula povoaram a maioria das teses sobre a modernidade, sendo a secularização vista como condição *sine qua non* tanto para consolidar a modernidade nas sociedades avançadas quanto para arrancar da subalternidade os **povos intermediários**, que só se redimiriam de sua menoridade através do estabelecimento de um Estado laico baseado na razão.

Porém, longe do mundo europeu, a persistência dos Estados teocráticos no Oriente Médio (a Revolução Iraniana), a força dos movimentos políticos ligados ao catolicismo da libertação na América Latina (Revolução Sandinista) e o movimento de Maioria Moral nos EUA soaram o sinal de alerta de que algo não andava bem com a teoria da secularização, ao menos em suas versões mais ortodoxas.

Enquanto no Brasil, já na década de 1960 e 1970, os estudiosos faziam malabarismos para conciliar as teses desenvolvimentistas com o crescimento da visibilidade pública da religião (SOUZA, 1969; CAMARGO, 1973; ROLIM, 1976) e nos EUA se falava de reestruturação da religião americana (WUTHNOOW, 1988), na Europa, de modo geral, ainda se cavalgava firme na trilha da teoria da secularização. Embora Bryan Wilson tenha ensaiado um movimento contrário já na década de 1970, com seu *The Return of the Sacred* (1979), sua postura quanto à religião não parece dar margem à outra interpretação. Para Wilson a religião guarda pouca importância para o funcionamento da ordem social, o sistema social funciona plenamente sem a religião, uma grande parcela das pessoas, na Europa, procura na religião somente um apoio ocasional, e talvez, nem mesmo isso. (WILSON, 1982, p.64).

No entanto, os acontecimentos do final da década de 1980 e meados de 1990 transformaram de forma significativa a ordem mundial e, sobremaneira, a forma como imaginamos o mundo e o nosso lugar nele. O colapso do socialismo real, a

concretização da União Europeia e o incremento da tecnologia permitiram maior velocidade da informação e com ela um fluxo de capitais e pessoas nunca experimentado em épocas anteriores.

Se até bem pouco tempo a propagação dos chamados Novos Movimentos Religiosos na Europa era vista como mais um dos tantos efeitos colaterais da sociedade moderna – surtos emocionais, como aponta Hervieu-Léger, ainda na década de 1990 (HERVIEU-LÉGER, 1997) tributários do movimento de contracultura que, por serem **surtos**, poderiam ser passageiros e conduzidos à “normalidade” –, hoje o crescimento da população muçumana e a multiplicação das comunidades cristãs carismáticas (católicas e protestantes) levam pesquisadores a desconfiar que as coisas possam ser diferentes do que pensaram até aqui. Eventos como o caso Rushdie, em 1989, o aumento da massa de peregrinos que acorrem todos os anos a centros como Fátima, ou as grandes reuniões de jovens católicos em torno do Papa – que chegaram a congregar mais de um milhão e meio de pessoas na cidade de Czestochowa na Polônia em 1991 e mais de 4 milhões em Manila, nas Filipinas, em 1995 –, levaram a comunidade científica a relativizar as teses sobre a secularização.

A partir da década de 1990, ao invés de continuar compondo réquiens para a religião, os estudiosos tentaram reconsiderar as antigas teses; não é sem razão que neste período surgiram estudos como os de José Casanova (1994) e Peter Beyer (1994), que reavaliaram as razões da persistência, retomada ou transformação – dependendo do ponto de vista teórico – do papel da religião na esfera pública. Nesta esteira, mesmo pensadores seminais do pensamento moderno, herdeiros diletos do iluminismo, como Jürgen Habermas, deram passos no sentido de entender o fenômeno religioso e sua persistência nas sociedades liberais avançadas, não mais como resquício de tradições prestes a serem pulverizadas pelos desdobramentos da racionalização. Ao contrário, passaram a pensar o papel das ideias religiosas como fato constitutivo e até positivo para o desenvolvimento das democracias liberais, agora vistas como pós-seculares (HABERMAS, 2007, 2010; CASANOVA, 2013).

Muitos pesquisadores passaram a tomar o modelo da Europa como um caso excepcional ou como uma ilha de secularismo em meio a um mar em que a religião – institucional ou não – ocupa um papel preponderante tanto na esfera pública quanto na vida privada dos indivíduos (ARROYO MENÉNDEZ, 2005). Este é justamente o caminho seguido pela britânica Grace Davie em trabalhos recentes (2002, 2009), em que a autora se pergunta “*Is Europe an exceptional case?*” Utilizando a tese sobre as “modernidades múltiplas” proposta por Eisenstadt (2001), ela considera a Europa como um caso excepcional, uma entre tantas modernidades – nas palavras do próprio Eisenstadt – com um programa cultural único. Que neste caso envolveu uma ideia particular do lugar da religião na sociedade.

Neste sentido, a autora britânica está longe de endossar a tese da perda de influência pública e privada da religião. Apoiando-se em trabalhos anteriores, faz

uma interessante análise das transformações no cenário religioso europeu através de conceitos como *believing without belonging*, **crença sem pertença**, (1990) – que avalia a desinstitucionalização da crença religiosa na Europa – e *vicarious religion*, **religião vicária**, (2001), religião praticada por uma minoria ativa, mas em nome de um número muito maior, que não só compreende implicitamente, mas aprova o que a minoria está fazendo.

Em resumo, embora possamos encontrar os primeiros indícios de uma crítica à teoria da secularização dentro da sociologia europeia ainda na década de 1970, como em Daniel Bell (1971; 1977) ou, no já citado Wilson (1979), é mesmo nos trabalhos surgidos a partir da década de 1990 que pesquisadores **reformam** o paradigma, sem, contudo, abandoná-lo por completo. Ainda é interessante ressaltar que tais estudos quase sempre atrelam a mudança no *status* da religião na sociedade contemporânea a processos externos ao campo religioso, como na globalização (PACE, 1997), na crise das identidades e dos discursos modernos (HERVIEU-LÉGER, 1993; 2005) ou na superação da modernidade e conseqüente advento da pós-modernidade (CHAMPION, 1989; MARTELLI, 1995).

Se, por um lado, a persistência do discurso religioso – tanto como referencial para ação pública dos indivíduos quanto como metanarrativa de caráter existencial e ontológico – levou teóricos a afinarem seus antigos instrumentos de pesquisa. Por outro, lançou sobre o campo de estudos da religião certa crise de paradigmas explicativos, fomentando trabalhos que não só propunham reformas, mas também que apregoavam a obsolescência do modelo explicativo da secularização, bem como seu completo abandono.

Nesse sentido, enquanto a sociologia europeia se digladiava para pôr de pé versões reformadas, mas ainda calcadas nos clássicos; do outro lado do atlântico, pesquisadores estadunidenses ensaiavam desde o início da década de 1980 um salto para fora do paradigma da secularização. Não se tratava de reformar ou mitigar as teses clássicas. Como já dito, o programa de estudos inaugurado por Rodney Stark e William Bainbridge, quando publicaram *The Future of Religion*, em 1985, ou *A Theory of Religion*, em 1996, visava justamente superar o que chamaram de velho paradigma, substituindo-o por um novo calcado nas teorias econômica e da escolha racional.

3. “*Rational choice*”: inflexão da secularização ou do *homo sociologicus*?

Para Stark (1999) a demanda por religião sempre foi mais ou menos constante. Segundo o autor, os seres humanos necessitam de religião, uma vez que esta é a única fonte de recompensas indisponíveis neste mundo, como as explicações

ontológico-existenciais (sentido da vida e vida pós-morte). Assim, não faz sentido tentar compreender a variação dos níveis de religiosidade de uma sociedade apelando para fatores externos ao campo religioso, ou, nas palavras dos autores, “teorias irracionistas macro”, como crises financeiras ou mudanças culturais bruscas. (Stark y Finke 1993: 113, tradução nossa)¹.

Isto posto, é mister observar o grau de regulação do mercado religioso (FRIGERIO, 2008), uma vez que este é formado por uma infinita, constante e diversificada demanda por uma variedade de produtos religiosos (FINKE; STARK, 2003). Nesse sentido, devido à segmentação natural das preferências religiosas, a situação natural de uma economia religiosa é a de pluralismo, sendo a situação diversa, a do monopólio, somente sustentada pelo Estado, já que uma única firma religiosa jamais poderá corresponder à diversidade de demandas religiosas de uma determinada população (STARK; MCCANN, 1993).

Para esses autores, a teoria da secularização comete dois graves erros. Primeiro, postular que algum dia houve um dossel sagrado que moldou e ordenou toda a sociedade². Segundo, propor que a situação de pluralismo imerge a religião em uma crise de sentido, como propõe Berger (1985). Assim, a imagem do homem medieval subserviente ao poder supremo e atemporal da Igreja Católica é uma grande ficção histórica, pois, na verdade, o que reinava na Europa medieval era uma verdadeira indiferença quanto à religião institucional (STARK; MCCANN, 1993). Logo depois, a opressão do Estado para garantir o poder e o domínio cultural católico fazia com que todas as outras **firmas religiosas** operassem clandestinamente, formando um **mercado paralelo de crenças**.

Na mesma trilha, o paradigma do *marketing model* assevera que uma economia religiosa pluralista, ou melhor, não regulada – que seria o estado natural de qualquer economia religiosa –, fomenta maior participação e compromisso religioso, na medida em que aumenta a concorrência entre as firmas, levando ao oferecimento de um produto mais diversificado e adaptado aos diversos gostos dos consumidores. Portanto, esta nova proposta interpretativa, também chamada paradigma *supply-side model*³ (WARNER, 1993), enfatiza que a oferta religiosa é prioritária à demanda.

¹ “macro irrationalist theories”.

² Tal perspectiva encontra eco em diversos trabalhos de historiadores, não só na Europa, mas em outras partes, incluindo o Brasil. Trabalhos como do historiador Jean Bremmer (2010), demonstram o quanto a diversidade de crenças grassava na Europa, variando as noções de crença que se distanciavam de forma significativa do cânon católico.

³ Terminologia da macroeconomia que se refere a como o crescimento econômico pode ser mais eficaz se eliminadas as barreiras produtivas para o lado da oferta, *i.e.*, flexibilizando as taxas de juros e impostos, produzir-se-ia mais e melhor, sendo o consumidor beneficiado com a diversidade de produtos de melhor qualidade a preços mais baixos (BARTLETT, 2003).

Neste momento, convém não esquecer que a premissa básica do novo paradigma é: os indivíduos, em matéria de religião, “fazem escolhas da mesma maneira que fazem outras escolhas, pesando custos e benefícios” (STARK, 1999, p.265, tradução nossa)⁴. De acordo com esta ótica, os indivíduos consomem mercadorias que oferecem maiores benefícios antecipados, avaliando as recompensas propostas pelos compensadores religiosos em relação aos custos e riscos de estas promessas não se efetivarem.

Embora a teoria tenha ensejado algum debate já na década de 1980, quando foi proposta, foi mesmo a partir da década de 1990 que o modelo do mercado religioso ganhou terreno, como vimos, primeiramente sobre as cinzas dos paradigmas modernizantes e totalizantes em sociologia – abalados pela crise do marxismo e suas metástases –, depois, impulsionados pelos dados empíricos que encurralaram os defensores da teoria da secularização em intrincados exercícios teóricos, a fim de defender o **seu credo**.

É nessa esteira, do que parece ser uma crise geral de referência na teoria sociológica – do marxismo à teoria weberiana, passando pelo funcionalismo parsoniano –, que alguns cientistas sociais dão adeus a teorias propriamente sociológicas de explicação do fenômeno religioso e embarcam em modelos que buscam seus principais fundamentos na economia clássica (BAERT, 1997). Não parece inoportuno insistir que esse aparente esgarçamento de nossa “imaginação sociológica”, para lembrar Wright Mills (1965), segue *pari passu* a escalada hegemônica planetária do pensamento neoliberal economicista. De modo que, a virada teórica que estamos assistindo, antes de ser tributária de avanços empíricos, é parte de uma ferrenha batalha de ordem ideológica que está sendo travada no campo da sociologia *latu sensu* e da sociologia da religião em especial.

Embora o **paradigma da escolha** seja ainda pouco popular no Brasil, alguns trabalhos em sociologia da religião tiveram suas bases assentadas sobre tal campo teórico. Ainda na década de 1990, Guerra Sobrinho (1999) defendeu tese de doutorado que tentava demonstrar que, entre os fatores que influenciam a dinâmica da esfera religiosa, sobressaem-se os ligados à concorrência entre organizações religiosas. Neste sentido, viu o surgimento da Renovação Católica Carismática (RCC) como um processo reativo de racionalização da Igreja Católica, frente à perda de sua posição de monopólio no mercado religioso nacional.

Ricardo Mariano (2001), por sua vez, propõe como teoria explicativa que a desregulamentação do mercado religioso levada a cabo pela secularização – neste caso, entendida como separação entre Estado e Igreja – contribuiu de forma significativa para possibilitar a concorrência entre as novas agências religiosas.

⁴ “(...) people make religious choices in the same way that they make other choices, by weighing the costs against the benefits.”

O pesquisador, através da tese *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*, aponta, grosso modo, que a oferta de produtos religiosos, em um mercado desregulamentado de bens religiosos (leia-se dessacralizado), condicionaria a demanda por esses bens. Ao utilizar esse paradigma ele desloca de forma bastante instigante a explicação do crescimento pentecostal para fatores de ordem interna ao campo religioso, como a capacidade de mobilização dos agentes religiosos (proselitismo).

Utilizando o mesmo arcabouço teórico e tendo como campo o Brasil, ainda temos os trabalhos de Frank Ursarski (2004) sobre o Budismo e Adrew Chesnut (1997) que aplica a teoria da **escolha** para compreender a competição entre o Pentecostalismo, a Renovação Católica Carismática (RCC) e as religiões da chamada “Díaspóra Africana” (Umbanda, Candomblé, Santeria e Vodú), que denomina como firmas espirituais.

Após vermos como a teoria da **escolha** se situa dentro da Teoria Social mais ampla, passaremos a considerar as críticas e propostas de Mark Granovetter como possibilidades de pensar o mercado e o trânsito religioso.

4. Laços sem nós: um enfoque em Granovetter

A forma como os comportamentos das pessoas e das instituições são afetados pelas relações sociais constitui uma questão fundamental da Teoria Social. Como dissemos, o pêndulo sempre oscilou entre valorizar o comportamento racional e auto-centrado, pouco influenciado pelas relações sociais e, de forma mais predominante, o suposto de que o comportamento das pessoas e das instituições são condicionados pelas relações sociais, não havendo uma ação tão puramente racional e autocentrada. A este expediente Granovetter (2003a, p.70) designou como “incrustação”.

Granovetter (2003a) argumenta que muitos autores acreditam que nas sociedades modernas as transações econômicas deixaram de ser determinadas pelas obrigações sociais ou familiares dos agentes envolvidos, e passam a se explicar pelos cálculos racionais do lucro individual. Segundo o sociólogo, os economistas conceberam as “influências sociais” como “processos através dos quais os actores adquirem costumes, hábitos e normas que seguem mecânica e automaticamente, em detrimento dos princípios da escolha racional” (GRANOVETTER, 2003a, p.73). Neste sentido os laços interpessoais descritos nestas teorias são extremamente estilizados, convencionais, “típicos” – desprovidos de conteúdo, a-históricos e não engendrados estruturalmente (GRANOVETTER, 2003a, p.75). Nesta concepção a atomização não teria sido eliminada, mas transferida para outro nível de análise. Por exemplo, o uso de uma concepção sobressocializada – que pensa atores agindo

exclusivamente de acordo com os papéis prescritos – pode, na verdade, esconder uma visão atomizada e subsocializada da agência (GRANOVETTER, 2007).

Desta forma, Granovetter (2003b; 2007) retoma o projeto já clássico na sociologia: unificar ação e estrutura, indivíduo e sociedade. Assim, as proposições do autor caminham na perspectiva de afirmar que os atores sociais não se comportam de modo totalmente racional na maximização dos ganhos e nem se comportam como átomos fora de um dado contexto social; nem aderem, como escravos, a um roteiro determinado por uma intersecção específica das categorias sociais que, por acaso, ocupam. Segundo o autor, as tentativas dos agentes de realizar ações com finalidade estão, pelo contrário, incrustadas em sistemas concretos e continuados de relações sociais (GRANOVETTER, 2003a). De outro modo, os comportamentos sociais se encontram profundamente incrustados em redes de relações interpessoais que, inclusive, emprestam-lhes sentido.

(...) concentrei-me aqui no comportamento econômico por duas razões: (i) constitui o caso típico de comportamento interpretado inadequadamente, devido ao fato daqueles que o estudam profissionalmente estarem fortemente ligados às teorias atomizadas da acção; e (ii) com poucas exceções, os sociólogos têm evitado análises aprofundadas de qualquer assunto abordado anteriormente pela economia neoclássica (GRANOVETTER, 2003a, p.95).

O desafio do conceito de “incrustação” é enfatizar o papel das relações pessoais concretas e das estruturas (“redes”) dessas relações pessoais (ou “redes”) “na origem da confiança e no desencorajamento da má-fé” (GRANOVETTER, 2003a, p.78). Assim, as análises econômicas dominantes ignoram a identidade e as relações anteriores dos negociantes individuais. O autor acredita, entretanto, que os indivíduos racionais decidem melhor com base nos conhecimentos recolhidos ao longo desses relacionamentos (GRANOVETTER, 2017).

O argumento de Granovetter (2003a) é de que mesmo as transações econômicas, tidas como essencialmente racionais não se encontram isoladas de outras transações. Ele cita como exemplo a forma com que comerciantes de diamantes se encontram “incrustados” numa comunidade fechada em que eles acabam controlando os comportamentos uns dos outros. De forma similar, outras redes de negócios, densamente interligadas de atores, estes negociantes criam padrões de comportamento claramente definidos e facilmente controlados pela rápida circulação de informação acerca dos casos de “má-fé” (GRANOVETTER, 2003a, p.81). Ou seja, mesmo sob risco, a ideia é de que os negociantes não agem cegamente em busca de lucros ou de riquezas ignorando as relações sociais nas quais estão imersos. Em diversos casos, buscam também reconhecimento e boa reputação junto aos grupos

sociais com os quais se relacionam, evidenciando um imbricamento entre relações sociais e de negócios.

Granovetter (2003a) avança com a ideia de que a hierarquia das empresas e suas decisões são permeadas por redes de relações pessoais, asseverando que a ideia dos modelos neoclássicos de um mercado anônimo é virtualmente inexistente na vida econômica. Para o autor as relações de amizade e confiança podem variar de características e afetar as relações de negócios. Como exemplo, no Japão, onde as relações sociais nos bares e clubes noturnos afetam os negócios, muitas vezes de forma decisiva.

Baseado nestas ideias, o sociólogo americano acredita que a distinção entre organização formal e informal é antiga e pouco rígida na prática. Ele afirma ser redundante repetir o fato de que os “observadores que assumem que as empresas são estruturadas no seu cotidiano pelo organograma oficial não passarem de bebês perdidos nos bosques da sociologia” (GRANOVETTER, 2003a, p.92). Assim, acredita que as instituições precisam ser estudadas, para além dos seus pressupostos formais e que se deva se concentrar esforços nas relações mais informais dos atores sociais.

Neste sentido, Granovetter (1973) escreveu um artigo interessante para ressaltar a necessidade de se estudar os vínculos entre os atores sociais, já que os vínculos entre eles são extremamente importantes para se pensar a circulação de informações, as oportunidades de mobilidade, bem como outras características que podem ser extremamente relevantes para se pensar os contextos sociais.

Reconhecendo que os postulados da ação racional pressupõem a necessidade de problematização intermitente, Granovetter (2003a) aponta-os como constituintes de uma boa hipótese de trabalho. Portanto, não devem ser abandonados. Mas, seu uso exige uma série de cuidados. Pois, o que parece ao analista um comportamento não racional pode se revelar, na verdade, bastante razoável quando os constrangimentos situacionais, sobretudo, os de incrustação, são plenamente considerados.

Dessa forma, as escolhas, as ambições e associações dos atores sociais no interior das empresas, ajudam na interpretação mais consistente das ações dos atores. Ademais, o fato desse comportamento ser racional ou instrumental é mais imediatamente perceptível quando consideramos que se orienta não somente por objetivos econômicos, mas, também, para a sociabilidade, a aprovação, o status e o poder (GRANOVETTER, 2003a). Neste sentido, chama atenção para se pensar na importância das relações entre os grupos e o quanto isso pode ajudar a analisar os segmentos da estrutura social. A ideia do autor é que se atente para o contexto de interação entre os atores, de modo que se consiga ir além dos objetivos mais puramente intencionais.

Granovetter (1973) procura mostrar que as interações entre os atores em pequena escala podem ajudar a relacionar com fenômenos macro como a difusão, a mobilidade social, a organização política e a coesão social de forma mais geral. O

estudo de Rogers (1962) sobre difusão de inovações mostrou o quanto os vínculos sociais são de suma importância para que os atores adotassem novas práticas. Granovetter (1973) já apontava que grande parte da literatura analisava os impactos das redes sociais sobre os indivíduos que estavam imersos nelas.

Os estudos dos vínculos sociais foram apontados como importantes ferramentas analíticas para o estudo das redes e dos grupos sociais. Por isso, Granovetter (1973) sugere que é relevante o estudo das redes de vínculos que envolvem a comunidade para saber quais facilitam e quais bloqueiam a formação de uma organização. Ele acredita que a grande proposta do seu artigo é supor que “a experiência pessoal dos indivíduos está estreitamente vinculada com os aspectos de maior escala da estrutura social, além do controle dos indivíduos particulares” (GRANOVETTER, 1973, p.1376, tradução nossa)⁵. Para Granovetter (2003a p.98) a perspectiva da incrustação “tem uma aplicabilidade muito geral, não apenas demonstrando que há lugar para os sociólogos no estudo da vida econômica, mas também afirmando que esse estudo requer urgentemente o ponto de vista dos sociólogos”.

Antes de prosseguirmos é importante ressaltar que, ao se focar nas relações sociais como principais responsáveis pela produção das relações de confiança, Granovetter (1973) se afasta das visões funcionalistas de ordem, ao reconhecer que a imersão nas redes é irregular, permitindo comportamentos anômalos à rede, tais como trapaçagens, oportunismos e desconfiança. No mesmo turno, assevera que as próprias redes podem ser fontes de má fé e lhes fornecer ingredientes. Em resumo, ainda que as redes sociais, sejam o local privilegiado da construção de confiança e de moral, prestam-se também à tecitura dos desvios, o que torna o modelo do autor, não-holístico. Portanto, dependente metodologicamente de expedientes hermenêuticos.

5. Pensando a adesão religiosa a partir de Granovetter: alguns casos empíricos

A abordagem de Granovetter (1990) investe mais na perspectiva de melhor localizar socialmente a ação. Ou seja, resalta a necessidade de perceber a forma como os processos são socialmente construídos e como os atores agem e reagem nestes mesmos processos sociais. Neste sentido, o determinante mais importante (do que as características culturais ou religiosas) do comportamento observado reside na posição social ocupada pelo indivíduo na rede social. Com isto se quer dizer que é preciso levar em consideração a identidade, não apenas das pessoas que

⁵ “(...) la experiencia personal de los individuos está estrechamente vinculada con los aspectos de mayor escala de la estructura social, además de por el control de los individuos particulares.”

o indivíduo conhece e das relações que eles têm com elas, mas também do conjunto das pessoas que suas relações conhecem, e assim por diante. A estrutura e a dinâmica de tal rede, por difícil que seja sua análise, determina largamente que informação estará à disposição de um indivíduo que procura emprego e em que medida tal ou tal oportunidade se oferece a ele (GRANOVETTER, 1974, p.14-18).

Essa questão da rede social de que trata Granovetter (1974) é elemento fundamental não só para pensar a ação social no mercado econômico, mas fundamental para pensarmos no papel das redes sociais na participação religiosa dos atores sociais. Isso porque as pessoas normalmente participam de uma religião juntamente com os vizinhos, amigos de trabalho, parentes, familiares, etc.

A participação religiosa tem ligação efetiva com a rede de relações sociais que as pessoas compartilham. Pode-se perceber em diversos trabalhos que tratam do crescimento das religiões pentecostais (GRACINO JUNIOR, 2016) que elas acabam “recrutando” pastores das localidades em que funcionam as igrejas, já que estes têm suas redes de relações sociais formadas e isso facilita a agregação das pessoas às igrejas. Este é um exemplo bem prático da importância das redes de relações sociais para as ações e escolhas feitas pelas pessoas. Em outro exemplo de pesquisa realizada em igrejas evangélicas, ao serem entrevistados sobre a decisão pela denominação que congregavam, ainda que alguns apresentassem como motivação aspectos racionais como a proximidade do domicílio, em muitos dos casos a escolha da igreja se dava pelo perfil religioso (mais carismática ou mais tradicional), como também por já terem familiares ou laços de sociabilidades tecidos em outros períodos naquela denominação, ou dado por eventos marcantes da vida pessoal (GRACINO JUNIOR, 2016).

A dimensão das relações sociais nas escolhas e práticas adotadas pelos atores sociais carecem de atenção efetiva no estudo da religião. Afinal, as pessoas não estabelecem relações diretas com seus deuses, ou naquilo que acreditam como sendo sagrado. Estas escolhas não se dão de modo direto, mas, em geral, por meio de relações interpessoais e rituais, em que as pessoas compartilham crenças, ideias e interesses comuns.

Em trabalhos anteriores (GRACINO JUNIOR, 2011, 2013; 2016), sobre o processo de pluralização religiosa no Brasil e em Portugal, chamamos a atenção para a paulatina subjetivação nas escolhas e elaborações das formas religiosas, sem, contudo, acreditar que consistem em escolhas baseadas em decisões puramente racionais de um indivíduo subsocializado (GRANOVETTER, 2007). Naqueles casos, observamos que as escolhas religiosas estavam permeadas por muito mais que a busca por interesses individuais, imbricadas, muitas vezes, nas densas relações sociais. Constituindo-se como lugares privilegiados para se pensar não só processos de destradicionalização, mas as novas formas de vínculos sociais na atualidade.

Neste sentido, observamos como a entrada de Portugal na União Europeia incrementou o fluxo de imigrantes no país, consequentemente, ampliando a diversidade religiosa. No entanto, em algumas regiões do país, especialmente no Norte (na Região do Grande Porto), tal processo desaguou no adensamento dos laços entre parte da população local e o catolicismo, seja através de vínculos culturais da portugalidade – neste caso o catolicismo era visto como um patrimônio do país –, seja como religião a ser seguida. Foi no Porto que se deu, por exemplo, o evento que catalisou todo esse movimento. Tiveram lugar nesta cidade uma série de conflitos envolvendo movimentos sociopolíticos de resistência à implantação de templos da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) durante a década de 1990, quando a igreja tentou, sem sucesso, a aquisição da sala de espetáculos Coliseu do Porto.

A malfadada tentativa de compra da casa de espetáculos reuniu uma multidão poucas vezes vista em manifestações públicas na cidade do Porto – segundo os jornais da época, mais de 10 mil pessoas se juntaram na estreita rua de Passos Manuel (GRACINO JUNIOR, 2013) – contra a compra da então decadente casa de espetáculos por uma “seita brasileira”. Os relatos dão conta que o movimento “Todos Pelo Coliseu” congregou uma miríade de pessoas, entre elas jovens estudantes, artistas famosos, idosos, políticos de diversos espectros ideológicos, num verdadeiro caleidoscópio de ideias que misturavam xenofobia, nacionalismo, debate sobre liberdade religiosa, globalização, preservação da casa de shows propriamente dita, etc. (GRACINO JUNIOR, 2016).

Os desdobramentos do Caso Coliseu do Porto reverberaram negativamente na tentativa de estabelecimento de templos da IURD em diversas cidades do norte de Portugal (ANDERS; RODRIGUES, 1999; MAFRA, 1999; GRACINO JUNIOR, 2013). Os eventos se tornaram tão agudos – envolvendo invasão de templos e violência física de seus membros, como na cidade de Matosinhos em 1995 – que levaram o então presidente Mario Soares a se envolver no caso, principalmente após o bispo da IURD, Marcelo Brayner, ameaçar apelar a tratados europeus sobre liberdade religiosa dos quais Portugal era signatário. “Isso só é bom para que o mundo veja o que é Portugal! Onde está a liberdade de culto?” disse ele⁶.

Se por um lado a imagem da IURD, muitas vezes importada do Brasil⁷, trazia dificuldades para a estabelecer laços de confiança que possibilitassem não só seu crescimento numérico, mas, até mesmo, seu reconhecimento enquanto religião legítima e, portanto, com direito de existir, ter um lugar de culto físico em Portugal. Tal cenário só começa a arrefecer à medida que a IURD passa a recrutar pastores de nacionalidade portuguesa e a realizar obras de caridade, como assistência social

⁶ Jornal de Notícias, 13/11/1995.

⁷ É bom lembrar que em 1995 é o ano do bastante conhecido “chute à santa”, episódio que envolveu o pastor Von Helder, da Igreja Universal, amplamente divulgado pela Rede Globo em seus diversos telejornais diários, sobejadamente conhecido em Portugal.

a idosos e crianças. Por outro lado, o contraste entre IURD e setores da população portuguesas trouxe o fato religioso para o centro do debate público, levando os meios de comunicação e a sociedade em geral a se questionar sobre o conceito de religião legítima, culminando com a ampliação da liberdade religiosas no país (GRACINO JUNIOR, 2016; 2011).

Em outros países da Europa, como os países escandinavos e bálticos, Steve Bruce (2000) mostra como, mesmo estando distantes das atividades institucionais religiosas, os dinamarqueses, por exemplo, atribuem valor positivo à manutenção, por parte do Estado, da igreja Luterana Nacional. Inquérito realizado nesse país revelou que essa valorização advém da crença de que a Igreja Luterana é fiel depositária de boa parcela do patrimônio histórico nacional. Nesse sentido, o autor observa que parte da população, mesmo pertencendo a alguma variante do luteranismo, realiza suas cerimônias cívico-religiosas na igreja Luterana oficial. Citando também o exemplo da Lituânia, ele mostra como a Igreja Católica Ortodoxa foi fundamental no apoio ao sentimento de identidade nacional. No século XIX, frente à tentativa da Rússia czarista de padronização da língua e no século XX, nos movimentos contra a “russificação” do país. Para o autor os laços que unem fiéis às igrejas ultrapassam as questões puramente religiosas, envolvendo identidade, nacionalismo e memórias familiares.

Em relação a Portugal, o estudo de Helena Vilaça (2008) nos mostra o papel importante que a Igreja Ortodoxa desempenha na integração dos imigrantes do leste europeu à sociedade portuguesa. Nesse estudo, a autora demonstra a importância da Igreja Ortodoxa para a manutenção e reestabelecimento dos laços sociais dos imigrantes em Portugal. No mesmo sentido, no caso da Igreja Filadélfia, de matriz eminentemente cigana (BLANES, 2008), a adesão dos ciganos não significou um processo de ruptura com o *ethos* grupal, como poderíamos supor, mas um reencontro com sua identidade cigana, abalada pelo estigma, pela pauperização e guetificação a que estão submetidos nas cidades, como podemos observar no interessante relato:

O bairro das pedreiras, construído pela câmara municipal de Beja em 2006 para realojar cerca de 50 famílias ciganas, veio mesmo a revelar-se como um dos grandes símbolos de práticas que há muito deviam ter sido extintas em Portugal. O muro e a vedação que inicialmente delimitavam o bairro não vieram acompanhados de outras infra-estruturas, há três quilómetros do centro da cidade o bairro não é servido por transportes públicos, os correios não entregam cartas, os contentores de lixo são esvaziados uma vez por semana e o canalizador só aparece com escolta policial. Em entrevista ao jornal Expresso o gerente da fábrica vizinha ao bairro, Gaspar Mendes Pinto, admite que a construção de muro de três metros de altura e um quilómetro de extensão, supostamente para delimitar o bairro e

feito em parceria com a câmara municipal, tinha como objectivo “tapar a vista aos clientes quando eles vinham de visita. (ESQUERDA, 2010, n.p.).

Neste contexto a igreja restaura um sentimento de pertença ao grupo através da ideia de que os ciganos são um povo eleito, traduzindo elementos da etno-história cigana para o interior do discurso religioso, expediente praticamente impossível em uma igreja que não fosse fortemente direccionada ao “povo cigano” (SANTOS, 2001). Enfim, o que queremos dizer é que a Igreja Filadélfia, de maneira nenhuma, cria uma demanda por identidade cigana, ela apenas capta esta demanda, negligenciada ou suprimida por outras instituições e procede a tradução para o discurso religioso institucional.

Voltando ao Brasil, observamos de que forma o que chamamos de “mineiridade” (GRACINO JUNIOR, 2008) reforçava os laços sociais dos habitantes do estado de Minas Gerais com o catolicismo, dificultando de forma significativa a penetração de modalidades religiosas estranhas ao catolicismo, especialmente os pentecostais. Naquela altura mostramos como os laços sociais mediados pela identidade mineira, ou “mineiridade”, era modulado de acordo com a região geográfica, sendo mais forte e valorado na região das cidades históricas de Minas e declinando à medida que se deslocava para o interior norte ou a Grande Belo Horizonte.

Neste sentido, é interessante observar que a inclusão das cidades mineiras em circuitos turísticos, com a inauguração de sofisticados hotéis e o investimento em propaganda, o catolicismo e seus produtos (festas, imagens, ritos) foram incorporados em circuitos comerciais. O que Canclini (2003, p.216) chama de “culturas populares prósperas”, revigorando e legitimando a memória religiosa deste culto, fortalecendo os vínculos mediados pela religião. Tal conjuntura levou as cidades do circuito histórico de Minas – como Ouro Preto, Mariana, São João Del Rei, Tiradentes etc. – e seu entorno a se apresentarem como uma das regiões brasileiras mais impermeáveis à expansão das igrejas pentecostais. Para se ter uma ideia, a Zona da Mata Norte e o Campos das Vertentes se mostram extremamente reticentes ao crescimento pentecostal – com números que não atingiam a casa dos 5%, como em Barbacena e São João Del Rei no último Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010) – ao passo que região do Vale do Aço mineiro apresentava um crescimento surpreendente, mesmo para os padrões brasileiros, com a cifra de 24,13%.

Esse também parece ser o caso de localidades igualmente impérvias ao pentecostalismo, como as regiões Norte do Rio Grande do Sul e Sul de Santa Catarina, em que o catolicismo se liga estreitamente à migração italiana para a região (ORO, 1996); e do interior do Nordeste, no qual o catolicismo popular é bastante forte, principalmente nas regiões circunvizinhas aos centros de peregrinação, como Juazeiro do Norte-CE.

Mesmo em cidades diversificadas do ponto de vista social e religioso, como o Rio de Janeiro-RJ, podemos encontrar manchas demográficas em que predominam uma ou outra religião, ou denominação religiosa. Por exemplo, mesmo sendo religiões extremamente minoritárias, o candomblé e a umbanda que não chegam a meio dígito no âmbito nacional (0,09% e 0,21%, respectivamente), mantêm nichos de concentração em regiões da cidade do Rio de Janeiro-RJ e, geralmente, alcançam número maior de adeptos nas circunscrições das quadras de escolas de samba, especialmente em Madureira, Tijuca e Vila Isabel (GRACINO JUNIOR, 2016).

Neste sentido, mesmo em regiões metropolitanas nas quais os pentecostais encontram significativa acolhida, como Rio de Janeiro-RJ (12,56%) ou Belo Horizonte-MG (11,31 %), 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-RJ; ou Floresta, Santa Tereza e Barro Preto, em Belo Horizonte-MG, os pentecostais atingiam cifras bastante modestas, não alcançando a casa dos 6% em nenhum dos casos⁸.

Fixando-nos ainda nos exemplos, vemos que nem a distribuição das diversas denominações pentecostais era homogênea dentro do território de uma mesma cidade ou região metropolitana. Observando as regiões metropolitanas de Belo Horizonte-MG, São Paulo-SP, Salvador-BA ou Rio de Janeiro-RJ, podemos notar um interessante padrão na forma como os pentecostais se distribuem territorialmente. Enquanto a Assembleia de Deus ocupa a região da “periferia distante” e de menor renda, a IURD angaria a maior parte de seus adeptos na “periferia próxima”, formada por uma classe média de serviços. Na Região Metropolitana do Rio de Janeiro-RJ vemos que, enquanto a IURD se concentra em bairros da Zona Norte e Zona 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% (IBGE, 2010).

Em nosso entendimento a dispersão das religiões no território das cidades são positivamente influenciadas pelos vínculos que aquela determinada religião consegue estabelecer com a sociedade em seu entorno. Ainda que algumas igrejas invistam significativas cifras em propaganda, programas televisivos, jornais, parecem-nos que o determinante para o sucesso numérico de uma denominação religiosa são as conexões estabelecidas entre o discurso teológico, a cotidianidade e a sociabilidade dos indivíduos do seu entorno. Neste sentido, por exemplo, vemos que a IURD e sua Teologia da Prosperidade tem dificuldade de penetração em regiões extremamente pobres, ao passo, que a Assembleia de Deus e a Deus é Amor elegem justamente estas áreas como alvo preferencial de seu proselitismo. Como já dissemos

⁸ É interessante notar que os dados do IBGE remontam do último censo de 2010, portanto, é natural que os dados tenham se alterado sobremaneira de lá prá cá, principalmente com o incremento da população evangélica pentecostal.

a construção de uma membresia local e, principalmente, de uma liderança, no caso um pastor/pastora, que domine os códigos deontológicos locais, maneiras de ser e modos de agir, é de suma importância para estabelecer laços que possibilitem a atração de novos membros para as igrejas.

Em inúmeras entrevistas ouvimos relatos da dificuldade e/ou constrangimento em frequentar uma denominação religiosa porque a liderança se expressava de forma muito empolada ou muito descuidada, se vestia de forma muito ou pouco alinhada, ou mesmo, era negro ou branco (GRACINO JUNIOR, 2015).

Se ampliarmos nossa escala, observaremos que dos dez estados mais católicos do Brasil, apenas Santa Catarina e Paraná, não possuem altos índices de “população natural” (IBGE, 2010). Ou seja, pessoas que nunca se mudaram do seu município de nascimento. Embora o fator migração não seja o principal fator explicativo em nossa argumentação, acreditamos que locais com baixa dinâmica demográfica e de ocupação mais antiga favorecem a religião que fez parte da constituição histórica da região em questão. Em nosso entendimento, tal situação é tributária da intensidade dos laços sociais estabelecidos, 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 “praticante”, mas que possui laços identitários com a religião tradicional. Em muitas situações, os lugares de memória da nação, da cidade, do bairro e mesmo a história familiar estão intimamente ligadas às festas e aos sacramentos religiosos.

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 de tempo, não há uma memória católica cristalizada a que se remeter. Nestes contextos, em que 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. Neste novo cenário, sem o peso da tradição, a memória religiosa como entendida por (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. Nestas 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 acontece com uma crescente leva de indivíduos que por se sentir atordoada em meio a um bombardeio de informações desencontradas, sobretudo, religiosas, ou por outras razões, não consegue associar-se com conforto a nenhuma instituição.

6. Considerações finais

Neste trabalho, procuramos questionar o projeto teórico filiado à escolha racional. Primeiro pelo peso excessivo que é dado ao egoísmo psicológico (KAVKA, 1985). Depois pelo enfoque unilateral no grau de regulação estatal dos mercados religiosos como principais fatores explicativos para um maior ou menor pluralismo religioso (JEROLMACK, 2004; MELLOR, 2000). Neste mesmo sentido, podemos imaginar que o fato de alguns indivíduos agirem abertamente de forma instrumental, no que diz respeito a suas pertencas religiosas, não nos habilita a acreditar que todas as formas de pertença religiosa são conduzidas tendo por base os frios cálculos de custos e benefícios.

Ainda, acreditamos ser pouco verossímil a ideia de que um poder supracomunitário exercido pelo Estado possa regular as condutas desviantes dos indivíduos. Se assim fosse, resolveríamos o problema do dissenso social através de um aumento no custo da ação desviante. Como bem nota Granovetter (2017), a resolução hobbesiana para o problema da ordem política reflete a coexistência de uma concepção subsocializada e superssocializada. Isto é, “cidadãos sitiados, oprimidos pela desordem, entregam todos os direitos a um poder autoritário e então se tornam dóceis e honrosos. Eles saltam de um estado subsocializado para um estado muito superssocializado” (GRANOVETTER, 2017, p.14, tradução nossa)⁹. No entanto, o que observamos é que, na maioria das vezes, um aumento na repressão não leva automaticamente ao recalque dos tipos desviantes, mas a conflitos, processos de resistência ou negociação de sentidos, tais como os que observamos no campo dos cultos afro, ou no dito catolicismo popular, para ficarmos apenas com exemplos do campo religioso.

Tal afirmação não quer dizer que desconsideremos o papel do Estado enquanto regulador e produtor. Porém, tentamos demonstrar que para além desses reguladores estatais, os laços gerados por contatos sociais mais intensos cumprem importante papel de limitadores ou impulsionadores dos fluxos religiosos. Acreditamos, não obstante, que a repressão estatal, a religião e, principalmente, sua significação (ou a religiosidade vivida), desloca-se para os interstícios do discurso estatal, ressemantizando os estímulos supracomunitários e reapropriando-se deles localmente.

Como encaminhamento, pensamos que a além da escolha racional, existem dinâmicas sociais que são atravessadas por demandas locais que refletem não apenas interesses utilitaristas e pragmáticos, mas também formas de agenciamento dos sujeitos que estão inseridos em contextos relacionais, dinâmicas comunitárias, conflitos de interesses e formas de afirmação identitária. Retomar essa discussão é poder

⁹ “(...) beleaguered citizens, overwhelmed by disorder, surrender all rights to an authoritarian power and then become docile and honorable. They lurch from an under-socialized to a very over-socialized state.”

repensar aspectos centrais para compreender a dinâmica da presença religiosa na sociedade e as formas como ela mantém sua importância enquanto fenômeno social.

Neste sentido, a abordagem de Mark Granovetter é uma alternativa para o entendimento dos laços sociais que estão por trás tanto da produção dos discursos e crenças religiosas, quanto da adesão numérica a uma determinada igreja, apresentando-se como uma alternativa tanto à teoria da escolha racional, quanto às teorias tributárias do funcional-estruturalismo.

REFERÊNCIAS

ANDERS, R.; RODRIGUES, D. **Deus, o demônio e o Homem: o fenômeno Igreja Universal do Reino de Deus**. Lisboa: Edições Colibri, 1999.

ARROYO MENÉNDEZ, M. La fuerza de la religión y la secularización en Europa? **Iglesia Viva**, n. 222, Valencia, 2005.

BAERT, P. Algumas Limitações das Explicações da Escolha Racional na Ciência Política e na Sociologia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 12, n. 35, p.63-74, 1997.

BARTLETT, B. Supply-Side Economics: “Voodoo Economics” or lasting contribution? **Supply-Side Investment Research**, nov. 11, 2003. Disponível em: <http://web2.uconn.edu/cunningham/econ309/lafferpdf.pdf>. Acesso em: 18 mai. 2009.

BELL, D. The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion. **British Journal of Sociology**, v. 28, n. 4, p.419-449, dec. 1977.

BELL, D. Religion in the Sixties. **Social Research**, v. 38, n. 3, p.447-497, 1971.

BERGER, P. L. **O Dossel do Sagrado: Elementos para uma sociologia da religião**. São Paulo: Paulinas, 1985.

BEYER, P. **Religion and Globalization**. London: Sage, 1994.

BLANES, Ruy L. **Os aleluias – Ciganos evangélicos e música**. Lisboa: ICS, 2008.

BREMMER, J. N. **The Rise of Christianity through the Eyes of Gibbon, Hamack and Rodney Stark**. Groningen: Barkhuis, 2010.

BRUCE, Steve. The supply-side model of religion: the Nordic and Baltic States. **Journal for the scientific study of religion**, v. 39, n. 1, p.32-46, 2000.

CAMARGO, C. P. F. de. **Católicos, protestantes, espíritas**. Petrópolis: Vozes, 1973.

CANCLINI, N. G. **Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: EDUSP, 2013.

CASANOVA, J. Exploring the postsecular: Three meanings of “the secular” and their possible transcendence. *In*: CALHOUN, C.; MENDIETA, E.; VANANTWERPEN, J. (Ed.). **Habermas and religion**. Polity Press: Cambridge, United Kingdom, 2013, p.27-48.

CASANOVA, J. **Public Religions in the Modern World**. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

CHAMPION, F. Les Sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique ésotérique, **Archives des sciences sociales des religions**, n. 67/1, p.155-169, 1989.

CHESNUT, R. A. **Born again in Brazil**: The Pentecostal boom and the pathogens of poverty. New Brunswick, New Jersey e Londres: Rutgers University Press, 1997.

DAVIE, G. Vicarious religion: a response, **Journal of Contemporary Religion**, 25, 261-267, 2010.

DAVIE, G. New Approaches in the Sociology of Religion: A Western Perspective. **Social Compass**, p.51-73, 2009. Disponível em: <http://scp.sagepub.com/cgi/content/abstract/51/1/73>. Acesso em: 15 abr. 2009.

DAVIE, G. **Europe, the Exceptional Case**: Parameters of Faith in the Modern. World. London: Darton, Longman and Todd, 2002.

DAVIE, G. Believing without belonging. **Soc Compass**. 1990; 37: 455–469

DOBBELAERE, K. Secularization: A Multi-Dimensional Concept. **Current Sociology**, v. 29, 1981.

EISENSTADT, S. N. Modernidades Múltiplas. *Sociologia, Problemas e Práticas*. **ISCTE**, n. 35, p.139-163, abr. 2001.

ESQUERDA. Conselho da Europa recebe queixas sobre “guetificação” em Portugal. Publicado em 12 de junho de 2010. Disponível em: <http://www.esquerda.net/artigo/conselho-da-europa-recebe-queixas-sobre-%E2%80%9Cguetifica%C3%A7%C3%A3o%E2%80%9D-em-portugal>. Acesso em: 15 ago. 2021.

FINKE, R; STARK, R. The dynamics of religious economies. *In*: DILLON, M. **Handbook of the sociology of religion**. United States of America: Cambridge University Press, 2003.

FRIGERIO, A. O paradigma da escolha racional: mercado regulado e pluralismo religioso, tradução de Fernando Antonio Pinheiro Filho. **Tempo Social - Revista de Sociologia da USP**, São Paulo, v.20, n. 2, p.17-39, nov. 2008.

GRACINO JUNIOR, P. **A demanda por deuses**: globalização, fluxos religiosos e culturas locais nos dois lados doAtlântico. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2016.

GRACINO JUNIOR, P. “Do Reino de Deus às Portas do Inferno”: migração brasileira, liberdade religiosa e transnacionalização do pentecostalismo para Portugal. **Revista Migrações**, v. 11, p.185-212, 2013.

GRACINO JUNIOR, P. Para além da metáfora do Mercado: uma análise não utilitarista da competição religiosa a partir de duas regiões de Minas Gerais. **Ciencias Sociales y Religión**, v. 13, p.13-41, 2011.

GRACINO JUNIOR, P. Minas são muitas, mas convém não exagerar: identidade local e resistência ao pentecostalismo em Minas Gerais. **Cadernos CRH**, v. 21, p.145-162, 2008.

GRANOVETTER, M. **Society and economy**. Harvard University Press, 2017.

GRANOVETTER, M. 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=S1676-56482007000100006&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 07 mar. 2021.

GRANOVETTER, M. Ação econômica e estrutura social: o problema da incrustação. *In*: MARQUES, R.; PEIXOTO, J. **A Nova Sociologia Econômica**: uma antologia. Celta Editora: Oeiras, Portugal, 2003a.

GRANOVETTER, M. A theoretical agenda for economic sociology. *In*: GUILLÉN, M. F.; COLLINS, R.; ENGLAND, P.; MEYER, M. (Eds) **The new economic sociology**. New York: Russell Sage Foundation, 2003b, p.35-60.

GRANOVETTER, M. The old and the new Economic Sociology: a history and an agenda. *In*: FRIEDLAND, R.; ROBERTSON, A.F. (Eds). **Beyond the marketplace**: rethinking economy and society. New York: Aldine de Gruyter, 1990, p.89-112.

GRANOVETTER, M. **Getting a job**: a study of contacts and careers. Cambridge: Harvard University Press, 1974.

GRANOVETTER, M. The strength of weak ties. **American Journal of Sociology**. v. 78, n. 6, p.1360-1380, 1973.

GUERRA SOBRINHO, L. D. **Competição, Demanda e a dinâmica da esfera da religião no Nordeste do Brasil**. Orientador: David Lehmann. 1999. Tese (Doutorado em Sociologia) - Programa de Pós-Graduação Sociologia, Universidade Federal de Pernambuco, 1999.

HABERMAS, J. “A Postsecular World Society? On the Philosophical Significance of Postsecular Consciousness and the Multicultural World Society.” Interview by Eduardo Mendieta. **Monthly Review Zine**. 2010. Disponível em: <http://mrzine.monthlyreview.org/2010/habermas210310.html>. Acesso em: 04 ago. 2021.

HABERMAS, J. **Entre o naturalismo e a religião**: Estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HERVIEU-LÉGER, D. **O Peregrino e o Convertido**: a religião em movimento. Lisboa: Gradiva, 2005.

HERVIEU-LÉGER, D. **La religion pour mémoire**. Paris: Cerf, 1993.

HERVIEU-LÉGER, D. “Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião?”. **Religião & Sociedade**, vol. 18, nº 1: 31-47, 1997.

INSITUTUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo demográfico do ano 2010**. IBGE, 2010. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/> . Acesso em: 18 ago. 2020

JEROLMACK, C. Religion, rationality, and experience: a response to the new rational choice theory of religion. **Sociological Theory**, v. 22, n. 1, p.140-160, 2004.

JORNAL DE NOTÍCIAS, Lisboa, 13/11/1995

KAVKA, G. S. **Hobbesian Moral and Political Theory**. Princeton: Princeton University Press, 1986.

MAFRA, C. C. **Na Posse da Palavra**: Religião, Conversão e Liberdade Pessoal em Dois Contextos Nacionais. Orientador: Otávio Velho. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ, 1999.

MAHMOOD, S. Secularism, Hermeneutics and Empire: the Politics of Islamic Reformation. **Public Culture**, v.18, n.2, p.323-347, 2006.

MARIANO, R. **Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil**. Orientador: Antonio F. de O. Pierucci. 2001. 253f. Tese (Doutorado em Sociologia), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

MARTELLI, S. **A Religião na Sociedade Pós-Moderna**. São Paulo: Paulinas, 1995.

MARTIN, D. **On Secularization**: Towards a Revised General Theory. Aldershot/ Burlington,VT: Ashgate, 2005.

MARTIN, D. **A General Theory of Secularization**. Oxford: Basil Blackwell, 1978.

MELLOR, P. A. “Rational choice or sacred contagion? ‘Rationality’, ‘nonrationality’ and religion”. **Social Compass**, v. 47, n. 2, p273-292, 2000.

MILLS, C. W. **A imaginação sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1965.

ORO, A. P. **Avanço pentecostal e reação católica**. Petrópolis: Vozes, 1996.

PACE, E. Religião e Globalização. *In*: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (Orgs.), **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997, p.25-42.

PIERUCCI, A. F. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Editora 34, 2003.

PIERUCCI, A. F. Secularização em Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 13, n. 37, p.43-73, jun, 1998.

ROLIM, F. C. **Pentecostalismo - gênese, estrutura e funções**. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, 1976.

ROGERS, E. **Diffusion of innovations**. New York: The Free Press, 1962

SANTOS, A. P. dos. Ciganos evangélicos portugueses: a conversão ao pentecostalismo. **Anales de Historia Contemporánea**. Ediciones de la Universidad de Murcia. 17, p.531-540, 2001.

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

STARK, R. Micro foundations of religion: a revised theory. **Sociology Theory**, v. 17, n.3, p.264-289, 1999.

STARK, R.; BAINBRIDGE, W. S. **A theory of religion**. New Brunswick: Rutgers University Press, 1996.

STARK, R.; BAINBRIDGE, W. S. **The future of religion**: Secularization, revival, and cult formation. Berkeley: University of California Press, 1985.

STARK, R. & FINKE, R. “A rational approach to the history of American cults and sects”. **Religion and the Social Order 3A**: 109-125, 1993.

STARK, R. & MCCANN, J. “Market forces and catholic commitment: exploring the new paradigm”. **Journal for the Scientific Study of Religion**, 32 (2): 111-124, 1993.

STEINER, P. **A sociologia econômica**. São Paulo: Atlas, 2006.

USARSKI, F. Os enganos sobre o sagrado – uma síntese da crítica ao ramo “clássico” da Fenomenologia da Religião e seus conceitos-chave. **Revista de Estudos da Religião**, v. 4, n. 4, p.73-95, 2004.

VILAÇA, H. **Imigração, etnicidade e religião**: o papel das comunidades religiosas na integração dos imigrantes da Europa de leste. Observatório da imigração - Alto Comissariado para a imigração e diálogo intercultural: Lisboa, 2008.

WARNER, S. Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States. **American Journal of Sociology**, n. 98, p.1044-1093, 1993.

WILSON, B. **Religion in sociological perspective**. Oxford: Oxford University Press, 1982.

WILSON, B. "The return of the sacred". **Journal for Scientific Study of Religion**, 1979, v. 18, n. 3, p.268-80.

WUTHNOW R. Religious Discourse as Public Rhetoric. **Communication Research**. 15(3):318-338, 1988.

Submetido em: 24/06/2021

Aprovado em: 24/07/2021

Publicado em: 10/09/2021