



Tradição e modernidade na religiosidade amazônica: aspectos socioantropológicos sobre o individualismo religioso na Amazônia

*Tradition and modernity in Amazonian religiosity: socioanthropological aspects on
religious individualism in the Amazon*

Daniel Silva Pinto

Universidade Federal do Pará (UFPA)

Resumo: O objetivo deste artigo é comparar formas de religiosidade de populações em contextos socioculturais distintos na região amazônica por meio de dois estudos: a pesquisa de Daniela Cordovil sobre as formas de expressão religiosa genericamente denominadas de religiões da *Nova Era*, de práticas e visões de mundo centradas em uma religiosidade de busca e desenvolvimento pessoal. O estudo de Heraldo Maués gira em torno de um catolicismo praticado por comunidades tradicionais amazônicas. Os dois textos retratam religiosidades cujas práticas e crenças são diametralmente opostas quanto ao potencial de fomento de formas mais individualistas de expressão religiosa. Busca-se, com esta análise literária comparativa elaborar uma hipótese centrada na ideia de que religiosidades ou poderíamos dizer, espiritualidades, mais calcadas no indivíduo e com pouca ou nenhuma influência institucional se desenvolvem com muito mais rapidez e diversidade em grandes centros urbanos.

Palavras-Chave: Individualismo. Tradicional. Moderno. Urbano. Rural.

Abstract: The objective of this article is to compare forms of religiosity among populations in distinct sociocultural contexts in the Amazon region through two studies: Daniela Cordovil's (2015) research on forms of religious expression generically referred to as New Age religions, practices and worldviews centered on a religiosity of personal search and development. Heraldo Maués' (2005) study revolves around Catholicism practiced by traditional Amazonian communities. The two texts portray religiosities whose practices and beliefs are diametrically opposed in terms of their potential to foster more individualistic forms of religious expression. This comparative literary analysis seeks to develop a hypothesis centered on the idea that religiosities, or we could say spiritualities, more based on the individual and with little or no institutional influence develop much more quickly and with greater diversity in large urban centers.

Keywords: Individualism. Traditional. Modern. Urban. Rural.

Introdução

O presente trabalho é derivado de pesquisa de caráter dissertativo. O objetivo geral de tal pesquisa é analisar o desenvolvimento de uma religiosidade no contexto amazônico, particularmente em sua face mais urbana, mais calcada no indivíduo e

Recebido em: 29 mai. 2024 - Aprovado em: 01 jun. 2024.

genericamente identificada como uma religiosidade do *self*, de busca individual. O núcleo central de discussão deste texto terá como fio condutor uma análise literária comparativa entre dois artigos que retratam dois modelos opostos de religiosidade em diferentes espaços na região amazônica: uma cultura religiosa citadina, mais cosmopolita e contemporânea descrita por Daniela Cordovil (2015) em sua análise sobre a expansão dos movimentos esotéricos na cidade de Belém; e outra, em texto já clássico de Heraldo Maués (2005) sobre o catolicismo popular praticado por comunidades tradicionais. Como referência auxiliar, o trabalho de outro autor (Paes Loureiro, 2015) fará parte deste conjunto de visões socioantropológicas, empregadas em desenvolver novos questionamentos sobre as condições socioambientais de incremento ou inibição da “religiosidade peregrina”² em Belém.

Busco discutir esta religiosidade de busca, no contexto socioantropológico amazônico, levando-se em consideração a importância deste tipo de religiosidade para a compreensão das dinâmicas de transformação do campo religioso amazônico em suas configurações atuais. O estudo da religiosidade centrada na busca pessoal, neste trabalho, parte da premissa de que as crenças e práticas religiosas informadas por este tipo de religiosidade centrada mais no indivíduo se reproduz com muito mais força e velocidade nos grandes centros urbanos da região. Esta religiosidade urbana contrasta com uma religiosidade católica popular, calcada em um sincretismo tradicional (MAUÉS, 2005) das populações das pequenas comunidades interioranas da região. Por outro lado, baseado em um estudo mais recente, diverge também de novas formas híbridas de religiosidade desenvolvidas em meio a populações tradicionais, indígenas e ribeirinhas, combinando crenças e práticas típicas do pentecostalismo com o xamanismo ou pajelança cabocla (MORAES; RODRIGUES, 2018).

É claro que, diante dos argumentos expostos, não está a se defender aqui o declínio da religião e da religiosidade tradicional, das igrejas e templos evangélicos e católicos, dos centros espíritas e dos espaços de práticas afro-religiosas, nos grandes centros urbanos amazônicos. No entanto, procura-se apontar para o avanço de formas alternativas de religiosidade, que atendem mais pelo nome genérico de *espiritualismos* e que tem nos espaços urbanos o ambiente propício para o seu desenvolvimento. São formas religiosas orientadas por uma filosofia imanentista e holística, de auto aperfeiçoamento individual e, por isso mesmo, constitui-se como um dos principais centros difusores de uma cultura religiosa de caráter individualista na contemporaneidade. O conjunto destas formas contemporâneas de expressão do sagrado são designadas por estudiosos do tema como religiões da *Nova Era*, *neoesoterismo* ou *nebulosa místico-esotérica*.

Sobre expressões mais individualistas de religiosidade na Amazônia, temos como referência o trabalho de Daniela Cordovil acerca das religiões da *Nova Era* em Belém (2015). Inicialmente a autora, em seu texto, aponta as principais características deste segmento religioso, dando ênfase ao individualismo, ao forte trânsito religioso de seus adeptos e o conseqüente baixo grau de institucionalização dos mesmos, aspectos visto por este trabalho como estruturais deste modelo de religiosidade. Outra característica peculiar de manifestação dessa religiosidade ressaltada pela autora é a incorporação de elementos identitários da tradicional cultura religiosa amazônica em suas práticas e crenças que, por processos de bricolagem criam novas cosmologias surgidas a partir da fusão de elementos culturais locais com a base cultural mais universalista típica destas religiões.

Sobre a bricolagem ou hibridismo desta nova espiritualidade com crenças e práticas tradicionais do imaginário religioso amazônico, temos então, desde sua fusão com crenças da pajelança cabocla praticada no interior do Estado do Pará identificadas “nas práticas de

² Expressão que uso para identificar expressões de religiosidade mais afinadas com práticas e crenças individualistas inspirada em uma metáfora sobre a religiosidade moderna da socióloga francesa Danielle Hervieu-Léger)

mulheres xamãs no município de Colares, na Zona do Salgado, e em Soure, na ilha do Marajó” (Cordovil, 2015, p. 131). Outra forma de bricolagem se dá pela incorporação de entidades típicas do folclore amazônico como o culto à *Matinta Pereira* ou de divindades do panteão afro-brasileiro e indígena pela Wicca (Religião típica da *Nova Era* classificada como neopagã) (CORDOVIL, 2015). No entanto, segundo Cordovil, esta bricolagem com elementos simbólico-ritualísticos locais, exercem efeitos apenas secundários sobre o corpo de crenças que informam a religiosidade dos adeptos do *neoesoterismo*. Estes buscam manter os referenciais culturais próprios da filosofia ou religião que praticam, geralmente oriundas de tradições culturais, europeias, orientais e ameríndias, como forma de afirmação de sua identidade religiosa, diferenciada ou alternativa à religiosidade local (CORDOVIL, 2015).

Segundo a autora, de forma geral, o trânsito esotérico é estimulado pela mentalidade generalizada de praticantes desta religiosidade, que não veem barreiras ou impedimentos entre suas práticas e crenças espiritualistas e suas ligações com as tradições católicas hegemônicas em Belém, como participar do Círio de Nossa Senhora, tradicional festa católica paraense, denotando o caráter ecumênico e tolerante deste gênero de religiosidade. O traço individualista e subjetivista generalizado está em sua condição de reproduzirem sua religiosidade “enquanto buscadores, que transitam por espaços, grupos e sistemas de conhecimento” (Cordovil, 2017, p. 139). É o trânsito intenso, comum a praticantes desse gênero de religiosidade/espiritualidade só poderia resultar em um subcampo simbólico caracterizado pela fluidez e hibridismo de seus conteúdos, do qual seus adeptos se servem para compor, de forma personalista, seu próprio rol de crenças e conhecimentos, amalgamas ou colagens entre sistemas abertos e dinâmicos de (rituais, cosmogonias, cosmologias, técnicas, etc.) (CORDOVIL, 2015).

Os vínculos identitários dos praticantes esotéricos diferem daqueles forjados em *comunidades naturais*, ou seja, aqueles forjados no campo familiar, na comunidade da vizinhança ou em uma comunidade fundada por laços confessionais tradicionais, pois são menos sólidos, mais fluidos e duram enquanto o interesse individual pelo grupo e seu corpo de conhecimentos simbólicos e ritualísticos subsiste. Portanto, apesar da forte emotividade que alimenta e reforça os vínculos identitários entre os membros dos muitos grupos *neoesotéricos*, este sentimento tribalista que anima estas pequenas comunidades, não anula o componente individualista, que está na base da origem de suas filiações ou integração a elas. Pois, além da característica fluida e relativamente transitória típica daqueles que circulam por este subcampo religioso, a gênese do ingresso a este tipo de religiosidade – e isto é o mais importante - se processa, de maneira quase unânime, através do interesse voluntário e pessoal dos indivíduos, que prevalece, ao que parece, como um *habitus religioso* imperante neste subcampo. São trajetórias permeadas por filiações, desfiliações ou mesmo o retorno a uma antiga fé, evidenciando por meio deste comportamento a qualidade típica de buscadores ou *peregrinos espirituais* dos que circulam pelos espaços deste *circuito neoesotérico*, compartilhando experiências e conhecimentos deste universo religioso, que se expande em ritmo veloz pelos grandes centros urbanos do país (MAGNANI, 2011).

A religiosidade *Nova Era*, portanto, poderia ser classificada, talvez, como a mais propensa, entre todos os sistemas de crenças na modernidade, à produção massificada de padrões diversificados de bricolagem religiosa socialmente condicionadas.

Aspectos sociológicos dos padrões de bricolagem esotérica em Belém

Porém, é justamente a análise dos aspectos sociológicos dos referidos padrões de bricolagem praticado pelos adeptos da religiosidade *Nova Era* em Belém que, de certa maneira, é negligenciada ou, ao menos, omitido no estudo da autora em questão. É preciso notar, ao identificar nos dados levantados pela própria autora, a posição socioeconômica, de nível intermediário ou alto dos que praticam a religiosidade *Nova Era*, no campo de estudo em questão, ou seja, a cidade de Belém, pois apesar da pesquisadora mencionar a origem social

diversificada destes grupos religiosos podemos inferir em seu texto, o perfil socioeconômico de seus membros. Primeiro, pelos espaços frequentados pelos mesmos, não só localizados, em sua maioria, em áreas nobres da cidade – o que dificulta, por si só, a frequência e o conhecimento de tais espaços, de indivíduos moradores em áreas periféricas – mas também, como fornecedores de produtos e serviços dificilmente acessíveis a pessoas de baixa renda.³ É neste sentido, que busco chamar a atenção para a necessidade de pesquisas sobre o acesso ou a falta dele, das populações de baixa renda aos serviços ou técnicas de caráter terapêutico, como as práticas de *ioga*, bastante popular entre os estratos médios da população, ou ao tipo de prática alimentar mais saudável, chamada de vegana ou vegetariana, consumida em restaurantes especializados localizados nos bairros centrais e de população residente com maior poder aquisitivo. A conexão entre a dimensão espacial e a média situação econômica dos *neoesotéricos* é também revelada na frequência de viagens que estes realizam para outras cidades e estados para participar de encontros regionais ou nacionais das muitas religiões de *Nova Era*, onde se realizam práticas de formação doutrinal e trocas de conhecimento entre seus membros (CORDOVIL, 2015). Mas, mais do que o poder aquisitivo, a situação social relativamente privilegiada dos praticantes *neoesotéricos* se revela na alta escolaridade ou no nível cultural elevado da maioria deles, pois, como observa Cordovil “O conhecimento ritualístico e religioso dos adeptos das *Religiões de Nova Era* é construído com base em literatura acadêmica, produzida por especialistas, geralmente dos campos da Antropologia, História e Arqueologia” (2015, 138). Desta forma, para se apropriar, e com isso cultivar sua fé por meio da busca incessante de conhecimentos sobre a corrente, filosofia ou religião *neoesotérica* que professa (muitas das vezes mais de uma) geralmente provindos das mais diferentes tradições culturais e períodos da história das mais diversas sociedades e culturas, o praticante *neoesotérico* deve possuir um *habitus* cultural típico das camadas médias, ou pelo menos, parcelas delas. Este *habitus*, diz respeito a disposições socialmente interiorizadas, de cultivo ao letramento e procura de novos conhecimentos de ordem científica e filosófica, construído a partir do tradicional monopólio que os estratos médios exercem sobre o capital cultural nas sociedades capitalistas modernas (BOURDIEU, 2006).

Esta ênfase na posição sócio estrutural de membros circulantes pelo universo de crenças e práticas da *Nova Era* se justifica, pois se insere na perspectiva teórica aqui defendida, ou seja, de que o acesso ou não à determinados meios (econômico-sociais) e a determinado quantum de capital cultural determinam diferentes aptidões ou habilidades para a bricolagem religiosa. Em outras palavras, o processo sociocultural que diz respeito a maior ou menor capacidade ou liberdade de indivíduos e grupos em compor seu próprio rol de crenças é condicionado por fatores socio estruturais como classe, ambiente sociocultural e geração (HERVIEU-LÉGER, 2015). É desta forma que entendemos o *circuito neoesotérico* em Belém, assim como em outras regiões metropolitanas brasileiras, como um espaço privilegiado das camadas médias e altas. Estes estratos urbanos em sua maioria estariam munidas de uma maior gama de recursos culturais instrumentalizados para o consumo de um amplo leque de bens simbólicos, cujo nível de intelectualização, metaforização e ligações com o conhecimento acadêmico-científico é bastante elevado. Tais bens exigem daqueles que os consomem não só um determinado volume de capital cultural incorporado, mas também uma aptidão desenvolvida para elaborar processos de hibridismos simbólicos ou bricolagens entre diferentes sistema-mundos. Habilidade cognitiva comumente encontrada entre praticantes da espiritualidade *neoesotérica*. De forma inversa, a tendência à literalidade e a tradicionalização

³ Restaurantes veganos, localizados, em sua maior parte, nas áreas centrais da cidade de Belém, oferecem um cardápio diversificado de pratos e produtos lactovegetarianos de preços pouco acessíveis a uma parcela da população, cuja situação socioeconômica a impede de aderir a uma cultura alimentar pregada pelos costumeiros praticantes de filosofias espiritualistas centradas em estilos de vida marcados pela busca por uma vida mais saudável e orientada por práticas naturalistas.

das crenças seriam características de camadas sociais mais desprovidas de recursos culturais e econômicos.

A progressiva extensão da capilaridade religiosa das religiões de *Nova Era* pelas regiões metropolitanas brasileiras (MAGNANI; NOVAES, 2011), evidenciada não apenas no plano espacial, mas, também, na dimensão geracional⁴, atestam a urgência de novos estudos socioantropológicos voltados ao dimensionamento do impacto deste tipo de religiosidade/espiritualidade sobre as religiões tradicionais no ambiente amazônico, especialmente em seu contexto sociorreligioso urbano.

Apesar da constatação de Cordovil (2015) explanada ao final de seu texto sobre a manifestação de um perfil coletivo entre praticantes das religiões de *Nova Era*, seu estudo sobre tal religiosidade em uma cidade importante da Amazônia, por sua extensão, economia e densidade populacional, traz a abertura para um novo campo de investigações dos estudos sobre o subjetivismo/individualismo religioso na Amazônia. Aprofundar e ampliar a discussão e problematização do avanço de práticas e visões de mundo religiosas individualistas, como um traço inegável da modernidade religiosa, talvez seja um empreendimento de grande alcance analítico a ser implementado por pesquisadores preocupados com os rumos e desenvolvimentos futuros da religiosidade na Amazônia.

Novas camadas de sentidos devem ser acessadas, estabelecendo níveis mais altos de discussão e problematização do avanço de práticas e visões de mundo religiosas de feições individualistas, como um traço inegável da modernidade religiosa, que não pode ser negligenciado por pesquisadores preocupados com os rumos e desenvolvimentos futuros da religiosidade na Amazônia.

O hibridismo tradicional nos estudos de Maués

O estudo de Maués sobre o religioso rural amazônico (2005), em contraposição ao estudo de Cordovil (2015) relativo às novas religiosidades que florescem na região metropolitana de Belém, justifica uma análise comparativa que evidencia a diversidade sociocultural amazônica, buscando com isso criar novos ângulos e perspectivas de análise sobre o futuro da religiosidade amazônica neste início de século.

Maués (2005), em seu texto, ao retratar a religiosidade de uma comunidade tradicional de pescadores em uma das sub-regiões (Região do Salgado)⁵ que compõem a área territorial do Estado do Pará, faz uma consideração inicial, de caráter generalizante, sobre a cultura religiosa do caboclo amazônico. O autor observa que, apesar de apresentar grande diversidade, enriquecida ainda mais pelos mitos e crenças de diversas etnias indígenas, o cosmo religioso destas populações apresenta um substrato ou background em comum de crenças e práticas.

Este substrato em comum, de acordo com Maués, é informado por um tipo de catolicismo popular, centrado na “crença e no culto dos santos” (Maués, 2005, p. 260), prática típica do catolicismo popular representada em todas as regiões brasileiras. Na Amazônia, a cultura católica é mesclada a um conjunto de práticas e crenças oriundas do universo mítico-religioso tradicional da região, denominado por Maués como “pajelança rural ou de origem rural (cabocla)” (2005, p. 262), geradas pela crença fundamental nas entidades conhecidas como *encantados* e os locais que habitam. Estas crenças e práticas, como observa Maués, são incorporadas pelo caboclo amazônico ao ponto de, por processos de bricolagem ou justaposição, não chegarem a comprometer ou no limite anular suas identidades católicas, uma vez que elas fazem parte do catolicismo popular peculiar praticado na Amazônia (MAUÉS, 2005).

⁴ Temos um fenômeno de alcance intergeracional, como aponta Cordovil ao afirmar que em Belém as religiões *neoesotéricas* “Atualmente não estão restritas a uma geração mais velha, atraindo pessoas de todas as faixas etárias” (2015, p. 141).

⁵ “pequena povoação de pescadores denominada Itapuá, pertencente ao município de Vigia, na região do Salgado” (Maués, 2005, p. 259).

Levando-se em consideração o cenário amazônico constituído pela miríade de comunidades tradicionais espalhadas por seu vasto território, intercalado por muitos vazios demográficos, um hipotético cenário de limitada oferta e circulação de bens simbólicos (restrito ao patrimônio de conhecimentos e símbolos tradicionais historicamente enraizadas e compartilhadas por tais comunidades), é um cenário muito distante ao de onde florescem formas mais individualistas e menos apegadas à uma tradição religiosa.

A religiosidade pautada por uma bricolagem mítico-religiosa realizada pelos povos tradicionais da Amazônia - com sua fusão de santos católicos e encantados, escalonados em uma hierarquia sagrada de “santos no alto e os encantados no fundo” (Maués, 2005, p. 268) -, é de qualidade visceralmente coletiva, no sentido de uma experiência comunitária profundamente enraizada. As experiências coletivas destas populações, e as concepções e visões de mundo que as alimentam, são reiteradamente reproduzidas e reforçadas em sua eficácia simbólica, seja de forma periódica, pelo calendário de festas aos santos católicos, ou pela prática cotidiana dos “rituais xamanísticos, dos quais os mais notáveis são as sessões de cura” (Maués, 2005, p. 268). Desta forma, as festas, os ritos e as práticas do caboclo amazônico reforçam os elos entre as experiências afetivas, vividas e sentidas, tradicionalmente de forma coletiva através destes eventos, e a sua particular identidade confessional católica. Temos uma cultura estruturada em um hibridismo ou formas de bricolagem fortemente enraizadas na tradição e pouco afeita a inovações simbólicas.

A *aptidão socialmente elaborada para a bricolagem religiosa*⁶, conceito da socióloga Danielle Hervieu-Léger (2015), é fundamental para o entendimento da discussão que travamos aqui. Os processos de bricolagem das populações tradicionais da Amazônia parecem restritos ao conjunto de concepções, já mencionadas, de larga tradição e profundas raízes culturais constituídas ao longo da história e dos modos de vida destas populações. A circulação dos seus mitos cosmogônicos e de suas teogonias, bem como das crenças oriundas de sua particular identidade católica restringe-se, mas não de forma absoluta, aos espaços de suas pequenas comunidades disseminadas, muitas em estado de isolamento, pela imensa amplidão da planície Amazônica. Esta restrita aptidão ou habilidade social para a produção de um tipo de *bricolagem moderna* do caboclo, e seu consequente tradicionalismo religioso, transparece na força de sua identidade católica que eclipsa a possibilidade da existência de outras identidades, como por exemplo, ligadas à crença nos *encantados* ou *caruanas*. Assim, Maués aponta a exclusividade na identificação ao catolicismo, mesmo entre os caboclos-pajés: “Não existe, por outro lado, uma identidade ‘pajeística’, ou qualquer coisa semelhante, como existem as identidades “espírita” ou “umbandista”, por exemplo. Os praticantes da pajelança, inclusive os pajés, identificam-se como católicos” (2005, p. 269). O contraste com as aptidões de determinados grupos urbanos para a bricolagem religiosa é nítido, pois grupos *neoesotéricos*, por exemplo, como indicados por Cordovil (2015) fomentam entre si um intenso trânsito e fusões entre crenças e práticas das mais diversas tradições, autóctones ou estrangeiras.

É provavelmente muito limitada, dado o grau de enraizamento cultural das populações rurais amazônicas e o relativo isolamento cultural das mesmas, a possibilidade de florescimento de um ambiente cultural que favoreça o desenvolvimento de habilidades para a inovação religiosa por meio de processos coletivos. E menos ainda por processos individualizados de bricolagem, aptidão fundamental para a constituição de uma identidade religiosa não confessional ou de caráter individualista, nos moldes de uma religiosidade moderna.

É provável que variáveis socioculturais tenham direta relação na elaboração dos tipos de bricolagem realizados por populações tradicionais. Neste ponto, o recurso à divisão destes processos simbólicos em pré-modernos e modernos (CAMURÇA, 2011) me parece útil. O modelo de bricolagem realizado pelo caboclo amazônico é constituído exclusivamente de

⁶ De acordo com a autora (2015), diferentes tipos de bricolagem são condicionados por variáveis sociais como ambiente social, classe, sexo e geração.

elementos providos de tradições religiosas a muito assentadas e incorporadas em seu repertório cultural, indicando uma paisagem cultural de lenta transformação em seus aspectos estruturais. É neste sentido que classificamos a bricolagem religiosa destas populações como *pré-modernas*, isto é, em sentidos contrários à modernidade religiosa. Quando admitem a introdução em larga escala de novos elementos em sua cosmologia e práticas, são de religiões historicamente instituídas e, portanto, tradicionais do campo religioso brasileiro, como as correntes evangélicas pentecostais, identificadas no estudo de Moraes e Rodrigues (2018) sobre o fenômeno denominado pelos autores de *pentecostalismo caboclo*. Este tradicionalismo religioso, por sua vez, condiciona a forma da identidade religiosa do caboclo da região. Sua identificação ao catolicismo não o faz reconhecer a natureza híbrida de suas crenças e práticas, “combatida pela Igreja Católica na Amazônia desde o período colonial” (Maués, 2005, p. 271).

Autores como Paes Loureiro, por sua vez, tratam da cultura das populações tradicionais amazônicas entendendo-a, de forma geral, como uma *cultura cabocla* que “busca desvendar os segredos de seu mundo, recorrendo predominantemente aos mitos e a estetização” (2015, p.48). A introdução do conceito de *cultura cabocla* segundo Loureiro, nos trás novos ângulos de discussão sobre os contrastes socioculturais entre a cultura religiosa citadina e a cultura religiosa das comunidades tradicionais. A partir da perspectiva de Loureiro, a cultura cabocla, e por extensão, a cultura religiosa das camadas populares da cidade, funde-se em uma só “argamassa cultural – a da cultura popular” (2015, p.55). Portanto, a religiosidade das camadas populares urbanas seria essencialmente constituída pelos mitos e o imaginário religioso originários da *cultura cabocla*.

Talvez sejam necessários novos estudos que corroborem ou refutem, mesmo que de forma parcial, a perspectiva de Loureiro sobre o imaginário religioso das populações de baixa renda em cidades como Belém do Pará. Estudos estes voltados a identificar a permanência ou não de elementos mítico-religiosos dessa *cultura cabocla*, como por exemplo, a prevalência da crença nos *Encantados* e das práticas rituais, denominadas por Maués (2005) de *pajelança cabocla*. A presença massiva da cultura pentecostal e neopentecostal entre as populações urbanas das classes populares poderia indicar o rumo de novas pesquisas voltadas a identificar e mensurar o impacto do fenômeno pentecostal sobre as crenças e práticas típicas do imaginário mítico-religioso amazônico de populações que há décadas migraram para a região metropolitana de Belém. Por outro lado, ou seja, a incorporação de crenças desse universo mítico-religioso amazônico por correntes e movimentos espiritualistas da *Nova Era* em Belém (CORDOVIL, 2015)⁷ cujos praticantes de tal religiosidade em sua grande maioria são pertencentes, geralmente, aos extratos médios e altos das populações urbanas (MAGNANI, 2011) apontaria para linhas de investigação de hibridismos culturais em Belém até então pouco estudados.

Conclusão

Por fim, diante dos argumentos expostos acima, podemos estabelecer esta dicotomia urbano-rural de expressão do fenômeno religioso na Amazônia, por meio, principalmente, dos diferentes ambientes socioculturais onde se desenvolvem modelos ou padrões divergentes de religiosidade. Podemos notar que os recursos culturais disponíveis àqueles residentes em grandes centros urbanos são nitidamente superiores em diversidade e circulação às enraizadas e tradicionais formas de conhecimento religioso reproduzidas em espaços caracterizados pela baixa densidade e trânsito populacional. Nestes espaços, teríamos um mercado de bens simbólico-religiosos, com circulação e volume destes bens, restrito ao universo mítico-religioso de raízes profundas e com reduzida plasticidade para incorporar novos elementos simbólicos

⁷ Cordovil observa a presença de elementos rituais da pajelança cabocla entre as práticas dos *neoesotéricos* bem como a presença de entidades típicas do imaginário mítico-religioso amazônico como o culto da *matinta pereira* pelos adeptos da Wicca (religião classificada como *neopagã*).

de origem diversa de seu escopo mítico tradicional, ao contrário do ambiente urbano. O encontro entre o tradicional e o moderno em cidades como Belém incentivam a elaboração de novos horizontes de pesquisa que coloquem o tema da inovação cultural como o centro dos debates sobre os processos de trânsito e bricolagens religioso em grandes cidades. É preciso, como uma última proposta de elementos de investigação que podem compor a arquitetura de novas linhas de pesquisa sobre os temas tratados neste texto, ressaltar que outras categorias de religiosos urbanos, para além dos esotéricos, podem ser aqui elencados também como tipos com altas tendências a bricolagens de suas crenças, e, portanto, com fortes tendências a uma religiosidade mais desinstitucionalizada e centrada na busca pessoal, como os grupos de indivíduos autodesignados *sem religião* ou de *católicos nominais*.

Referências

- BOURDIEU, Pierre. *A distinção: crítica social do julgamento*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Editora Zouk, 2006.
- CORDOVIL, Daniela. Religiões de Nova Era em Belém, Pará: entre o cosmopolitismo e a identidade local. *Rever*, n.1, p. 126-143, 2015.
- HERVIEU-LÉGER, Daniele. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Cultura Amazônica: uma poética do imaginário*. 5. ed. Manaus: Editora Valer, 2015.
- MAGNANI, José G. C. O circuito neo-esotérico. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). *As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 161-172.
- MAUÉS, Raimundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. In: VIEIRA, Célia Guimarães *et al.* (org.). *Diversidade biológica da Amazônia*. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, 2001, pp. 253-272.
- NOVAES, Regina. Jovens sem religião: sinais de outros tempos. In: Teixeira F., Menezes R. (orgs.). *Religiões em Movimento: o Censo de 2010*. Vozes, Petrópolis 2013, p. 175-190.
- PIERUCCI, Marcelo A. A realidade das religiões no Brasil no Censo do IBGE-2000. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). *As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006, p.35-48.
- RODRIGUES, Donizete. JÚNIOR, Manoel R. de Moraes. A pentecostalização de povos tradicionais na Amazônia: aspectos conceituais para uma antropologia de identidades religiosas. *Horizonte*, Belo Horizonte, n. 50, p. 900-918, 2018.