

A RELIGIOSIDADE DOS SEM RELIGIÃO

Ronaldo Robson Luiz
*Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil**

Resumo: Segundo os dados do Censo do IBGE – 2010 existem 12 milhões de pessoas religiosas no Brasil que não fazem parte das religiões instituídas tradicionalmente conhecidas. São os sem religião do Brasil. As informações do Censo também sinalizam para o crescente quantitativo desse grupo específico que é contabilizado em cerca de 7,4% da população brasileira. Estes, de acordo com Pierucci (2004) podem ser definidos como os que estão desencajados de qualquer religião, desfilados de toda e qualquer autoridade religiosamente constituída. Essas pessoas não são ateias, elas acreditam em Deus, inclusive orgulham-se de sua forte ligação com o transcendental. O fato é que elas não estão ligadas a nenhuma religião em especial. Geralmente tais pessoas já passaram por algumas religiões, mas não encontraram nelas satisfação, tendo optado por uma relação “autônoma com Deus”, onde nos dizeres de Arriel (2004) se trata da influência do individualismo, ao culto do sujeito autônomo, ao culto ao corpo e ao bem estar, onde o que está em jogo é a afirmação da auto identidade. O objetivo desse artigo é analisar a(s) religiosidade(s) dos sem religião na contemporaneidade.

Palavras-chave: sem religião; religiosidade; contemporaneidade.

Abstract: According to Brazilian Institute for Geography and Statistics (IBGE) 2010 Census, there are 12 million sincere religious people who are not affiliated with traditional organized religions. They are the so called, within Brazilian culture, “those without religion”. The Census information also indicates that the number of “those without religion”, which was equivalent to 7.4 % of the population in 2010, is growing rapidly. They, according to Pierucci (2004), can be defined as those who are disengaged from any religion and non-affiliated with any religiously constituted authority. They are not atheists. They believe in God and are even proud of themselves due to their strong connection with the transcendent. The fact is they are not linked to any religion in particular. Usually they have been through some religions, but found no satisfaction in them, deciding for an "autonomous with God" relationship, where in the words of Arriel (2004) it is the influence of individualism, the cult of the autonomous subject, the cult of the body and well-being, where what is at stake is the affirmation of self identity. The purpose of this article is to analyze sincere religiosity of non-religion individuals in the contemporary world.

Keywords: without religion, religiosity, contemporary.

Considerações preliminares

Ao estudarmos o campo religioso brasileiro, chegaremos a uma constatação preliminar que está presente nas investigações desenvolvidas pelos pesquisadores da área, a de que o campo religioso brasileiro não é caracterizado pela constituição de “fronteiras rígidas” entre as diversas formas de crer e de ser religioso. Isso reflete, em certo sentido, o processo de formação cultural de nosso povo através da nossa história, em especial as influências que recebemos dos europeus no período da colonização, dos africanos na época do regime escravocrata e das influências dos povos indígenas que aqui já habitavam. Todos esses com suas “tradições” e “práticas” religiosas que em certa medida ajudaram a construir o mosaico religioso brasileiro.

Aliado a essas questões, inúmeras pesquisas, como a realizada por Almeida e Montero (2001), apontam para um intenso trânsito religioso o que por si só contribui para uma constante reconfiguração do cenário religioso local, a partir de uma certa matriz religiosa brasileira que foi construída por influência de vários fatores que se desenvolveram através da nossa história¹.

Esse trânsito religioso é apresentado como uma das características da contemporaneidade e que tem proporcionado uma fusão de várias crenças numa nova forma de ser fiel a uma religião como sendo resultado das várias experiências religiosas vividas pelo indivíduo. A forma de ser católico, espírita, budista e mesmo evangélico se configura, na atualidade, como o resultado desse percurso de múltiplos contatos com “os sagrados”. Existe ainda, neste trajeto, a possibilidade de constituição de uma religiosidade própria, “mixada” a partir das várias ofertas presentes no “mercado religioso” atual. Sobre esses deslocamentos que provocam múltiplos contatos, nos informa Burity:

[...] tudo aponta para uma configuração do religioso que opera segundo uma lógica de *deslocamento de fronteiras e ressignificação ou redescritção de práticas*. O efeito contraditório mais marcante destes dois processos é o de que o aprofundamento da experiência religiosa como algo pessoal, individual, íntimo se dá ao par com uma desprivatização ou publicização do religioso. (BURITY, 2001, p. 28).

Assim, verificamos que esse deslocamento de fronteiras produzido em certa medida pelo trânsito religioso e pela busca de uma religi-

osidade própria vem se configurando como um dos principais indicadores do cenário religioso atual em nosso país, aonde elementos tão marcantes da contemporaneidade, como o individualismo e a subjetividade, vem delineando o perfil religioso no Brasil.

Breves apontamentos sobre a religião na contemporaneidade

Com efeito, para compreender a religião na contemporaneidade é preciso contemplar a sua vivência pelo indivíduo na modernidade. Neste espaço há a constituição de experiências religiosas que independem da formulação e fidelidade institucional, onde o sagrado não é apreendido apenas na esfera do transcendente por meio de certos ritos e mitos propagados pelas religiões institucionais, mas por meio daquilo que fornece sentido e eficácia simbólica para as pessoas, para indivíduos em suas subjetividades (PORTELLA, 2006). Ou ainda, de acordo Campos e Gusmão:

Portanto, em termos contemporâneos, seja qual for o formato assumido – moderno ou pós-moderno, para não citarmos outros – o fenômeno religioso detém o espírito e a alma do indivíduo no seu centro gravitacional. Se Durkheim, há um século, nos oferecia a consciência coletiva e os momentos de efervescência criadora como as bases da religião, atualmente nos vemos diante das possibilidades de uma busca interior, que se empenha em desenvolver a auto-identidade e o potencial humano (CAMPOS; GUSMÃO, 2010, p. 74).

Podemos mesmo postular a manifestação de uma ação nomizadora ou de eficácia para a vida. Uma espécie de estabelecimento de um “cosmos sagrado” (BERGER, 2004) peculiar, onde sua instauração é cada vez mais pessoal mais individual e subjetiva e não necessariamente sacra. Quem sabe, certa adequação para o surgimento da uma “síntese” particular da religião:

Se tal estabelecimento de um "cosmos sagrado", de sentido ou eficácia para a vida estava, dantes, ancorado nas instituições religiosas, na Tradição, a Modernidade secularizadora, particularmente a contemporaneidade, reverte este quadro. Plausibilidades, legitimações do mundo e teodiceias me parecem cada vez menos elementos atrelados exclusivamente à regulação oficial de uma instituição na vida das pessoas. Os indivíduos até buscam nas tradições/instituições esses elementos, mas

o fazem a partir da subjetividade de suas experiências, sem fidelidades a identidades fixas, ultrapassando fronteiras antes bem delimitadas e borrando-as. (PORTELLA, 2006, p. 74).

Tal desvio do centro de poder, das instituições religiosas para os sujeitos religiosos, foi abordado por Luckmann (1973) nas evidências dos processos de especialização e diferenciação institucionais característicos da modernidade. Estes processos, deflagrados pela ruptura entre Estado e Igreja e a concludente produção de concepções de mundo localizadas, heterogêneas e múltiplas, cunharam uma conjuntura de variedade ideológica. Ou seja, cada sujeito, no processo de composição de sua personalidade, tem a seu dispor, por conseguinte, um leque, verdadeiramente vasto, de possibilidades, de escolhas religiosas, de quadros de referência, os quais, na essência do seu alvedrio pessoal, podem ser selecionados, rejeitados ou aproveitados, de forma integral ou parcial.

De uma forma geral, essa nova ordem de pensar o religioso dentro da sociedade, teve sua gênese, ou pelo menos com maior evidência e notoriedade, no período de transição do século XIX para o século XX onde encontramos um alerta feito por Weber de que o mundo se tornara “desencantado”, pois segundo ele, a ciência e outras formas de racionalismos estavam assumindo o lugar da autoridade religiosa. A partir dessas observações, foram cunhados elementos que posteriormente ajudariam a formulação do que ficou conhecido como a *tese da secularização*, que apontavam para um enfraquecimento das instituições religiosas (TSCHANNEN apud BRYM, 2006, p. 401). A tese da secularização trouxe alguns desdobramentos, como por exemplo, a compreensão de desencantamento do mundo onde, para Weber a secularização e o desencantamento do mundo estão intrinsecamente ligados, como afirma:

Intelectualização e racionalização crescentes, portanto, *não* significam um crescente conhecimento geral das condições de vida sob as quais alguém se encontra. Significam, ao contrário, uma outra coisa: o saber ou a crença de que *basta alguém querer* para *poder* provar, a qualquer hora, que em princípio não há forças misteriosas e incalculáveis interferindo; que, em vez disso, uma pessoa pode – em princípio – *dominar pelo cálculo* todas as coisas. Isto significa: o desencantamento do mundo. Ninguém mais precisa lançar mão de meios mágicos para coagir os espíritos ou suplicar-lhes, feito o selvagem, para que tais forças existam. Ao contrário, meios técnicos e cálculo se encarregam disso. Isto, antes

de mais nada, significa a intelectualização propriamente dita (WEBER, 1972, p. 30).

Dessa forma, o desencantamento do mundo se constitui numa herança da modernidade que tem na autonomia do sujeito o abandono da possibilidade de que a religião possui a “última palavra” nas decisões ou no rumo da sua vida. Como argumentou Touraine (1998, p. 18) em sua crítica à modernidade: “A ideia de modernidade substitui Deus no centro da sociedade pela ciência, deixando as crenças religiosas para a vida privada. (...) ela fez da racionalização o único princípio de organização, isto é, de desvinculamento de toda a definição dos ‘fins últimos’”.

Para além das controvérsias e desencontros que essa tese pode gerar ou tem gerado nas pesquisas desenvolvidas nas ciências sociais e de uma forma específica no campo da sociologia da religião, verificamos autores como Campos (1997, p. 34) afirmando que o paradigma da secularização continua trazendo influências sobre o papel das representações sociais em nossos dias, de forma especial nos debates sobre os processos culturais de pluralismo, as transformações nos papéis sociais das instituições religiosas, a exacerbação da competição entre agências produtoras de sentido, a possibilidade de se eleger estilos religiosos com base nos resultados observados, constituindo-se, a partir dessa seleção, uma assimilação subjetiva e individualizante do sagrado. Portanto é condição necessária para compreensão do cenário religioso brasileiro em nossos dias, perceber o indivíduo dos dias atuais expressando sua possibilidade de individualização nas suas relações com o sagrado. Nesse sentido as experiências religiosas não são mais dependentes da formulação de práticas religiosas de uma determinada instituição, mas por meio daquilo que fornece sentido e eficácia simbólica para as pessoas, para indivíduos em suas subjetividades. Assim:

O fato é que presenciamos na modernidade a instauração de relações entre o indivíduo e o cosmos sagrado de essência autônoma e subjetiva, que recebe reforços a partir da atenuação da tradição religiosa que, paulatinamente, perde seu poder de influenciar a vida social como um todo. Agora, nos deparamos com um indivíduo transformado em “consumidor religioso” que pode optar livremente, como qualquer outro tipo de consumidor, por um ou mais produtos expostos à “compra” no mercado da fé, já que é mais do que patente que a religião está inserida na extensão privada.. (PATRIOTA, 2008, p. 82)...

De forma evidente então, percebemos que no momento em que apontava para um esfacelamento da religião, ela ressurgue numa multiplicidade de formas e expressões, mantendo uma postura de diálogo à medida que se rearticula com a modernidade, sendo assim fica claro que a racionalização secularizante trouxe uma espécie de renovação do sagrado na esfera privada, proporcionando uma pluralidade de crenças e uma rearrumação do cenário religioso. Nesse sentido, Steil (2001) nos informa o seguinte:

Justamente por não ser religiosa, (a sociedade moderna) torna-se capaz de abrigar todas as religiões, sejam elas institucionais, como o catolicismo, o protestantismo, o budismo, o islamismo, sejam sistemas de crenças sem uma referência institucional definida ou visível (...) A pluralidade e fragmentação religiosa, portanto, são frutos da própria dinâmica moderna. A secularização multiplica os universos religiosos, de forma que a sua diversidade pode ser vista como interna e estrutural ao processo da modernidade. A secularização e a diversidade religiosa estão associadas diretamente a um mesmo processo histórico que possibilitou que as sociedades existissem e funcionassem sem precisar estar fundadas sobre um único princípio religioso organizador. (STEIL, 2001, p. 166).

Ainda para Campos (1997, p. 30-31) o paradigma da secularização acabou por impedir que diversos pesquisadores conseguissem enxergar o que hoje nos parece claro: que a fuga do sagrado dos padrões que pretendiam contê-lo – as instituições religiosas – para as outras áreas da vida humana não é sinônimo de dissipação e, sim de transformação da religião. Até mesmo porque foi possível o surgimento de uma outra posição teórica a partir da observação do aparecimento dos novos movimentos religiosos e do aumento dos grupos religiosos a partir do séc. XIX e especialmente no séc. XX. Algo como uma demonstração da sociedade de um novo processo de “reencantamento”, ou “ressacralização”, o que representaria o “eclipse da secularização”. Os surtos religiosos contemporâneos sugeririam uma “volta”, um “retorno” da religião, o que foi denominado por Kepel (1991) de “*Revanche de Deus*”.²

Para que este entendimento fique claro, é importante que ponhamos acerca do sujeito contemporâneo e a sua relação com a religião. Inicialmente convém ressaltar, que a modernidade se distingue pela instauração do indivíduo como medida e como fim. Nestes termos, tal

indivíduo dotado de peculiar racionalidade, de certa forma vem a substituir um cosmos sagrado, estruturado e apresentado por meio das instituições religiosas que conferiam sentidos e forneciam os elementos potencializadores da coesão social e cultural da sociedade, na medida em que assentavam o centro de sentido para além do ser humano. Dessa forma, essa tese nos diz que as instituições religiosas não mais são o cimento que une os aspectos culturais e sociais, porque agora a própria racionalidade e a independência proveniente das escolhas particulares afloram de indivíduos de essência autônoma. Consequentemente, essa nova percepção ordenadora da realidade e do indivíduo interfere, sobremaneira, na sociedade e na religiosidade por ela vivida.

Com efeito, a religião, particularmente compreendida em suas instituições oficiais de representação, torna-se incompetente na sua anterior capacidade de dar sentido e ditar as regras de conduta no mundo moderno, pelos menos nos moldes que se propunha anteriormente. Enquanto em boa parte da história da humanidade os estabelecimentos religiosos trabalharam como monopólios na sociedade, com a autoridade garantida do pensamento e da ação, esta circunstância transformase nos tempos modernos com a afirmação da secularização e do pluralismo.

Nesse sentido, ao problematizarmos a questão acima, constatamos que segundo Hervieu-Léger (1999) esta construção individual de uma religiosidade “customizada” de contornos próprios e totalmente autônoma, tem sido apresentada como uma religiosidade do “faça você mesmo”. Para a autora, essa é uma das características mais significativas da religião contemporânea:

A descrição dessa modernidade religiosa se organiza a partir de uma característica maior, que é a tendência geral ao individualismo e à subjetivização das crenças religiosas. Todas as pesquisas confirmam que esse duplo movimento trabalha por sua vez as formas de experiência, de expressão e da sociabilidade religiosas. (...) Mas o aspecto mais decisivo dessa 'desregulação' aparece sobretudo na liberdade com que consentem os indivíduos de 'bricolar' seu próprio sistema de crença, fora de toda referência a um corpo de crenças institucionalmente validadas. Esse duplo fenômeno aparecia de modo particularmente legível nos países que se supõe serem os mais secularizados na Europa, a saber, os países escandinavos. (HERVIEU-LÉGER, 1999, p. 43-44).

O fato é que presenciamos nos dias atuais a instauração de relações entre o indivíduo e o cosmos sagrado de essência autônoma e subjetiva, que recebe reforços a partir da atenuação da tradição religiosa que, paulatinamente, perde seu poder de influenciar a vida social como um todo. Agora, nos deparamos com um indivíduo transformado em "consumidor religioso" que pode optar livremente, como qualquer outro tipo de consumidor, por um ou mais produtos expostos à "venda" no mercado de bens simbólicos, já que é mais do que patente que a religião está inserida na extensão privada.

Assim, sugerimos uma hipótese de que o visível crescimento religioso contemporâneo não se estabelece em nossos dias como uma negação da secularização, nem muito menos como um retorno à época da prevalência irrestrita da religião como reguladora da vida social. Na realidade, defendemos que o arrefecimento das instituições religiosas e a autonomia do sujeito em articular a sua própria religiosidade livre de vínculos e fidelidades, provocam a proliferação de opções religiosas sem que necessariamente essa proliferação surja como novas instituições, e sim de outras formas, como a que nos propomos a discutir neste texto, através do crescimento dos sem religião.

Os "sem religião"

Existem 12 milhões de pessoas que vivenciam religiosidades no Brasil que não fazem parte das religiões instituídas tradicionalmente conhecidas. São os sem religião do Brasil. As informações do Censo do IBGE também sinalizam, para o crescente quantitativo desse grupo específico que foi contabilizado em cerca de 8,04% da população brasileira no Censo de 2010.³ Essas pessoas não são ateias, elas acreditam em Deus, inclusive orgulham-se de sua forte ligação com o transcendental (ANTONIAZZI, 2003, p. 78). O fato é que elas não estão ligadas a nenhuma religião em especial. Geralmente tais pessoas já passaram por algumas religiões, mas não encontraram nelas satisfação, tendo optado por uma relação "autônoma com Deus".⁴

Esta nomenclatura, os "sem religião", da forma como é apresentada em nosso país, ou seja, pessoas que não são ateias, mas que professam e/ou possuem uma certa religiosidade mesmo sem fazerem parte de nenhuma instituição religiosa oficial, é algo específico do Brasil. Nesse sentido, alguns autores utilizaram certos termos para defini-

los. De acordo com Pierucci (2004) estes podem ser definidos como os que estão desencaixados de qualquer religião, desfiliaados de toda e qualquer autoridade religiosamente constituída. Ou seja, são indivíduos que não se “curvam” a nenhuma autoridade religiosa, ou que estão transitoriamente desvinculados de alguma igreja determinada. Por sua vez, alguns autores utilizam o termo “desconvertisos” para identificar esse grupo específico de indivíduos, como é o caso do antropólogo Alejandro Frigerio (1993), que preparou uma revisão bibliográfica sobre esses estudos entre novos movimentos religiosos.

De acordo com Frigerio (1993), os estudos sobre a desconversão ou desfiliação religiosa surgiram a partir dos anos de 1985, pois até esse período as pesquisas se concentravam nos processo de conversão e recrutamento das religiões. A partir dessa mudança de eixo das investigações, tornou-se tão importante estudar as razões pelas quais os indivíduos deixam os grupos religiosos quanto por que se afiliam a eles. Na sua pesquisa Frigerio (1993, p. 8-11) avalia que parece haver um consenso entre diversos autores de que o processo de desconversão representa um corte de laços afetivos fortes que impõe uma reconstrução da identidade e de uma forma específica de ver o mundo, construída a partir da subjetividade. Isso implica um conflito que se intensifica quando se refere ao abandono de grupos comunitários ao qual pertencia e que desenvolvia suas práticas religiosas orientadas por um líder espiritual. Nessa ótica, os momentos anteriores à saída do grupo são os mais conflituos, assim como os primeiros meses depois da desconversão. O autor compara a situação de um desconverso a de um divorciado, onde o indivíduo se encontra afastado da estrutura afetiva e cognitiva do grupo sem ter encontrado necessariamente uma nova estrutura. O autor classifica esse processo de desconversão como voluntário e involuntário. No primeiro caso, há uma forte tendência do indivíduo reconstruir sua vida, aderindo a novas estruturas de plausibilidade que lhe conferem uma nova identidade e relações sociais, ou constrói, mesmo que de forma não planejada, sua própria religiosidade baseada nas experiências vividas. No caso das desconversões involuntárias, o indivíduo tende a se engajar em uma militância ativa em movimento anticulto, que confere novas motivações e uma nova rede social.

Ao tentarmos traçar um perfil dos sem religião, verificamos que esses em sua maioria residem nas cidades e estão em quantidade mais elevada entre o sexo masculino, tratando-se fundamentalmente de adolescentes

de 16 a 20 anos em média e adultos jovens com idades que oscilam entre 21 e 30 anos. De um modo geral, as pessoas que confessam não terem religião alguma se localizam, de acordo com o que mostra os dados do Censo 2000, em maior parte nas periferias das regiões metropolitanas (JACOB, 2003, p. 115-116).

Todavia, quando verificamos este fenômeno dos sem religião não podemos deixar de considerar as observações feitas por Guerriero (2004) quando pontua que as categorias utilizadas pelo Censo, nem sempre facilitam a nossa tarefa de análise. O autor enfatiza que é justamente nos agrupados como os sem religião (7,4%)⁵ da população brasileira, que podemos, via observação empírica, encontrar adeptos dos novos movimentos religiosos – NMR:

Há uma tendência, hoje, em negar o pertencimento a qualquer tipo de instituição religiosa e afirmar autonomia do sujeito, livre do comando de qualquer tipo de autoridade religiosa. Assim, muitos dos que responderam “sem religião” ao IBGE, podem, em tese, ter alguma prática e algumas crenças... (GUERRIERO, 2004, p. 160).

Nessa vertente não se torna difícil identificar que tal ênfase pode ser vista nas buscas dos indivíduos, inclusive estimuladas pelas mídias de massa no Brasil, pela transformação pessoal através de “técnicas” como ioga, danças sagradas, oráculos, meditações transcendentais, etc., técnicas estas que focam no corpo, como uma “via de salvação mística”, na terminologia weberiana (GUERRIERO, 2004).

A preocupação não é de ordem moral, mas sim um aperfeiçoamento individual. A salvação está neste mundo e passa pelo bem estar corporal: boa saúde, bem estar geral (aí entram o pensamento positivo, as meditações, as técnicas corporais, do in, massagens, reike etc). O holismo, palavra chave entre os adeptos, é sinônimo da visão monista empregada. Deus está em tudo e não se vê separação do corpo e do espírito, do homem e da natureza (GUERRIERO, 2004, p. 166).

De fato, um Brasil plural se descortina ao observarmos os dados levantados pelo IBGE, tão somente porque não se trata de poucas opções de crença, mas sim, como bem argumenta Antoniazzi (2003, p. 77), de indivíduos que não aderem mais às religiões institucionalizadas, reduzindo-as a sentimentos pessoais, íntimos, não acompanhados pela participação em comunidades ou instituições religiosas.

Analizando os dados censitários

Após a liberação dos dados do Censo de 2010 do IBGE sobre a religião no Brasil, fato que só ocorreu em Março de 2012, uma quantidade considerável de pesquisas foram desenvolvidas sobre a temática do crescimento dos sem religião. Alguns periódicos, com a Revista Horizonte do Programa de pós-graduação em Ciências da Religião da PUC-Minas, lançou um número específico sobre essa temática, além de vários pesquisadores da religião que se aventuraram para tentar demonstrar as razões pelas quais um percentual cada vez mais crescente da população brasileira tem se identificado como sem religião.

Sobre as várias pesquisas que foram desenvolvidas sobre esse temário, encontramos a tese de doutorado de Denise dos Santos Rodrigues⁶ que, em seu artigo que publicou na Revista Horizonte⁷, faz uma crítica ao método de como é coletado as informações sobre os sem religião no Censo do IBGE:

Somente na edição de 2010 a categoria censitária dos sem religião apareceu, enfim, desmembrada em grupos de ateus, agnósticos e sem religião. Entretanto, ainda assim, não traduz com precisão sua composição ou representatividade, uma vez que essa distribuição depende das informações que o entrevistado acrescenta espontaneamente, especificando, por exemplo, se é sem religião ateu ou, se evangélico, a qual denominação está afiliado, orientando sua classificação. Mas os censos brasileiros continuam designando uma única pergunta para captar a diversidade do campo religioso: “Qual é a sua religião?”, o que limita a identificação da condição de religiosidade do recenseado e pode incluir situações de múltiplos vínculos, práticas ou crenças simultâneas. Se, no caso dos sem religião, o entrevistado não se identifica complementarmente como ateu ou agnóstico, ele é agregado ao grupo maior, a categoria genérica dos sem religião, onde são agrupados aqueles que respondem simplesmente “sem religião” (RODRIGUES, 2012, p. 1138).

De acordo com o Censo 2010, os sem religião estão presentes em todo o território nacional, em proporções diferentes. A semelhança do que ocorreu no censo de 2000, a Região Sudeste (8,96%), seguida pela Região Centro-Oeste (8,42%), são as regiões que apresentam uma maior concentração do sem religião. Mas um dado chamou a atenção, foi o fato de que a região Nordeste ter tido o maior crescimento em

termos percentuais dos sem religião (8,29%). Inversamente, essas regiões são aquelas com os menores percentuais de Católicos Apostólicos Romanos, respectivamente Sudeste (59,46%) e Centro-Oeste (59,55%). O Sul é a região com o menor percentual de pessoas sem religião (4,82%), mas com um dos maiores percentuais de Católicos Apostólicos Romanos (70,09%), logo atrás do Nordeste (72,19%). Os evangélicos estão representados com mais intensidade na Região Norte (28,50%), seguida pelo Centro-Oeste (26,82%) e Sudeste (24,58%), sendo seu menor percentual na Região Nordeste (16,39%). Os sem religião estão em evidência não só nos grandes centros, como o estado do Rio de Janeiro (15,60%), o maior percentual do país, mas, também, em estados das regiões Norte e Nordeste, como Rondônia (14,34%), Roraima (12,98%) e Bahia (12,05%) e Pernambuco (10,4%), ocupando lugar de destaque no *ranking* nacional⁸.

Ao olharmos para os números que o Censo de 2010 nos apresenta sobre o crescimento dos sem religião, podemos entender algumas das razões porque tantos pesquisadores tem investido suas pesquisas nessa temática, haja visto que esse fenômeno tem se apresentado como um dos mais evidentes nas pesquisas realizadas pelo IBGE, como nos mostra o quadro abaixo:

Tabela 01: Comparativo do crescimento das religiões no Brasil (%)

	Católica	Evangélica	Espírita	Candomblé e Umbanda	Sem religião
1970	91,8	5,2	-	-	0,8
1980	89,0	6,6	-	-	1,6
1991	83,3	9,0	1,1	0,4	4,8
2000	73,9	15,6	1,4	0,3	7,3
2010	64,6	22,2	2,0	0,3	8,0

Fonte: Dados dos censos do IBGE

Mesmo considerando os números do Censo IBGE como importante ferramenta para aferir o universo religioso brasileiro, entendemos que eles não são absolutos. A filiação religiosa certamente não é o único critério para aferir o tamanho das religiões no Brasil, muito menos sua relevância no conjunto do imaginário religioso brasileiro.

A relativização dos números é imperativa no caso dos sem religião: esse grupo não congrega pessoas necessariamente ateias, mas também aquelas des-institucionalizadas, afastadas de instituições religiosas. O seu crescimento pode indicar o enfraquecimento das institui-

ções religiosas, e não da religiosidade: mais de 98% da população brasileira diz acreditar em Deus (JACOB, 2003, p. 115).

Essa relativização também é imperativa quando se trata do espiritismo, do candomblé e da umbanda: como entender que apenas 500 mil pessoas no Brasil são do Candomblé e da Umbanda? Nessas religiões a filiação religiosa sequer é um dado importante. Muitas pessoas que frequentam terreiros de umbanda com assiduidade são católicas. Muitas outras que procuram sessões espíritas são evangélicas ou católicas.

Além disso, há o fenômeno da simultaneidade religiosa: uma pesquisa do Centro de Estatística Religiosa e Investigação Social – CERIS – de 2000, feita nas seis maiores religiões metropolitanas do Brasil, aferiu que 25% das pessoas entrevistadas frequentam mais de uma religião ao mesmo tempo, sendo que 12,5% do total da população o fazem sempre e assiduamente. Por que, então, essas pessoas preferem se identificar como católicas? Uma hipótese explicativa é aquilo que se convencionou denominar *inconsciente inquisitorial católico* brasileiro, dando conta do quão forte é o mito do Brasil católico.

Considerações finais

Mudança é a palavra de ordem na contemporaneidade, mesmo levando em consideração todos os riscos em potencial que ela pode trazer. Esse é o retrato do cenário religioso atual brasileiro, um ambiente de constantes mudanças que aponta para o crescimento de um grupo cada vez mais expressivo de pessoas que possuem sua religiosidade própria, que crer em Deus, quer seja como pessoa, força ou elemento transcendental, mas que não estão vinculadas a nenhuma instituição religiosa oficialmente reconhecida.

Um grupo que manifesta uma religiosidade própria, individualizada e que busca atender suas próprias expectativas e necessidades a partir de um relacionamento com a esfera do sagrado, do transcendente, do religioso.

Esse crescimento dos sem religião tem levado a muitos pesquisadores e instituições especializadas em investigação religiosa do país, fazerem o seguinte questionamento: Para onde vão as religiões no Brasil?

Mesmo que alguns pesquisadores da religião advoguem para si uma certa “onisciência” sobre os desdobramentos dos fatos em relação

ao cenário religioso brasileiro, o que verificamos é que cada vez mais há uma reorganização das instituições e atores religiosos, que em certa medida são causadas por demandas internas do campo religioso brasileiro, que são fundamentadas por uma religiosidade do tipo *Freestyle*, ancorada numa subjetividade própria da contemporaneidade e que tem desafiado os pesquisadores do fenômeno religioso a investigar de uma forma mais ampla os fatores, causas e especificidades dos sem religião no Brasil.

Notas

* Doutorando e mestre em Ciências Sociais (UFRN). E-mail: ronaldo_rrl@hotmail.com.

¹ Para um maior aprofundamento sobre os fatores que contribuíram para a construção da matriz religiosa brasileira, indicamos a obra de José Bittencourt Filho, *Matriz Religiosa Brasileira: religiosidade e mudança social*, publicado pela Editora Vozes em 2003 e que é fruto da tese de doutorado em Ciências Sociais defendida pelo autor na PUC-SP.

² Vale ressaltar que a tese da “revanche de Deus” ou “reencantamento” do mundo defendida por Kepel (1991) entre outros, encontra fortes resistências entre os pesquisadores da religião, pois estes afirmam que não podem haver re-encantamento de algo que não deixou de ser encantado.

³ Convém lembrar que, desde 1960, algumas informações mais específicas do Censo Demográfico do Brasil, como no caso daquelas sobre religião, vêm sendo coletadas através de amostragem. Para tanto, são utilizados questionários distribuídos por áreas de ponderação da amostra (aquelas que congregam grupos de residências), que constituem uma quantidade numericamente representativa de habitantes de certa população. Eles são aplicados a 20% dos domicílios, em municípios com até 15 mil habitantes, e a 10% nos demais. Em 1991 e 2000 foram utilizadas duas frações amostrais, sendo 10% reservadas para os municípios com população estimada superior a 15 mil habitantes e 20% para os demais, adotando critérios que consideram a representatividade por sexo, faixa etária e localização.

⁴ Silvana Arriel (2004, p. 32), responsável pela pesquisa, associa o fenômeno ao individualismo, ao culto do sujeito autônomo, ao culto ao corpo e ao bem estar. O que está em jogo é a afirmação da auto-identidade, “Nesse caso, a religião entra na lógica da auto-identidade. Tudo é centrado no sujeito, que vai identificar o que é melhor para ele. Tira-se o peso, fica a satisfação”.

⁵ O autor aqui está tomando como base os dados censitários de 2000.

⁶ Tese de doutorado em Ciências Sociais defendida na UERJ

⁷ *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 10, n. 28, p. 1130-1153, out./dez. 2012 – ISSN 2175-5841.

⁸ Cf. Tabela 1.489 – população residente por cor ou raça, segundo o sexo e a religião – resultados gerais da amostra – no Banco de Dados Agregados SIDRA, disponível no site <<http://www.sidra.ibge.gov.br>>. Acesso em: 06 maio 2013.

⁹ Tema do IV Congresso Nacional da ANPTECRE – Associação dos pesquisadores de Teologia e Ciências da Religião no Brasil.

Referências

- ALMEIDA, Ronaldo; MONTERO, Paula. Trânsito Religioso no Brasil. *São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, Fundação Seade, vol. 15, nº 3, p. 92-101, jul./ago. 2001.
- ANTONIAZZI, Alberto. As Religiões no Brasil Segundo o Censo de 2000. In: *REVER - Revista de Estudos da Religião*, nº 2, 2003.
- ARRIEL, Silvania. Sob todas as bênçãos – pesquisa revela: o grupo dos sem-religião, pessoas que transitam sobre várias crenças e dogmas, aumenta a cada dia. In: *Revista Encontro*, Belo Horizonte, MG: Encontro, v.3, n. 30, p. 32-36, 2004.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa brasileira*. Religiosidade e mudança social. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: KOINONIA, 2003.
- BRYM, Robert J. et al. *Sociologia: sua bússola para um novo mundo*. São Paulo: Thomson Learning, 2006.
- BURITY, Joanildo Albuquerque. Religião e Política na Fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. *REVER - Revista de Estudos da Religião*, n. 4, p. 27-45, 2001. Disponível em: <www.pucsp.br/rever/rv4_2001/p_burity.pdf>, acesso em 15 out. 2011.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, Templo e Mercado: Organização e Marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo, Simpósio Editora e Universidade Metodista de São Paulo, 1997.
- CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro; GUSMÃO, Eduardo Henrique. Religião em movimento: relações entre religião e modernidade. *Campos - Revista de Antropologia Social*, Vol. 11, No 1, 2010. Disponível em: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/campos/article/view/19139>, acesso em 25 out. 2011.
- FRIGERIO, Alejandro. O paradigma da escolha racional. Mercado regulado e pluralismo religioso. *Tempo Social*, São Paulo, v. 20, n. 2, nov. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br>, acesso em 19 jul. 2011.
- _____. Perspectivas actuales sobre conversión, deconversión y lavado de cerebro en nuevos movimientos religiosos. In: FRIGERIO, Alejandro (Org.). *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales*. Buenos Aires: CEAL, 1993. p. 46-80.
- GUERRIERO, Silas. A visibilidade das novas religiões no Brasil. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luiz Mauro Sá (orgs.). *Sociologia da Religião e mudança Social: Católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement*. Paris: Flammarion, 1999.
- JACOB, Cesar et al. *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Rio de

- Janeiro/São Paulo: PUC-Rio/Loyola, 2003.
- KEPEL, Gilles. *A revanche de Deus*. São Paulo, Siciliano, 1991.
- LUCKMANN, Thomas. *La religión invisible, el problema de la religión en la sociedad moderna*. Salamanca: Sígueme, 1973.
- NOVAES, Regina. Os jovens sem religião: ventos secularizantes, “espírito de época” e novos sincretismos. Notas preliminares. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, p. 321-330, 2004.
- PATRIOTA, Karla Regina Macena Pereira. *O Show Da Fé: a religião na sociedade do espetáculo*. Um estudo sobre a Igreja Internacional da Graça de Deus e o entretenimento religioso brasileiro na esfera midiática. Tese (Doutorado em Sociologia) - Programa de Pós-graduação em Sociologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização e declínio do catolicismo. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luiz Mauro Sá (orgs.). *Sociologia da Religião e mudança social*. Católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil. São Paulo: Paulus, 2004.
- PORTELLA, Rodrigo. Religião, Sensibilidades Religiosas e Pós-Modernidade. Da ciranda entre religião e secularização. *REVER - Revista de Estudos da Religião*, n. 2, 2006. Disponível em: www.pucsp.br/rever/rv2_2006/p_portella.pdf, consultado em 10 out. 2011.
- RODRIGUES, Denise dos Santos. Os sem religião nos censos brasileiros: sinal de uma crise do pertencimento religioso. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 10, n. 28, p. 1130-1153, out./dez. 2012.
- _____. Juventude sem religião: uma crise do pertencimento institucional no Brasil. *Teoria e Sociedade*, v. 18, n. 1, p. 66-93, 2010.
- STEIL, Carlos Alberto. Pluralismo, modernidade e tradição – transformações do campo religioso. *Ciencias Sociales y Religion/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 3, n° 3, 2001.
- TOURAINÉ, Alain. *Crítica da modernidade*. Petrópolis, Vozes, 1998.
- WEBER, Max. A ciência como vocação. In: WEBER, Max. *Ciência e política, duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1972.