



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Denise dos Santos Rodrigues


**Os “sem religião” e a crise do pertencimento institucional no Brasil:
o caso fluminense**

Rio de Janeiro

2009

Denise dos Santos Rodrigues

**Os “sem religião” e a crise do pertencimento institucional no Brasil:
o caso fluminense**



Tese apresentada, como requisito parcial para
obtenção do título de Doutor ao Programa de Pós-
Graduação em Ciências Sociais, da Universidade do
Estado do Rio de Janeiro.

Orientador: Prof^ª Dr^ª Cecília Loreto Mariz

Rio de Janeiro

2009

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/ CCS/A

R696 Rodrigues, Denise dos Santos.
Os “sem religião” e a crise do pertencimento institucional no Brasil: o caso fluminense/ Denise dos Santos Rodrigues. - 2009.
343 f.

Orientadora: Cecília Loreto Muniz.
Tese (doutorado) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Religião - Teses. 2. Religião e sociologia – Teses. I. Mariz,
Cecília Loreto. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 2:301

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese.

Assinatura

Data

Denise dos Santos Rodrigues

Os “sem religião” e a crise do pertencimento institucional no Brasil: o caso fluminense

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em dezessete de agosto de 2009.

Banca Examinadora:

Cecília Loreto Mariz (Orientadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Emerson Giumbelli
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Márcia Contins
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Maria das Dores Campos Machado
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Maria Josefina Gabriel Sant’Anna
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Rio de Janeiro

2009

DEDICATÓRIA

À minha mãe, Deise

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, gostaria de ressaltar que essa tese foi feita com muito gosto e foi isso que me fez não considerar a dedicação necessária aos estudos o que alguns muitas vezes consideraram um “sacrifício”. Refiro-me, sobretudo, às horas de sono e aos finais de semana “perdidos”; enfim, a vida pessoal meio deixada de lado para poder cumprir as tarefas acadêmicas, espremidas no meu horário de trabalho. Nessas reacomodações de horários, de fato, não sobrou quase tempo para a vida social. Mas ainda assim, tentei não esquecer os amigos, novos e antigos, com os quais venho compartilhando expectativas e planos. Enumerar agradecimentos certamente tornará esse texto repetitivo, mas eu não poderia deixar de fazê-los.

Agradeço à minha orientadora, Cecília Mariz, que me acompanhou ao longo de todo o Curso de Doutorado, cuja confiança e generosidade foram imprescindíveis nessa minha caminhada. E nos bastidores de todo esse processo, destaco minha mãe, Deise, que vem participando de toda minha vida e que sempre me deu muito apoio nas minhas escolhas. Em seguida, agradeço à banca examinadora, principalmente pela disponibilidade, destacando que nela também estão alguns professores que contribuíram para o aperfeiçoamento desse estudo. Agradeço aos professores Emerson Giumbelli, Márcia Contins, Maria das Dores Campos Machado, Maria Josefina Gabriel de Sant’Anna e, também, aos suplentes, professores Clara Mafra e Reginaldo Gonçalves. Adiante, agradeço também aos novos amigos que encontrei na UERJ, Álvaro Senra e João Marcus Assis, que se tornaram grandes parceiros de produções e pesquisas. Além deles, Andréa Freitas e Esther Kuperman, cujas conversas sempre ajudaram a superar momentos críticos. Entre os amigos mais antigos que, a despeito de meu “isolamento” para os estudos, se mostraram presentes e colaborativos, contribuindo também com minha investigação destaco: Carlos Alberto Campos, Eneida Martins, Roberto Fernandes e Simone Sampaio. Estou citando todos em ordem alfabética para não correr o risco de esquecer ninguém. Agradeço, então, a todos aqueles que me acompanharam nessa jornada e que, de uma forma ou de outra, contribuíram para suavizar meu caminho. E peço desculpas àqueles que por algum lapso de memória, tão ocupada com os detalhes finais da tese, porventura não citei!

RESUMO

RODRIGUES, Denise dos Santos. **Os “sem religião” e a crise de pertencimento institucional no Brasil: o caso fluminense.** 2009. 343 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais.) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

Esta tese tem como objetivo entender o significado de se autodeclarar “sem religião” no Brasil. Longe da aparente uniformidade apresentada pelos recenseamentos, os sem religião se confirmam como uma categoria residual heterogênea, composta por tipos distintos que refletem algumas das principais tendências da atualidade. É um grupo multifacetado onde estão, de um lado, ateus e agnósticos, aparentemente secularizados; de outro, indivíduos que misturam vários modelos de religiosidade. Essa categoria expressa o afastamento das instituições religiosas do domínio privado, onde as individualidades se manifestam das mais variadas formas, em pleno exercício de suas autonomias. Nesse estado, aproximar-se ou afastar-se do transcendente torna-se uma questão de foro íntimo, cuja decisão cabe a cada indivíduo na sua intimidade. A modernidade que acompanha o processo de secularização, parece ter aberto espaço nas sociedades ocidentais contemporâneas, entre outros aspectos, para a instalação de uma crise do pertencimento, através da reavaliação dos laços tradicionais.

Palavras-chave: Sem religião. Recenseamentos. Secularização. Desencantamento. Desinstitucionalização. Destradicionalização. Reflexividade. Individualismo. Modernização. Crise do Pertencimento.

ABSTRACT

The purpose of this thesis is to understand what does it mean when someone is declared as “without religion” in Brazil. Far from the superficial standardization presented by the national census, the category of “without religion” confirms itself as an heterogeneous residual group, composed by distinct types of people which reflect some of the main tendencies of the present times. This is a multiform group that can be subdivided into two. While the first one consists of atheists and agnostics apparently secularized; the second is made up from individuals that mix up many models of religiousness. It points out the distance of the religious institutions from the private sphere, where the individualities express themselves in different ways, exercising their autonomies. In such atmosphere, getting closer or moving away from the transcendent becomes a matter of private choice, a decision of each individual in its intimacy. Thus, the modernity that comes together with the secularization in the contemporary occidental societies seems to have open the door to the installation of a crisis of affiliation stimulated by the reevaluation of the tradition laces.

Keywords: Without Religion. Census. Secularization. Disenchantment. Deinstitutionalization. Detraditionalization. Reflexivity. Individualism. Modernization. Crisis of Affiliation

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AD – Assembléia de Deus
AMORC – Antiga e Mística Ordem Rosae Crucis
CAM - Certificado de Alistamento Militar
CERIS - Centro de Estatística Religiosas e Investigações Sociais
CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CPS - Centro de Políticas Sociais
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IBRE - Instituto Brasileiro de Economia
IDH – Índice de Desenvolvimento Humano
IFCS - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais
IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada
ISER - Instituto de Estudos da Religião
FGV - Fundação Getúlio Vargas
IURD – Igreja Universal do Reino de Deus
NER - Núcleo de Estudos da Religião
NMR - Novos Movimentos Religiosos
OIJ - Organização Internacional da Juventude
PUC-RJ - Universidade Católica do Rio de Janeiro
UPUCRS - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
RMRJ – Região Metropolitana do Rio de Janeiro
RMSP - Região Metropolitana de São Paulo
UFJF - Universidade Federal de Juiz de Fora
UFMG - Universidade Federal de Minas Gerais
UFRJ - Universidade Federal do Rio de Janeiro
UFRGS - Universidade Federal do Rio Grande do Sul
UNISINOS – Universidade do Vale de Sinos

LISTA DE TABELAS

Quadro 1 – Comparação de recenseamentos demográficos de 1950 a 2000.....	18
Quadro 2 – Classificação de áreas da Região Metropolitana do Rio de Janeiro.....	159
Quadro 3 – Proposta de categorias analíticas para os sem religião.....	174
Tabela 4 –Tipos de sem religião por categorias nativas.....	176
Tabela 5 – Tipos de sem religião por faixa etária.....	177
Tabela 6 – Tipos de sem religião por cor ou raça.....	178
Tabela 7 – Tipos de sem religião por município.....	178
Tabela 8 – Tipos de sem religião por regiões do Município do Rio de Janeiro.....	180
Tabela 9 – Tipos de sem religião por grau de escolaridade.....	181
Tabela 10 – Tipo de sem religião por ocupação.....	181
Tabela 11 – Tipos de sem religião por religião em que foi criado.....	183
Tabela 12 – Tipos de sem religião por definição de Deus.....	189
Tabela 13 – Tipos de sem religião por razão para a busca de Deus.....	193
Tabela 14 – Tipos de sem religião por função da religião.....	198
Tabela 15 – Tipos de críticas às instituições religiosas.....	201
Tabela 16 – Frequência de subtipos de sem religião encontrados.....	202
Tabela 17 – Subtipos de sem religião por categorias nativas.....	202
Tabela 18 – Subtipos de sem religião por religião em que foi criado.....	203
Quadro 19 – Acesso à internet por país.....	251
Tabela 20 – Tipo de sem religião por categorias nativas.....	251
Tabela 21 – Tipos de sem religião por faixa etária.....	252
Tabela 22 – Tipos de sem religião por cor ou raça.....	252
Tabela 23 – Frequência de entrevistados por município.....	253
Tabela 24 – Frequência de entrevistados por regiões do Município do Rio de Janeiro.....	253
Tabela 25– Tipos de sem religião por grau de escolaridade.....	254
Tabela 26 – Tipos de sem religião por ocupação.....	255
Tabela 27 – Tipos de sem religião por. religião em que foi criado.....	256
Tabela 28 – Tipos de sem religião por definição de Deus.....	260
Tabela 29 – Tipos de sem religião por razão para buscar Deus.....	262

Tabela 30 – Tipos de sem religião por função da religião.....	266
Tabela 31 – Tipos de sem religião por críticas às instituições religiosas.....	267
Tabela 32 – Subtipos e tipos de sem religião encontrados.....	269
Tabela 33 – Freqüência de entrevistados por condição registrada.....	283
Tabela 34 – Freqüência de entrevistados por categorias nativas.....	284
Tabela 35 – Tipos de sem religião por cor ou raça.....	285
Tabela 36 – Freqüência de entrevistados por áreas da RMRJ.....	286
Tabela 37 – Freqüência de entrevistados por regiões do Município do Rio de Janeiro.....	286
Tabela 38 – Tipos de sem religião por municípios da RMRJ.....	287
Tabela 39 – Tipos de sem religião por grau de escolaridade.....	288
Tabela 40 – Freqüência de entrevistados por razões ara busca da religião.....	291
Tabela 41 – Freqüência de entrevistados por razões para desinstitucionalização.....	291
Tabela 42 – Tipos de sem religião por prática de reza.....	293

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	12
1	A IMPORTÂNCIA DO ESTUDO DOS SEM RELIGIÃO	18
2	RELIGIÃO: DIFERENTES CONCEPÇÕES E CONCEITOS	27
3	A SECULARIZAÇÃO EM DEBATE	60
4	ESTUDOS SOBRE OS SEM RELIGIÃO	88
5	OS SEM RELIGIÃO NO CENSO BRASILEIRO	123
6	METODOLOGIA DA PESQUISA	149
7	OS SEM RELIGIÃO METROPOLITANOS FLUMINENSES	175
8	OS SEM RELIGIÃO NA REDE	246
9	JOVENS SEM RELIGIÃO NAS FILAS DO ALISTAMENTO MILITAR	282
	CONCLUSÃO	295
	REFERÊNCIAS	302
	APÊNDICE A – Os sem religião metropolitanos fluminenses	317
	APÊNDICE B – Os sem religião na rede	328
	APÊNDICE C – Jovens sem religião nas fileiras do alistamento militar	336

INTRODUÇÃO

Deus não tem religião

Mahatma Gandhi (1869-1948)

Podemos dizer que a idéia desta tese foi semeada no período de transição do Curso de Mestrado em Ciência Política para o Doutorado em Ciências Sociais. Após nos dedicarmos ao aprendizado de técnicas quantitativas para analisar a cobertura eleitoral pela mídia, registrando toda a movimentação de campanhas político-eleitorais, começamos a nos interessar pelas articulações de agentes políticos com vínculos religiosos em busca de votos. Candidatos que aderiam a uma opção confessional, muitas vezes para angariar votos, mas, em seguida, trocavam de legenda partidária, ou mesmo de igreja. Pesquisávamos a migração partidária aliada à migração confessional, o que conferiu à temática da religião um papel de destaque em nossos estudos, levando-nos a buscar outros caminhos para aprofundar o assunto. Foi consultando a vasta literatura disponível que observamos, primeiramente, com o fenômeno do crescimento evangélico. Deparamo-nos com uma vasta produção sobre esse tema, em grande parte respaldada por dados estatísticos que despertaram nossa curiosidade sobre as transformações dentro do cenário religioso brasileiro no século XX. Naquele momento, alguém chamou nossa atenção para o que poderíamos considerar um fenômeno não menos grandioso e interessante, o crescimento dos “sem religião”. Passamos a prestar mais atenção nessa categoria censitária, destacada nos recenseamentos brasileiros a partir da década dos 60, quando deixou de ser tabulada junto com aqueles que não declaravam sua religião. Chamava atenção não só pela aceleração de seu ritmo de crescimento ao longo dos anos, mas também pela possibilidade de significados contidos nela, os quais precisavam ser mais bem explorados. Exatamente por ser uma categoria claramente residual, negativa, agregando nela todos aqueles que não estavam vinculados a um determinado grupo religioso, sugeria uma constituição *sui generis*, que certamente poderia contribuir muito para a interpretação do panorama religioso brasileiro da atualidade.

Muito além do que poderiam sugerir as estatísticas comprovando seu rápido crescimento ou sua expressividade numérica dentro de cada Estado – já que estava presente em todo território brasileiro -, o que mais nos instigava era a sua natureza, escondida sob um indicativo de ausência da religião. E ressaltamos o vocábulo “ausência” porque aqui o termo “falta” não nos parece adequado, uma vez que não estávamos certos se aqueles indivíduos

nela agrupados estariam, de fato, sentindo necessidade, portanto falta, de algum tipo de associação com grupos religiosos. Pareciam somente reunidos pela ausência em comum¹. A escolha desse termo foi, ainda, ratificada, como será mais bem explorado ao longo desse estudo, pelo discurso de muitos entrevistados que explicaram que não sentiam necessidade de uma religião.

Mas quem seria de fato o sem religião? Quais indivíduos poderiam ser classificados como sem religião? O que os teria levado a tal condição e autoclassificação? Seria, de fato, uma autoclassificação ou uma classificação conferida por terceiros devido ao não reconhecimento do que o informante queria expressar? Definitivamente, todas essas questões só poderiam ser investigadas com alguns anos de estudos, o que nos levou a trocar nossa proposta anterior por esta, que nos pareceu, não mais importante, mas mais instigante naquele momento, principalmente pela carência de avaliações aprofundadas. Enfim, depois de tantas indagações, acabamos encontrando um objeto muito interessante, dotado de inconveniência e, de certa forma, irreverência, por quebrar regras e padrões, o qual sempre foi tratado com muito respeito. A todo tempo ele nos fez questionar até que ponto é preciso obedecer a normas e padrões. Qual a autoridade de quem instituiu os tais padrões? Com que finalidade? Será que não seria mais interessante construir uma trajetória singular, autêntica? Além disso, quando soubemos de alguns outros pesquisadores que até manifestaram interesse no tema, mas em virtude das dificuldades para investigá-lo, preferiram trocar de opção, essa pesquisa se configurou, sobretudo, como um desafio.

Por compreendermos que o terreno da religião é repleto de complexidades, que nem sempre podem ser medidas através de uma única pergunta, decidimos investigar algumas construções censitárias desse campo. Desde o início desconfiamos das classificações apresentadas, mas nosso “problema” não é relatar como o instituto de pesquisa chegou até uma determinada categoria, mas desvendar os tipos que ali poderiam estar alocados e o que poderiam representar. Compreendemos que as palavras que são colocadas em circulação têm

¹ Nos dicionários há várias possibilidades de sinônimos para os termos “ausência” e “falta”, o que nos impôs uma escolha entre ambos. No caso do primeiro temos, como sinônimos possíveis: afastamento, apartamento, inexistência; juridicamente, desaparecimento do indivíduo do seu domicílio ou, ainda, falta de comparecimento. Convém destacar que entre os últimos sinônimos possíveis também consta o termo falta. Diante de tantas opções, é preciso relevar a carga semântica atribuída a cada vocábulo. A fim de testar a aplicabilidade de cada um dos termos, retornamos ao dicionário onde encontramos como sinônimos para o termo “falta”: privação, carência; carecimento, culpa; erro, inobservância de preceitos legais e regulares, de obrigações contratuais, de deveres sociais de diligência e lealdade; transgressão das regras de um jogo, entre outros, o que pressupõe necessidade de algo a fazer. Figura, também, o termo ausência, mas tendo como exemplo: “*Sua falta é sempre muito sentida*”. Diante de tudo isso, consideramos mais apropriado para a reflexão acerca do caso dos sem religião a utilização do termo “ausência”, por sua carga semântica. A ausência é apenas um espaço aberto, a não presença, não indicando, explicitamente, uma necessidade a ser suprida, conforme pode ser compreendido pelo termo falta. Cf. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário da Língua Portuguesa**. 13ª ed.. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1986. Ver sinônimos para ausência, p. 161; e sinônimos para falta, p. 609.

conseqüências relevantes no meio social, muitas delas decorrentes de sua interpretação. Referimo-nos, aqui, sobretudo à divulgação de um significado que não corresponde à realidade dos fatos, que não consegue representar adequadamente um elemento da vida social. Assim percebemos, vez por outra na mídia, ou em textos salpicados, alguns alardes dos aparentes “surto de ateísmo”, ao lado do declínio católico nos últimos tempos, como um bom exemplo disso. Estaríamos diante de uma aparente confirmação das futuristas teses da secularização às quais a modernidade estaria fadada? Compreendemos, assim, ao confrontar-nos com episódios como esse, a importância da prudência nas conclusões e classificações, o que é uma advertência que compõe a argumentação que estamos apresentando aqui. Mostramos, assim, a variedade existente dentro de uma categoria censitária que, não raro, é interpretada como sinônimo de descrença, como será mais bem explicado ao longo da exposição².

De qualquer ângulo, seu surgimento é freqüentemente associado a processos de desencantamento, secularização, entre outros, desembocando na privatização do religioso. O exercício da religião, então, torna-se uma questão de escolha, de foro íntimo. Desde o início da pesquisa a categoria censitária dos sem religião – autodeclarada ou assim denominada pelos recenseadores - se apresentou como uma aglutinação de tipos diferentes que, de fato, só tinham em comum a desinstitucionalização. Objetivamente, se considerarmos a religião nos termos de Durkheim, como um conjunto de crenças compartilhadas em sociedade, numa igreja, talvez fosse mais apropriado chamar essa categoria de “sem igreja”.

Identificado, então, o objeto, alinhavamos o plano de estudos com os primeiros passos da nova trajetória e iniciamos a busca dos melhores instrumentos para investigar um campo difuso como este. Por um lado, nossa afinidade com pesquisa quantitativa nos guiava para um levantamento de recenseamentos e a uma proposta de construção de um banco de dados que nos proporcionasse um perfil demográfico de uma parcela dessa população. De outro, o interesse pelo aprendizado de técnicas para análise qualitativa nos levava a registrar entrevistas sempre que possível, identificando as biografias mais interessantes para o nosso estudo. Gradativamente fomos construindo as bases dessa investigação, as quais se multiplicaram, como poderá ser comprovado nos próximos capítulos. Iniciamos com um grupo, mas acabamos com três e, se não fosse decretado o fim do trabalho, provavelmente teríamos outros.

² Ver Capítulo 5.

Em suma, nosso objeto de estudo, os sem religião – foi escolhido a partir da observação das importantes transformações que vem sofrendo o universo religioso nacional, entre as quais a sua inclusão nos recenseamentos, o decréscimo do número de católicos e a rápida multiplicação de grupos evangélicos. A partir disso buscamos identificar a composição dessa categoria, mostrando a diferenciação que não é captada quantitativamente pelos recenseamentos e, ainda, compreender o que a sua presença pode sinalizar no contexto social. Para isso, construímos categorias analíticas baseadas nos diferentes tipos nela localizados, tentando reproduzir o quadro variado que a categoria censitária dos não religiosos pode abranger. Esta pesquisa é constituída por três blocos de informantes interrogados através de dois instrumentos distintos (roteiro de perguntas e questionário), todos habitantes da Região Metropolitana do Rio de Janeiro - RMRJ³. Nosso primeiro bloco é composto por 102 representantes de vários extratos sociais, entrevistados no período de abril de 2005 a agosto de 2008. O segundo é formado por 14 participantes de duas comunidades virtuais onde se reuniam sem religião, entrevistados entre novembro de 2006 e abril de 2008. O terceiro e último é composto por 146 jovens, principalmente aqueles na faixa etária dos 18 aos 19 anos, cujas informações foram coletadas em janeiro de 2009. Trata-se da conjugação de dados quantitativos com extratos de entrevistas, além da narração de trajetórias, possibilitando a identificação do perfil e das opiniões dos entrevistados.

Das constatações verificadas no campo surgiram mais perguntas. Entre elas, será que a literatura da secularização poderia dar conta dos sem religião? Para averiguar isso, tivemos que levantar o material disponível e, ainda, fazer conexões deles com outros. Chegamos a um ponto em que nós mesmos tivemos que determinar o fim dessa busca, uma vez que as associações possíveis com outras fontes pareciam inesgotáveis. Perto do final, leituras começaram a brotar de toda parte, apresentando mais dados. Da Sociologia e da Antropologia até a Neurociência e mesmo os *Best-sellers* pareciam girar em torno de nosso objeto de pesquisa: *Einstein e a Religião: Física e Teologia* (2000), *A Religião do Cérebro* (2005), *Deus não é grande: como a religião envenena o mundo* (2006), *A Biologia da Crença* (2007), *Deus, um delírio* (2007), *Deus e eu: conversas sobre fé e religião* (2007), *A linguagem de Deus: um cientista apresenta evidências de que Ele existe* (2007), e tantos outros que não chegaram às nossas mãos. Enfim, esse parecia mesmo o encaminhamento natural de todas as

³ Conforme Alcides Carneiro (2002, p. 1-2), a Região Metropolitana do Rio de Janeiro completou 28 anos em 2001, celebrando seus 36 anos, portanto, em 2009. Ocupa uma área de 5.693Km², o equivalente a 3% do território de todo o Estado, e é composta por dezenove municípios. Além da capital fluminense, a Cidade do Rio de Janeiro, a integram Belford Roxo, Duque de Caxias, Guapimirim, Itaboraí, Itaguaí, Japeri, Magé, Mangaratiba, Maricá, Nilópolis, Niterói, Nova Iguaçu, Paracambi, Queimados, São Gonçalo, São João de Meriti, Seropédica e Tanguá.

teses, quase sempre intermináveis. Chega um momento em que o limite temporal impõe que o pesquisador dê um basta à sua busca, faça o recorte final. Se não declaramos seu fim, continuamos encontrando outras vertentes e correções a fazer. Há sempre outro ângulo que poderíamos ter explorado melhor, um detalhe que nos escapou aos olhos, algo que ficou por dizer. E tem sempre alguém para dizer que não é bem assim. E não é mesmo. A Ciência é feita de contradições, de visões de mundo que se opõem.

Chega a hora da apresentação de resultados, o que inclui defender um ponto de vista, como estamos fazendo aqui. Esse é o grande dilema da “defesa”, que agora enfrentamos. Defesa das nossas conclusões pessoais embasadas no que outros disseram, no que nossos sentidos e instrumentos nos possibilitaram observar até esse momento. Tudo isso parece fazer parte do processo de construção do conhecimento, que, repetimos, é um processo. Mas o tempo não pára e os desdobramentos de todo esse esforço ainda estão por vir. Apresentamos, então, o que conseguimos investigar até aqui. Apenas uma parte das múltiplas facetas de uma categoria censitária que vem sendo nomeada pelos institutos de pesquisa como sem religião. Esperamos, assim, contribuir para os estudos acerca das transformações do cenário religioso brasileiro da nossa contemporaneidade, acrescentando dados novos que produzimos apesar de todas as limitações enfrentadas por uma pesquisadora individual. Relacionamos o tema, sempre que possível, com vários aspectos e produções da área da Sociologia da Religião, como já mencionado, que incluem as reflexões pertinentes à temática, das mais clássicas às mais contemporâneas. Gostaríamos de não ter deixado ninguém de fora dessa longa conversa. Mas como o recorte é imprescindível, isso pode ter acontecido. Contudo, sempre haverá uma possibilidade de incluí-lo adiante, numa outra produção.

O conteúdo desse estudo

Esta tese está organizada em nove capítulos que concentram as reflexões mais relevantes acerca do objeto de estudo, distribuídas da seguinte forma:

Capítulo 1 – A importância do estudo dos sem religião – neste capítulo apresentamos a relevância de nosso objeto de estudo e sua representatividade dentro do cenário brasileiro contemporâneo.

Capítulo 2 – Religião: diferentes concepções e conceitos – diferentes abordagens acerca do significado do vocábulo religião, assim como dos tipos seita, igreja, místico e, ainda

das noções de religiosidade e espiritualidade, provenientes tanto da teoria sociológica clássica quanto da contemporânea.

Capítulo 3 – A secularização e debate – concentramos aqui algumas das discussões mais relevantes no campo da secularização e do panorama da contemporaneidade, marcado pelo deslocamento dos sistemas tradicionais e pela reflexividade.

Capítulo 4 – Estudos sobre os sem religião – uma revisão bibliográfica sobre o tema dos sem religião, destacando os principais trabalhos tendo como inspiração informações censitárias ou pesquisas específicas.

Capítulo 5 – Os sem religião no Censo brasileiro – localizamos aqui informações sobre a utilização e importância dos recenseamentos demográficos, assim como as polêmicas a eles relacionadas.

Capítulo 6 – Metodologia de pesquisa – parte reservada a uma discussão metodológica acerca das limitações impostas pela natureza do objeto, detalhes do processo de construção dos bancos de entrevistados e dos instrumentos utilizados. Aqui também estão detalhes das tipologias construídas a partir da análise das entrevistas.

Capítulo 7 – Os sem religião metropolitanos fluminenses – onde estão os resultados do primeiro bloco da pesquisa, composto por 102 entrevistados, produzindo uma visão ampliada dos sem religião, suas variações e cosmovisões.

Capítulo 8 – Os sem religião na rede – contém informações referentes ao segundo bloco da pesquisa, composto por 14 entrevistados integrantes de duas comunidades virtuais.

Capítulo 9 – Jovens sem religião nas filas do alistamento militar – dados referentes ao terceiro bloco da pesquisa, realizada com 146 jovens do sexo masculino, principalmente na faixa etária dos 18 aos 19 anos.

Por fim, temos a conclusão e os anexos contendo tabelas com descrições detalhadas de cada grupo pesquisado.

1 - A IMPORTÂNCIA DO ESTUDO DOS SEM RELIGIÃO

Inicialmente essa pesquisa foi embasada nos resultados dos vários recenseamentos demográficos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE realizados nas últimas décadas do século XX (1960-2000), freqüentemente citados pela mídia. Eles apresentam a categoria sem religião, que é relativamente nova no censo brasileiro. Conforme Nilza de Oliveira Pereira (2002, p. 2)⁴, até 1950 essa categoria era contabilizada junto com os indivíduos sem declaração de religião, misturando as duas situações. A partir de 1960 esse grupo foi redefinido, isolando somente aqueles que se assumiam como sem religião, que começavam a aumentar gradativamente, até passar de 1,6% em 1980, para 4,8% em 1991 e 7,3% em 2000⁵. De 1970 para 2000 os censos mostravam que o crescimento médio anual dos católicos estava bem mais lento que o da população total do país, numa variação de 1,3% para 2%. Embora ainda predominante no Brasil, entre 1980 e 1991 a religião católica sofreu uma perda de 5,7% de fiéis, em contraste com um aumento de 2,4% para os evangélicos e de 3,1% para os sem religião. Em 2000, essa perda foi acentuada para 9,4%, passando a representar somente 73,9% (¾) da população, contra um aumento de 2,7% dos sem religião e, ainda, de 6,6% dos evangélicos, incluídos os pentecostais da Igreja Universal do Reino de Deus – IURD. Uma comparação da evolução dos percentuais dos grupos evangélico e sem religião ao lado daqueles da maioria católica, em diferentes períodos, ilustra bem essa variação do perfil religioso brasileiro.

Quadro 1 – Comparação de recenseamentos demográficos de 1950 a 2000

Religiões/Censos (%)	1950	1960	1970	1980	1991	2000
Católicos	93,5	93,1	91,8	89,0	83,8	73,8
Evangélicos	3,4	4,0	5,2	6,6	9,1	15,5
Sem religião	*	0,5	0,8	1,6	4,8	7,3

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 1950-2000

Esse aumento dos sem religião pode sinalizar dois movimentos nos recenseamentos: 1) inclusão de uma categoria de indivíduos que, por diversos motivos se definiram ou foram classificados pelos técnicos dos recenseamentos como sem religião; e 2) a sua evolução,

⁴ Nilza de Oliveira Martins Pereira é gerente do Projeto Análises Estruturais e Espaciais da População do Departamento de População e Indicadores Sociais (DEPIS) da Diretoria de Pesquisas (DPE) do IBGE.

⁵ A autora consultou o Censo Demográfico de 1950 e, ainda, os de 1960, 1970, 1980, 1991.

superando a taxa de crescimento demográfico do país. Apesar de uma aparente homogeneidade, há certo consenso entre diferentes autores (MARIZ; MACHADO, 1998; FONSECA, 2000 e 1999; FERNANDES, 2006) apontando para uma diferenciação entre os indivíduos sem religião. Eles não devem ser compreendidos na sua totalidade, obrigatoriamente, como desprovidos de práticas ou crenças religiosas, mas como aqueles não institucionalizados, por não estarem formalmente vinculados ou associados a instituições religiosas.

Uma pesquisa do Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais⁶ - CERIS, realizada em 1999 (MARTINS, 2002, p. 62) mostrou que 15% dos entrevistados que se diziam sem pertencimento religioso acreditavam em Deus ou numa Força Superior e apenas 3% se declararam ateus (sem Deus). Diante disso, não pertencer a uma comunidade confessional não supõe que todo indivíduo sem religião seja descrente, ou que não tenha desenvolvido uma religiosidade particular, o que evidencia uma secularização relativa da consciência, acompanhada de uma crise da credibilidade nas instituições religiosas. Cenário semelhante foi o que encontramos entre os entrevistados sem religião, os quais percebemos, no quadro geral do Censo, a partir de uma dicotomia (dos que se enquadram em grupos religiosos e dos que se distanciam deles). Assim, temos uma parcela importante dos indivíduos que se classificam (ou foram classificados) como sem religião que, em geral acredita em Deus ou numa Força Superior sem participar, no entanto, das instituições religiosas, sugerindo um enfraquecimento da religião como instituição. Sendo assim constatamos que, embora compoñham a categoria dos sem religião inclusive indivíduos que exercem sua religiosidade distintamente – com ou sem crença num ser transcendente – eles são agregados, todos, num único bloco: daqueles que não se enquadram nos demais grupos religiosos.

Essa abordagem dos sem religião tem como pano de fundo reflexões sobre o fenômeno da secularização, partindo da concepção de Peter Berger (1985) que apontou duas relevantes modificações da sociedade ocidental contemporânea. São elas: a secularização objetiva (socioestrutural), com a separação da Igreja do Estado e o declínio dos conteúdos religiosos nas várias esferas sociais; e a secularização subjetiva ou secularização da consciência, produzindo um número crescente de indivíduos que encaram o mundo e suas próprias vidas sem o recurso às interpretações religiosas. Segundo esse autor, a secularização produziu uma situação inteiramente nova para o indivíduo moderno, fazendo com que as

⁶ A pesquisa sobre tendências do Catolicismo no Brasil foi realizada com 5.218 entrevistados a partir de 18 anos, de seis metrópoles do país (Recife, Salvador, Belo Horizonte, Rio de Janeiro, São Paulo e Porto Alegre).

legitimações religiosas perdessem sua plausibilidade, não apenas para intelectuais, mas também para aqueles à margem da sociedade. Assim, a religião deixou não só a economia e a política, mas também as rotinas ordinárias da vida quotidiana. Então foi aberto o caminho para a instalação do pluralismo (multiplicação de denominações religiosas, seitas e cultos) e, também, para a privatização do sagrado. À medida que a secularização incentiva a separação da vida coletiva da individual, também fortalece uma visão de mundo pragmática e utilitária, apresentando os bens religiosos como produtos de mercado, que podem ser consumidos conforme a urgência de cada um. É nesse contexto que circula o indivíduo sem religião, dotado de uma secularização subjetiva que, contudo, nem sempre o desprende totalmente de suas crenças, mas sempre o desliga nitidamente das instituições religiosas, as quais julga desnecessárias.

No cenário brasileiro os sem religião estão presentes em todo o território (7,35%), mas é na Região Sudeste (8,40%) onde eles se destacam, com proporções diferentes para cada Estado⁷. Nos grandes centros, como o Estado do Rio de Janeiro (15,76%), o maior percentual do país, eles chegam a “*ultrapassar os que se dizem protestantes*”, perdendo posição nesse *ranking* somente para a resistente maioria católica (MARIZ; MACHADO, 1998, p. 22). A esse respeito, Alberto Antoniazzi (2004, p. 46) informa que os sem religião habitam predominantemente as periferias das regiões metropolitanas das cidades como Rio de Janeiro, Recife, São Paulo e Salvador. Sua distribuição varia de uma área para outra e, no seu perfil demográfico, o grupo é constituído majoritariamente por homens, entre 16 e 30 anos, de todas as raças (exceto a branca). Eles têm baixa instrução e emprego modesto (muitos sem carteira de trabalho), salários também não elevados (ANTONIAZZI, 2004, p. 47). Poucos são casados oficialmente, vivendo a maioria em união consensual. Nas regiões metropolitanas os sem religião alcançam percentuais acima de 4,4%, mas especificamente na RMRJ, conforme dados do Censo 2000, os sem religião chegam a 16,71%, logo depois dos católicos (54,16%), superando os evangélicos pentecostais (13,94%). Eles estão representados da seguinte forma dentro do Estado do Rio de Janeiro: Belford Roxo (27,02%), Japeri (26,06%), Queimados (24,95%), Itaboraí (22,45%), Nova Iguaçu (21,88%), Duque de Caxias (21,74%), São João de Meriti (20,36%), Magé (19,77%), Maricá (18,97%), São Gonçalo (18,72%), Nilópolis (15,87%), Niterói (13,89%), Rio de Janeiro (13,33%), Mesquita (5,71%), os quais fazem parte do universo de nossa pesquisa, como poderá ser conferido a partir do capítulo 7. Alberto

⁷ Conforme o Censo 2000 são 12.492.403 indivíduos sem religião no território nacional, correspondendo a 7,35% da população. Destes, 6.084.121 estão na Região Sudeste, 2.268.018 no Estado do Rio de Janeiro e 1.820.955 na sua Região Metropolitana. Ver tabela 2103 – população residente por religião, sexo, situação de domicílio e grupos de idade no **Banco de Dados Agregados SIDRA** disponível no site <<http://www.sidra.ibge.gov.br>>

Antoniazzi (2004, p. 18) adverte que a RMRJ, esse espaço onde os sem religião estão em alta é, também, aquele onde inversamente os católicos têm seus menores percentuais. Aparentemente o segmento mais desfavorecido dos sem religião pode ser percebido como uma contradição, uma vez que muitos associam a ausência de vínculos religiosos a populações mais intelectualizadas e com melhor situação econômica. Esse é um dos fatores que aumenta nossa desconfiança quanto à sua homogeneidade classificatória.

A parcela dos sem religião que ocupa a periferia das cidades das regiões metropolitanas, de nível socioeconômico bastante baixo, tem como vizinho os evangélicos pentecostais, concorrentes em termos de representação percentual. Conforme Cesar Romero Jacob (2003, p. 40-1) esses evangélicos estão na “*primeira coroa*”, ou seja, na periferia imediata ao município central das regiões metropolitanas. No Rio de Janeiro eles representam mais de 21% da população e, tal qual os sem religião, estão presentes principalmente na Baixada Fluminense, em Belford Roxo, Duque de Caxias, Nova Iguaçu e Itaboraí. Na capital os evangélicos se destacam nos distritos da Zona Oeste, como Santa Cruz, Campo Grande e Bangu, bairros onde os sem religião também estão presentes. Com semelhante perfil demográfico, os evangélicos habitam mais as zonas urbanas que as rurais, têm instrução elementar, baixa remuneração (emprego doméstico, com ou sem carteira de trabalho), e são compostos por mais negros, pardos e indígenas que brancos. Os únicos aspectos que afastam sem religião e evangélicos são sexo, uma vez que a população evangélica é constituída por mais mulheres que homens; faixa etária, porque há mais crianças e adolescentes que adultos entre eles; e, de certa forma, estado civil, uma vez que grande parte é casada somente no civil.

A proximidade de características demográficas e o compartilhamento de mesmo espaço geográfico nos faz levantar a hipótese de uma possível relação entre a construção da identidade de alguns tipos de indivíduos sem religião com a desconversão de denominações evangélicas. Isso nos pareceu ainda mais provável quando nos deparamos com os resultados da Pesquisa Opinião do Rio, produzida pelo Instituto Gerp no primeiro trimestre de 2004, para divulgação no *Jornal do Brasil* de 26 de abril. De acordo com a reportagem “A multiplicação dos evangélicos”, derivada da avaliação de entrevistas aplicadas a um universo de 400 indivíduos no Município do Rio de Janeiro, 20% dos cariocas trocaram de religião recentemente. Entre os que se converteram, 21% vieram da Umbanda ou do Candomblé, 9% do Espiritismo, 2% do Judaísmo e outros 2% não tinham religião. Dos evangélicos recém-convertidos, 62% vieram do Catolicismo; todavia, somente 10% dos que eram evangélicos trocaram de religião. A sondagem ainda destacou que a Igreja Católica foi a instituição que mais perdeu fiéis (56%), os quais migraram, em sua maior parte, para as igrejas evangélicas.

Essa amostra apresentou a seguinte distribuição percentual: 55% de católicos, 24% de evangélicos, 7% espíritas, 4% umbandistas e 10% de indivíduos sem religião. Estudos sobre trânsito religioso, como aquele realizado por Ronaldo Almeida e Paula Monteiro (2001, p. 98), aprofundam esse tipo de abordagem, mostrando que há grupos doadores e receptores, incorporando ao seu contingente aquele proveniente de diversas confissões⁸. Os sem religião se apresentam como receptores, enquanto católicos como doadores universais, do qual saem fiéis para vários grupos.

As adesões e dissidências parecem, assim, se configurar como uma das principais responsáveis pelas variações nas oscilações dos grupos religiosos, sob a forma de alterações de identidades ou desconversões, o que será mais bem explicado adiante. A partir de todas essas observações, do movimento nos censos às pesquisas paralelas, acreditamos que a redução de católicos, ainda mais forte na última edição, pode estar associada à multiplicação das igrejas evangélicas pentecostais e, ainda, ao aumento do número de indivíduos que se declaram sem religião, que hoje ocupam o terceiro lugar no país. Contudo, não elaboramos, nesse momento, um estudo para verificar em quais proporções isso pode estar ocorrendo. Entre as hipóteses possíveis para explicar porque os indivíduos se declaram sem religião, estão as seguintes: 1) aqueles que abandonaram sua religião de origem, se desconverteram; 2) aqueles que estão em trânsito, portanto momentaneamente sem vínculo com instituição religiosa; ou, ainda 3) aqueles que não tiveram uma formação religiosa, não querem ou não sentem necessidade de estabelecer vínculo com nenhuma instituição. Tais hipóteses foram testadas junto aos nossos grupos de entrevistados, como poderá ser apreciado nos capítulos 7, 8 e 9. Sempre que possível sinalizamos algumas das razões pelas quais os indivíduos deixaram seus grupos religiosos – quando estiveram vinculados a eles.

Em nossa pesquisa compreendemos que uma provável defecção de um grupo religioso como os evangélicos pode ser resultante de vários fatores, entre os quais a não adaptação às regras impostas por certa denominação ou por desencantamento com relacionamentos no interior do grupo. Se entre aqueles como os católicos apostólicos romanos há certa flexibilidade da prática religiosa, não sendo solicitada participação constante como condição *sine qua non* para a reafirmação do pertencimento religioso, o mesmo não parece ocorrer entre os evangélicos, dos quais é exigido o cumprimento de normas rígidas, uma presença freqüente e mesmo contribuição para a manutenção de suas instituições. Como nem todos conseguem acatar todas essas imposições, podem acabar se distanciando do grupo sem aderir,

⁸ Convém ressaltar que esse fluxo pode estar associado a mudanças sociais, culturais, políticas e econômicas ou, mesmo, subjetivas, difíceis de medir sem o apoio de uma pesquisa qualitativa. Ver Capítulo 4.

porém, a outro ou retornar à confissão anterior (para os casos dos que se converteram às denominações evangélicas), ficando sem religião. Com isso, acreditamos que o aumento dos sem religião pode ser decorrente de desconversões não só entre católicos, que ainda é o grupo mais expressivo numericamente, mas, entre os evangélicos, a categoria que mais cresce. Além disso, o crescimento dos sem religião também pode estar atrelado ao trânsito - permanente ou temporário - entre diferentes modalidades religiosas, em busca daquela que corresponda às suas expectativas e consiga responder suas questões existenciais. Quando ser católico deixou de constituir como uma obrigatoriedade, abriu-se um espaço para a livre experimentação, ou peregrinação, entre as várias ofertas disponíveis no mercado religioso. A reprodução de algumas biografias nos permitirá verificar, entre vários indivíduos, a plausibilidade dessas suposições, que incluem das desconversões aos trânsitos sem compromisso⁹.

Em sua resenha de estudos sobre conversão e desconversão¹⁰ entre novos movimentos religiosos¹¹, o antropólogo Alejandro Frigerio (1993, p. 8) explica que foi a partir de 1980, mais intensamente depois de 1985, que surgiram trabalhos sobre desconversão ou desfiliação religiosa sobre esses grupos¹². Ele menciona um dos pioneiros nesses estudos, Stuart Wright¹³, ao explicar que a mudança de eixo nas investigações nesse campo (da conversão para a desconversão) foi motivada, sobretudo, pela redução, declínio ou estacionamento de seu crescimento. Assim, tornou-se tão importante estudar por quais razões os indivíduos deixam os grupos religiosos quanto por que se afiliam a eles. Wright ressalta, ainda, que nesses trabalhos “*aparecem vários dos mesmos problemas e debates que caracterizam os estudos sobre conversão*”¹⁴, constituindo mão dupla de um processo de mudança.

Entre as várias possibilidades de análise para desfiliação voluntária de grupos religiosos, Alejandro Frigerio (1993, p. 10-11) apresenta duas perspectivas: sincrônica e diacrônica. A primeira examina as condições que afetam a decisão de deixar o grupo, fazendo

⁹ Ver capítulos 7 e 8.

¹⁰ Desconversão é classificada pelo antropólogo Alejandro Frigerio (1993) como o desligamento ou abandono de um grupo religioso (*defección*) ou desassociação (*desafiliación voluntaria*).

¹¹ São cadastrados como Novos Movimentos Religiosos grupos alternativos, de alta transitoriedade, como, por exemplo, Igreja da Unificação (seguidores do Reverendo Moon), Meninos de Deus, Hare Krishna, entre outros.

¹² Segundo Alejandro Frigerio (1993), no campo dos Novos Movimentos Religiosos, entre 1975 e 1980 os estudos ficaram concentrados no processo de conversão e recrutamento e, a partir daí, no de desconversão, ou seja, como os indivíduos se retiram desses grupos. A despeito do tempo em que apareceram os primeiros trabalhos, ainda hoje a bibliografia sobre desconversão é muito limitada, menor do que aquela a respeito da conversão.

¹³ Alejandro Frigerio (1993), entre outros autores, com trabalhos específicos sobre desconversão em grupos compreendidos entre os Novos Movimentos Religiosos, cita WRIGHT, Stuart, com os seguintes trabalhos: *Post-Involvement Attitudes of Voluntary Defectors from Controversial New Religious Movements*. **Journal for the Scientific Study of Religion**, 23, 1984, p.172-182; *Leaving Cults: The Dynamics of Defection*. Washington. In: BROMLEY, D. ed. **Society for the Scientific Study of Religion**, 1987; e *Leaving New Religious Movements: Issues*. **Theory and Research**. 1988, p. 143-165.

¹⁴ Aqui Alejandro Frigerio (1993) cita WRIGHT, Stuart. *Leaving New Religious Movements: Issues*. In: BROMLEY, D. ed. **Theory and Research**. 1988, p. 143.

uma análise das características das organizações que facilitavam a desfiliação e, também, dos perfis demográficos e sócio-econômicos daqueles que deixam os grupos. Em geral, as defecções são comumente explicadas como decisões tomadas com base em cálculos de custo-benefício da permanência no grupo. A segunda, cujos trabalhos aumentaram na década de 1980, se concentra no processo através do qual os indivíduos se desafiliam de um grupo religioso. Tal qual nos estudos sobre conversão, esses estudos mostram não só as diversas etapas que um indivíduo atravessa no seu distanciamento do grupo, mas também as conseqüências em cada uma delas. Entre os exemplos de defecções grupais ou individuais, Alejandro Frigerio menciona aquelas que ocorrem como conseqüência de reordenamentos internos após a morte de um líder, resposta a crises internas dentro do grupo devido a lutas de poder. Nessa ótica, estudos enfatizam a influência dos fatores estruturais e organizacionais nos movimentos cismáticos que podem afetar seriamente os movimentos religiosos ou permitir sua revitalização.

Frigerio cita outra referência nos estudos da defecção, Norman Skonovd¹⁵, mostrando que logo no primeiro momento da crise, o indivíduo reavalia sua identidade religiosa, seu compromisso e a cosmovisão do grupo. Em seguida, ocorre uma transição cognitiva na qual o indivíduo fica flutuando enquanto não consegue descartar a identidade religiosa antiga nem construir uma nova. A última etapa é a da reorganização cognitiva, durante a qual o indivíduo consegue assumir uma nova identidade, geralmente mediante a construção de novos laços afetivos fora do movimento no qual estava engajado ou da adoção de uma nova cosmovisão. Conforme Frigerio, Stuart Wright estudou a defecção de grupos comunitários num esquema similar a Skonovd, propondo quatro fatores que incidem diretamente na etapa da crise: uma diminuição do isolamento do mundo exterior; o desenvolvimento de um forte laço afetivo com outro indivíduo, a dúvida sobre a capacidade de alcançar a troca social desejada e a desilusão em relação ao comportamento do líder (ou líderes) do grupo religioso. Após um vasto levantamento de perspectivas para análise desse processo, Alejandro Frigerio (1993, p. 11) explica que parece haver um consenso entre diversos autores sobre o processo de desconversão. Como segue:

¹⁵ Cf. SKONOVD, Norman. **Apostasy: The Process of Defection from Religious Totalism**. Tesis Doctoral. Ann Arbor: University Microfilms International, 1981 e, SKONOVD, Norman. Leaving the Cultic Religious Milieu. In: BROMLEY, D. ; Richardson, J. eds. **The Brainwashing/Deprogramming Controversy: Sociological, Psychological, Legal and Historical Perspectives**. New York: Edwin Mellen., 1983, p. 91-105.

Ao implicar num corte de laços afetivos fortes, assim como uma reconstrução da identidade pessoal e da cosmovisão individual, traz consigo um intenso conflito emocional que fica mais acentuado no caso de deixar grupos comunitários. (FRIGERIO, 1993, p. 11)¹⁶

Segundo o autor, os momentos anteriores à saída do grupo são os mais conflituos, assim como os primeiros meses depois da desconversão. Tal qual um divorciado, o indivíduo se encontra afastado da estrutura afetiva e cognitiva do grupo sem ter encontrado uma nova. Somente mais tarde, no caso daqueles que se desconvertem voluntariamente, o indivíduo reconstrói sua vida, aderindo a novas estruturas de plausibilidade que lhe conferem uma nova identidade e relações sociais. No caso das desconversões involuntárias, o indivíduo tende a se engajar numa militância ativa em movimento anti-culto¹⁷, que confere novas motivações e uma nova rede social. Compreende-se, assim, que a desconversão, ou distanciamento de um sistema de significados, se apresenta como um pré-requisito para uma nova conversão¹⁸, ou alternância¹⁹, se recorremos ao conceito de Peter Berger (2004, p. 65) para designar essa mudança de identidade, como será explicado a seguir. Processos como esses, de desconversão, muito frequentemente fazem parte da situação dos sem religião oriundos de grupos religiosos. Algumas vezes esse processo é acompanhado, numa perspectiva semelhante àquela sinalizada por Alejandro Frigerio, pelo desenvolvimento de uma crítica acirrada a certos grupos religiosos. Embora tenhamos registrado severas críticas às instituições religiosas entre nossos entrevistados, não chegamos a identificar nenhum informante que tenha aderido a um movimento anti-culto.

¹⁶ Tradução livre.

¹⁷ Alejandro Frigerio (1993) cita como referência para o estudo desses movimentos: BROMLEY, D.; SHUPE, A.; BUSCHING, B.. *Repression of Religious "Cults"*. **Research in Social Movements, Conflict and Change** 4, 1981, p.25-45; e, ainda, BROMLEY, D. (ed.). **Falling from the Faith: Causes and Consequences of Religious Apostasy**. Newbury Park, California: Sage, 1988. Para aprofundar a análise sobre o fenômeno, ele recomenda: SHUPE, A.; BROMLEY, D.; **A Documentary History of the Anti-Cult Movement**. New York: Edwin Mellen, 1985, e, ainda, BECKFORD, James. *Cults, Controversy and Control: a comparative analysis of the problems posed by new religious movements in the Federal Republic of Germany and France*. **Sociological Analysis** 42(3), 1981, p. 249-264; BECKFORD, J.. *The Public Response to New Religious Movements in Britain*. **Social Compass** 30(1), 1983, p. 49-62; Beckford, J. *The "Cult Problem" in: Five Countries: The Social Construction of Religious Controversy*. In: BARKER, E. ed. **Of Gods and Men: New Religious Movements in the West**. Macon, GA: Mercer University Press, 1983. p. 195-214. BECKFORD, J.. **Cult Controversies: The Societal Response to the New Religious Movements**. Londres: Tavistock, 1985. Há, por fim, ZAIDMAN-DVIR, Nurit; SHAROT, Stephen. *The Response of Israeli Society to New Religious Movements: Iskon and Teshuvah*. **Journal for the Scientific Study of Religion** 31(3), 1992, p. 279-295.

¹⁸ Alejandro Frigerio (1993, p.7) adota o conceito de conversão como proposto por RICHARDSON, James T. *The Brainwashing/Deprogramming Controversy: An Introduction*. In: BROMLEY, D.; RICHARDSON, J. eds. **The Brainwashing/Deprogramming Controversy: Sociological, Psychological, Legal and Historical Perspectives**. New York: Edwin Mellen, 1983, p. 1-11, indicando que *“é mais adequado conceber os conversos como sujeitos ativos que buscam estilos de vida, cosmovisões e identidades mais satisfatórias”*; que, para fazê-lo, entram em contato com diversos grupos aos quais se afiliam e desafiliam através de processos considerados pelo autor como *“verdadeiras carreiras de conversão”*; que podem fazer parte de um grupo e comportar-se como tal *“sem necessariamente compartilhar de todos os pressupostos do grupo”*; e, ainda, que na busca de identidades desenvolvam laços afetivos co outros indivíduos, *“que serão de grande importância na hora de decidir-se a integrar o grupo ou não”*.

¹⁹ Alternância é a possibilidade de mudança de um sistema de significados para outro, podendo ser mesmo contraditórios, não necessariamente religiosos.

No que concerne ao conceito de alternância, proposto por Peter Berger, primeiramente é preciso compreender que, de acordo com seu ponto de vista, a vida do indivíduo é constituída por uma determinada seqüência de acontecimentos, cuja soma compõe sua biografia. Seu registro requer a seleção e ordenação de dados dispersos, uma vez que cada nova realidade é assumida e reinterpretada pelo indivíduo em relação à situação vigente.

A cada alternância, o sistema de significados que ele adota proporciona-lhe uma explicação de sua própria existência e de seu mundo, incluindo-se nessa interpretação uma explicação do sistema de significados que ele abandonou. Além disso, o sistema de significados lhe oferece instrumentos para combater suas próprias dúvidas. (BERGER, 2004, p. 65)

Dessa forma, dentro da construção da trajetória individual, que marca as biografias, os acontecimentos relevantes podem ser demarcados como antes e depois de uma conversão religiosa, por exemplo. Ou, ainda, pela alternância de uma identidade religiosa para outra não necessariamente religiosa. Nessa construção lógica do passado, um convertido a uma fé religiosa, por exemplo, pode entender sua vida pregressa como “*um movimento providencial em direção ao momento em que a névoa se dissipou diante de seus olhos*” (BERGER, 2004, p.73). Em geral, aquele que muda de sistemas de significados, também muda de relações sociais. Para o autor isso ocorre porque a maioria dos indivíduos adquire seus significados de seus pares, cujo apoio constante é necessário para a consolidação de sua identidade, ou seja, se definem em função do outro. Dessa forma – exemplifica Berger (2004, p.75-6) - um *hippie* necessita de uma subcultura *hippie*, assim como o pacifista, o cristão de seus grupos. Então, um contexto específico de aprovação de um determinado estilo de vida torna-se indispensável. No caso dos sem religião, o ambiente atual é favorável à sua instalação.

Dentro de nossa pesquisa percebemos, na situação contemporânea, marcada pelos desencaixes simbólicos, pela valorização do privado, pela reivindicação do livre arbítrio, um contexto favorável ao florescimento de indivíduos sem religião, alguns dos quais podem ser reconhecidos dentro de um processo de alternância. Há aqueles que trocam o vínculo com uma afiliação religiosa herdada pelo exercício intimista da religiosidade ou, ainda, por nenhuma religiosidade, tornando-se ateu ou agnóstico. Alternam, assim, uma identidade religiosa com outra não religiosa. Essas mudanças conjunturais são reflexo de uma alteração na biografia do indivíduo em movimento. Esperamos, com tais reflexões e dados, aumentar os subsídios não só para os estudos da desconversão, mas também para aqueles que se dedicam ao trânsito religioso. Adiante abordaremos os conceitos e as noções mais relevantes para nossa investigação.

2 – RELIGIÃO: DIFERENTES CONCEPÇÕES E CONCEITOS

Quando refletimos acerca das modificações no campo religioso brasileiro atual nos deparamos com um universo repleto de sutilezas. Salta aos nossos olhos, simultaneamente, a multiplicação de grupos religiosos, principalmente pentecostais, junto com o enfraquecimento das pertencas institucionais tradicionais. Diariamente surgem grupos místicos diversos, que devido á volatilidade nem chegam às portas dos recenseamentos. Além deles, serviços de oráculos e vidências são oferecidos nos classificados dos jornais ao lado de práticas terapêuticas orientais. Qual seria, então, o real estado de crenças do Brasil contemporâneo?

Se no meio de todo esse turbilhão de crenças e práticas afloram indivíduos que se definem como sem religião, quais seriam os limites entre o religioso e o não-religioso? Seria o indivíduo religioso aquele que, na sua subjetividade depende de instituições religiosas para intermediar sua relação com o transcendente? Ou seria aquele alheio aos templos e hierarquias eclesiásticas, que privatizou a religião? Qual conceito sociológico seria o mais adequado para traduzir a condição dos sem religião nas sociedades ocidentais modernizadas?

A Sociologia da Religião na atualidade se preocupa tanto com o fundamentalismo quanto a descrença. Reconhecemos a amplitude dessa discussão, que perpassa também por outras áreas como Antropologia, Ciência da Religião, Filosofia, que poderiam fornecer ricos subsídios para alcançarmos essa resposta. Contudo, é preciso recortar, selecionar aqueles que, num primeiro momento nos pareceram mais apropriados para construir os alicerces dessa reflexão. Nessa perspectiva, pensando no nosso objeto de estudo e nas noções que ele pode articular, que resgatamos as principais idéias de Émile Durkheim, Max Weber, Ernst Troeltsch, Georg Simmel, além de outros mais recentes. Mas para iniciar essa conversa, optamos por lembrar a origem do termo religião.

Numa revisão interessante sobre a gênese e os problemas embutidos na apreensão do sentido da palavra religião, Carlo Prandi (1999, p. 253-9) mostra que ela tem uma vasta gama de interpretações, as quais retoma desde a Antigüidade clássica. Primeiramente o autor lembra da atribuição de sua origem etimológica ao termo latino *religio*, cuja tradução não é clara nem única. Pode ser interpretada como: escrúpulo, consciência, exatidão, lealdade, que não correspondem à idéia veiculada na nossa cultura pela palavra religião. Segundo o autor, no mundo pré-cristão, por exemplo, *religio* referia-se a um comportamento rígido e preciso, indicando no máximo a prática de um rito. Mas esse significado pode ser tomado como universal, uma vez que diversos autores como Macróbio (séc. V d.C.), Cícero (45 a.C.) e

Lactânio (250-330 d.C.) examinaram o vocábulo religião, chegando a conclusões diferentes. Carlo Prandi relatou que o primeiro atribuiu a Sêrvio Sulpício a afirmação que *religio* derivaria de *relinquere* que, por sua vez, significaria deixar, abandonar. O segundo o orador romano Cícero disse, em sua obra, *De Natura Decorum* (II, 28,72) disse que *religio* derivaria da palavra *relegere* que, por sua vez, poderia ser compreendida como reler ou considerar novamente, ou, ainda, considerar cuidadosamente.

O escritor cristão Lactânio, por sua vez, em *Diuinae Institutiones* (IV, 28,2), apontou para outra direção, dizendo que *religio* é proveniente de *religare* e não *relegere*, significando ligar novamente, prender, que sugere o que liga o homem à sua origem, ou a Deus. Esse autor tentou, segundo Carlo Prandi, redirecionar o termo *religio* a fim de contemplar tanto o conceito de transcendente, através do pensamento cristão, quanto à natureza da relação de fé entre o humano e o divino. Isso vincularia a palavra religião, em seu sentido etimológico, à noção de Deus, não se referindo, contudo, às instituições religiosas como intermediárias dessa relação. Adiante, Carlo Prandi também relatou que outros autores, como Agostinho e Tomás de Aquino também contribuíram com essa reflexão. No séc. IV d.C. Agostinho se opôs a Cícero, atribuindo a origem do vocábulo no *De civitate Dei* ao termo *religere* (e não *relegere*), que significa reeleger, no sentido de retorno a Deus. Após retomar a leitura de Lactânio, Agostinho passou a atribuir a *religio* o significado de uma ligação baseada na submissão e no amor entre o homem e Deus. Oito séculos depois, São Tomás teria unificado as interpretações de Agostinho: *religio* a *religendo* e *religando*. Carlo Prandi (1999, p. 53-9) lembra, ainda, que apesar das denotações distintas, a palavra religião também apresenta, por sua associação com o Cristianismo, uma conotação negativa, conferida por intelectuais do Iluminismo. Postura que ele qualificou como um preconceito anti-religioso, principalmente fomentado por aqueles que percebiam a religião como uma imposição. Enfim, da origem da palavra às suas derivações e aplicações há um longo percurso que não trilharemos aqui, deixando o historicismo de lado para concentrarmo-nos na reflexão acerca do conceito de religião e suas conexões com as diversas teorias das Ciências Sociais.

Positivismo, marxismo e religião: semelhanças e diferenças

Entre os clássicos da Sociologia que transitaram no terreno da religião está Auguste Comte (1798-1857), que inovou propondo uma *religião da humanidade*, refundando o poder espiritual em princípios não-teológicos. Conforme Roberto Cipriani (2004, p. 46), ele fundou o “culto trinitário baseado no Grande Ser (gênero humano), sobre o Grande Fetiche (a

Terra) e sobre o Grande Meio (o espaço)”. Colocou no centro de toda atividade intelectual o altruísmo, que encontra sua celebração e realização dessa religião da humanidade. Para Comte a humanidade é constituída por gerações passadas, presentes e futuras, que contribuem para a ordem universal e levam o homem a expressar a generosidade de viver pelos demais. Dessa forma ele apresentou a proposta de Igreja Positiva, distante da teologia e da metafísica, o que também pode ser compreendida como uma tentativa de racionalização do sagrado ou, ainda, na sua contramão, como a sacralização do racional. Ao defender a Ciência como o único conhecimento possível e o método das Ciências Naturais como o único válido, pensamento que também é se refletirá adiante em Émile Durkheim, Comte ratificou o advento do império da Razão técnico-científica, positiva, marcada pela certeza, pela precisão, pelo real. O que não era comprovado não merecia mais espaço dentro da sociedade. Contudo, é preciso ressaltar que se, por um lado, o autor defende a superioridade da Ciência como fonte de explicações, por outro lado ele também se mostra preocupado com os excessos da razão e da liberdade, o que o faz fundar a religião positiva, capaz de tocar o subconsciente, o emocional, criar a unidade espiritual. De acordo com Raymond Aron (1982, p. 72), a sociedade comteana vivenciava uma crise, assim, as explicações para muitos problemas sociais podiam ser encontradas “*na contradição entre uma ordem histórica teológico-militar em vias de desaparecer e uma ordem social científico-industrial que nasce*”, interpretação que orienta o pensamento e propostas de Comte. A fim de comprovar que a forma de pensar das Ciências Naturais deve se impor à política, construindo uma ciência positiva da sociedade, Comte analisou a evolução do espírito humano no curso da história²⁰, enumerando três estágios pelos quais ele teria passado. São eles: a idade teológica, a metafísica e a positiva, que são combinados, por sua vez, com a classificação comteana das Ciências. Respectivamente, no primeiro estado as explicações para os fenômenos do mundo físico são atribuídas, por imaturidade ou falta de instrumentos, a seres ou forças, comparáveis com o próprio homem. No segundo, entidades abstratas, como a natureza, é que podem explicá-los; enquanto no terceiro, o homem não os explica, apenas observa os fenômenos de uma forma metódica e estabelece as leis que os governam (ARON, R., 1982, p. 73). Neste terceiro estado, que é o estado atual – no tempo de Comte – somente os fatos explicam os fatos, justificando-os e sistematizando-os, através da Ciência²¹. Dessa forma, para o autor a religião sobrenatural e a interpretação metafísica perdem seu espaço para a ciência positiva. Essa valorização da Ciência, vislumbrada desde Comte, até hoje tem seu espaço na sociedade,

²⁰ Aron advertiu que se tratava da história européia, que Comte parecia ingenuamente conceber como se fosse a de todo o gênero humano.

²¹ Ao chegar nessa fase o homem já superou a imaginação e o medo da primeira fase e a especulação vazia da segunda.

podendo ser verificada através do discurso de alguns dos indivíduos que se declaram sem religião que, quando não se permitem a dúvida, trocam explicitamente a versão bíblica da gênese pela Teoria do Big Bang²².

Outro autor clássico da Sociologia muito lembrado quando se fala de religião é Karl Marx (1818-1883). Embora essa não tenha sido a sua mais forte preocupação, Roberto Cipriani (2004, p. 44) adverte que a crítica da religião é “*um fio condutor não eliminável de todo o percurso seguido por Marx (tanto jovem como adulto)*”. Com Friedrich Engels (1820-1895), Marx produziu um número significativo de artigos, reunidos principalmente na coletânea *Sur la Religion* (1968), que apresentam reflexões sobre o Cristianismo e temas correlatos. Em geral, a religião aparecia, em seus escritos, como uma questão superada pela era moderna, comumente associada ao obscurantismo, entre outras amarras do passado, que dificilmente faria parte do futuro das sociedades ocidentais. Mas Marx não se importava tanto com a evolução da Ciência quanto Comte; suas atenções estavam voltadas para o diálogo com a História como fonte de conhecimento e inspiração para ações futuras. Convém ressaltar que, para Marx, a religião pode ser explicada através de duas categorias: alienação e ideologia, como demonstraremos a seguir.

Em artigo escrito em 1843, Marx (1964, p. 77) explica que a religião não passa de uma sanção moral, da “*realização fantástica da essência humana, porque a essência humana não possui verdadeira realidade*” e que o homem não pode ser percebido fora do mundo, uma vez que ele é o Estado e a sociedade. Se o homem, portanto, não pode transcender, a religião se apresenta como uma ilusão, só existindo numa situação de alienação da essência da humanidade, onde o homem perde-se na busca de um mundo transcendente. De acordo com Roberto Cipriani (2004, p. 44) é a crítica à religião que libera o homem de toda a ilusão para que ele possa pensar, agir, construir sua realidade.

De acordo com Ivo Lesbaupin (2003, p. 14-5) Marx indica, nessa obra, que é o homem que faz a religião, que é sua projeção, e a miséria religiosa se constitui tanto como a expressão quanto como protesto contra a miséria real. Ele adverte, ainda, que é preciso observar que a apresentação marxiana da religião como uma expressão do mundo real e, ainda, como um protesto contra este mundo, é um aspecto que nem sempre é percebido ou acentuado. Segundo Marx (1964, p. 77-8), na situação em que o homem vive – no tempo de Marx - ele necessita de ilusões e, assim, busca a religião, na qual reside a raiz da alienação. A religião se configura, então, como a expressão da miséria humana, da criatura oprimida, o que o fez, então, defini-la como “*o ópio do povo*. Nessa perspectiva, a religião é capaz de tirar a atenção

²² Ver capítulos 7 e 8.

do homem deste mundo e de suas transformações, adquirindo uma função narcotizante. Ela estimula a falsa superação das misérias, desarticulando as forças que poderiam desencadear uma mobilização. Se o homem busca consolo na religião, então a alienação religiosa só pode ser resolvida a partir da situação histórico-social concreta, com a eliminação das misérias que a sustentam. O reconhecimento da religião como uma projeção humana, ilusão surge com força, especialmente, nos discursos de alguns tipos de indivíduos sem religião que se definem como ateus ou agnósticos. São indivíduos com mentalidades mais secularizadas, muitas vezes engajados em movimentos políticos ou sociais, que enumeram muitas críticas à religião e às instituições religiosas, as quais culpam, muitas vezes, por manipular os fiéis²³.

Posteriormente, em 1845, Marx e Engels (2002) apresentam a religião, junto com a Filosofia e a Ética, como uma espécie de ideologia correlacionada às condições sociais, uma das muitas formas de produção de idéias de um povo, de consciência de um grupo²⁴. Para Ivo Lesbaupin (2003, p. 16), a formação dessas idéias, onde se incluem aquelas religiosas, se explica a partir da maneira como os homens produzem os bens materiais. A inversão dos homens e suas relações no conjunto ideológico são, então, decorrentes do processo vital histórico, como um processo físico, num esquema de interdependência. Conforme Ivo Lesbaupin a religião é:

Reflexo ilusório, fantástico, das relações de dominação de classe, de exploração: as idéias religiosas exprimem, justificam e escondem a realidade da dominação. A religião é ideologia, falsa consciência. (LESBAUPIN, 2003, p. 16)

O caráter ideológico da religião se evidencia, então, quando ela, como um sistema de idéias, colabora com os interesses da classe dominante, construindo uma barreira que impede, nos termos de Marx, uma reação do *status quo*, do sistema vigente, enquanto uma força conservadora no campo sócio-econômico. Uma vez que Karl Marx percebia o conhecimento da sociedade como instrumento político capaz de orientar o grupo na luta de classes, impondo uma prática, não necessariamente vinculada ao progresso científico, ele parece ter avançado em relação ao positivismo de Comte²⁵. Apesar das divergências, é preciso destacar que tanto Comte quanto Marx anunciavam, cada um com sua visão de mundo, o fim da religião, concepção que se encaminha para as teorias da secularização. Ambos consideram a religião como coisa do passado, ultrapassada, o que não é compartilhado em unanimidade por seus sucessores. Com o desenvolvimento das sociedades, portanto, tradição, assim, iria perdendo

²³ Ver capítulos 7 e 8.

²⁴ Essa leitura da religião como ideologia aparece em Gramsci, de outro ângulo.

²⁵ Esse autor reconhecia certa harmonia natural na sociedade, regulada por leis naturais, livres de ideologia política ou juízos de valor.

gradativamente a sua importância até desaparecer. Segundo Lesbaupin (2003, p. 16), a religião, que não tem substância própria para Marx, por exemplo, “*não desaparecerá como fruto de luta anti-religiosa, mas como efeito da transformação social*”.

Entre os intelectuais que fizeram ressonância às idéias de Karl Marx, Antonio Gramsci (1891-1937) retoma as reflexões acerca do Cristianismo primitivo, – presentes em Friedrich Engels (1968) – transitando no campo da religião. Gramsci tentou compreender o papel da Igreja entre as classes populares, mergulhando na discussão sobre ideologia. Não importava argumentar sobre a essência da religião, mas sobre seu papel histórico. Nessa perspectiva, Renato Ortiz (1989, p. 22) assinala que Gramsci se dispôs a entender como o Catolicismo, “*ao longo dos séculos, conseguiu manter a coesão social que transcende a de seus adeptos e se institui como cimento social de totalidade mais ampla*”. Tanto Gramsci quanto Durkheim, como poderá ser conferido adiante, reconhecem que a religião não é mais capaz de organizar as sociedades modernas em sua totalidade. Apesar disso, ambos buscavam “*nos universos religiosos o elemento ideológico que solda os indivíduos e os diferentes grupos sociais*”.

Segundo Lesbaupin (2003, p. 21), Gramsci considerou o Cristianismo, talvez, face às más condições que seus seguidores enfrentavam, como um movimento de resistência pacífica ao sistema dominante e, a partir daí, passou a observar as condições de transformação social da Itália e a participação da Igreja Católica nesse processo. Dentro dela o autor identificou, na sua obra²⁶ o que chamou de movimentos sectários diferentes, muitas vezes contraditórios:

Toda religião, inclusive a católica (ou antes, notadamente a católica, precisamente pelos seus esforços de permanecer “superficialmente” unitária, a fim de não fragmentar-se em igrejas nacionais e em estratificações sociais), é na realidade uma multidão de religiões distintas, freqüentemente contraditórias: há um catolicismo dos camponeses, um catolicismo dos pequeno-burgueses e dos operários urbanos, um catolicismo das mulheres e um catolicismo dos intelectuais, também este variado e desconexo. (GRAMSCI, 1978 *apud* PORTELLI, 1984, p. 25)

Gramsci apresentou o Catolicismo como um bloco ideológico heterogêneo, com diferentes discursos destinados a atingir determinados grupos sociais. Nesse sentido, uma instituição ampla como a Igreja Católica pode, portanto, atender diferentes segmentos, adaptando seu discurso a cada um deles, o que pode ser interpretado como uma pluralidade de religiões. De acordo com Lesbaupin (2003, p. 22-3), Gramsci distingue a igreja organização eclesiástica da igreja da comunidade dos fiéis. A primeira só se ocupa dos interesses corporativos, enquanto a segunda conserva e desenvolve princípios político-morais

²⁶ Ivo Lesbaupin e Hughes Portelli referem-se à seguinte obra: GRAMSCI, Antonio. **Concepção Dialética da História**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

determinados em oposição à igreja como organização clerical, o que denota contradições internas que, por sua vez refletem as contradições sociais dentro do mundo católico. Resulta daí, também, a idéia de catolicismo popular em contraposição ao catolicismo oficial, sugerindo que embora haja um padrão de idéias dentro de uma religião, elas podem ser “traduzidas” a fim de que sejam mais bem absorvidas pelas camadas pretendidas.

Ao falar das várias divergências existentes no Catolicismo, Lesbaupin (2003, p. 25) adverte que depois do feudalismo a Igreja não é uma força ideológica hegemônica na sociedade, uma vez que, ao compor a sociedade, ela também sofre influências externas, transformando-se ao longo do tempo. Diferente de Marx, em Gramsci a ideologia religiosa não se constitui como uma opressão, nem uma falsa consciência. Ela assume um papel diferente. Portelli (1984, p. 31) explica a ideologia religiosa em Gramsci como concepção de mundo das classes subalternas, podendo desempenhar um papel positivo ao fornecer a seus grupos uma base ideológica para uma ação prática positiva. Então ele exemplifica como a religião cristã pura desempenhou, no passado, um papel positivo apontando para uma determinada forma de racionalização da vida. Numa transposição para a realidade social brasileira sob a ditadura dos anos 70, nos termos de Gramsci uma igreja comunidade dos fiéis pode ser compreendida naquela que dava suporte à resistência de grupos oprimidos. Para Lesbaupin (2003, p. 25-6), Gramsci mostra que “*quando o estado se torna fundamentalmente repressivo e proíbe a formação de organizações políticas, a única possibilidade de expressão popular que subsiste é a religião*”, demonstrando a preocupação de Gramsci com a função histórica da religião em cada momento.

Se, entre esses primeiros clássicos, Comte propunha outro modelo de religião racionalizada e Marx já não prestava tanta atenção ao fenômeno religioso, coisa do passado, Gramsci, entre os herdeiros do pensamento marxista, foi um dos que mais se concentrou na temática da religião para compreender as condições de transformação de seu contexto social, a Itália. Com isso, acabou localizando na religião um potencial mobilizador, principalmente nas formas mais progressistas.

A noção durkheimiana de religião

Diferente de Marx e de muitos intelectuais do século XIX, Émile Durkheim (1858-1917) não compartilha das teorias que apontam para um declínio irreversível da tradição. Reconhecendo na religião um fato social de primordial importância, ele diz que há, nela, “*algo de eterno destinado a sobreviver a todos os símbolos particulares nos quais o*

pensamento religioso se envolveu sucessivamente” (DURKHEIM, 1989, p. 504). No seu ponto de vista, não há sociedade que não sinta essa necessidade de conservar e afirmar idéias coletivas que são expressas através da religião, constituindo sua unidade e personalidade. Reside aí, um processo de restauração moral obtida através de reuniões diversas, como cultos religiosos, nos quais os indivíduos reafirmam sentimentos comuns. Em momentos de efervescência surgem novas fórmulas religiosas, acompanhadas de novos ideais, servindo como guia para a humanidade. Suas lembranças serão conservadas através de ritos, cerimônias, os seus frutos (DURKHEIM, 1989, p. 505-6), o que indica um eterno movimento de renascimento.

Com seu método positivista, Émile Durkheim tentou apreender a natureza das religiões a partir de uma religião elementar. Identificou as formas da vida religiosa no estudo de uma sociedade aborígine australiana. Mostrou como os indivíduos de sociedades primitivas compreendiam sua realidade e se organizavam, orientados pelo totemismo, concebido como a forma mais simples de religião. Ao reconhecer o totem como um objeto sagrado, detentor de uma carga simbólica particular, capaz de refletir os valores essenciais de uma sociedade, Durkheim atribuiu a essa força coletiva e impessoal, a essência da religião, que organiza logicamente crenças, práticas e ritos.

As crenças e os ritos são as duas categorias fundamentais que, para Durkheim (1989, p. 67-8), ordenam os fenômenos religiosos. Enquanto a primeira refere-se às representações que exprimem a natureza das coisas sagradas, a segunda - que varia conforme a natureza da crença - indica as maneiras de agir, abrangendo outras práticas humanas incluindo aquelas de natureza moral. Segundo o autor, as crenças religiosas, simples ou complexas, são:

Representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que essas mantêm entre si, com as coisas profanas. Enfim, os ritos são regras de comportamento que prescrevem como o homem deve se comportar com as coisas sagradas. (DURKHEIM, 1989, p. 72)

Pode haver, portanto, ritos sem deuses. Ainda que o sagrado esteja intrinsecamente associado ao domínio da religião, há coisas consideradas sagradas que não estão presentes em todas as religiões, como as divindades²⁷. Segundo Durkheim (1989, p. 67): *“a religião ultrapassa, portanto, a idéia de deuses ou de espíritos e, por conseguinte, não pode definir-se exclusivamente em função dessa última”*. Isso indica que, da perspectiva durkheimiana, uma

²⁷ Aqui é uma referência às grandes religiões como o Budismo e o Jainismo, onde não há idéia de deuses ou espíritos; ou de ritos interditos, como as restrições alimentares judaicas. A religião prescinde de deuses e espíritos, não podendo definir-se em função deles.

religião não implica, necessariamente, na crença em seres transcendentais ou santidades, o que abre espaço para outras formas de religiosidade. Além disso, como os ritos variam de acordo com a crença, conseqüentemente, uma religião não se reduz a um culto único, mas a um sistema de cultos dotados de certa autonomia. Assim uma religião não se fixa – nos termos de Durkheim – numa única idéia ou princípio, podendo diferenciar-se de acordo com as circunstâncias (DURKHEIM, 1989, p. 72-3). As crenças supõem uma idéia de classificação das coisas ideais ou reais, para cada grupo; a divisão do mundo em dois domínios opostos, o que indica que a distinção entre o que é sagrado e o que é profano. Esta pode ser interpretada, conforme Raymond Aron (1982, p.322) como a essência da religião. Nos termos de Durkheim:

Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam elas simples ou complexas, apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas, reais ou irrealis, que os homens representam, em duas classes ou em dois gêneros opostos designados geralmente por dois termos distintos traduzidos, relativamente bem, pelas palavras profano e sagrados. (DURKHEIM, 1989, p. 68)

Há, então, duas dimensões antagônicas, constituindo a da religião, aquela que abriga certo número de coisas sagradas que mantém entre si relações de coordenação e subordinação. A religião também está relacionada a uma comunidade:

Uma religião é um sistema solidário de crenças seguintes e de práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a ela aderem. (DURKHEIM, 1989, p.79)

O compartilhamento dessas representações coletivas é o que Durkheim (1989, p. 78) chama de solidariedade, podendo ser traduzido como um consenso de idéias ou de um conjunto de regras. De acordo com Renato Ortiz (1989, p. 21), essa valorização do consenso o leva Durkheim a compreender os fenômenos sociais através da ótica da solidariedade, de uma comunhão de fiéis (religião) ou entre cidadãos (moral laica). É a sociedade que molda o indivíduo desde o nascimento, o que destaca o peso da sociedade sobre o comportamento individual. Ou seja, a sociedade transcende o indivíduo. Segundo Stéfano Martelli (1995, p. 63) a religião, para Durkheim (1989, p. 499), “*é a matriz dos laços sociais de qualquer sociedade*”. Com isso, entende-se que a vida coletiva é capaz de despertar o sentimento religioso, atribuindo a coisas com as quais se está mais intimamente em contato propriedades imaginárias. Então, ao mundo real, profano, se sobrepõe um ideal, ao qual atribui maior valor.

Embora religião e magia estejam frequentemente misturadas, a magia se constitui como um dispositivo mais “rudimentar” porque mais instrumental. Mas a religião é dotada de uma “fé comum”.

As crenças propriamente religiosas são sempre comuns a determinada coletividade que faz profissão de aderir e de praticar os ritos ligados a elas. Elas não são apenas admitidas a título individual, por todos os membros dessa comunidade; são coisas do grupo e constituem sua unidade. Os indivíduos que a compõem se sentem ligados uns aos outros pelo simples fato de terem uma fé comum. (DURKHEIM, 1989, p. 75)

Elas fazem, então, com que indivíduos compartilhem um mesmo entendimento acerca do que é sagrado ou profano. É dessa relação que deriva o conceito durkheimiano de igreja, que parece ser o que mais se aproxima da noção de religião, entendida no nosso estudo como religião institucional. Se pensamos nos sem religião como indivíduos desinstitucionalizados, podemos defini-los, a partir de Durkheim, como sem igreja. Igreja é:

Uma sociedade cujos membros estão unidos pelo fato de conceber, de uma mesma maneira, o mundo sagrado e suas relações com o mundo profano, e de traduzir essa concepção comum em práticas idênticas é o que se chama de igreja. (DURKHEIM, 1989, p. 75-6)

Segundo Renato Ortiz (1989, p. 20), igreja, na visão durkheimiana, é o espaço no interior do qual as crenças e as práticas religiosas se articulam e se unem em torno de uma mesma vida coletiva, de uma comunidade moral. Durkheim explica que não encontrarmos na história da humanidade religiões sem igreja, o que ressalta sua relevância para o indivíduo. Ambas – religião e magia - são constituídas de crenças, ritos, mitos e dogmas, cerimônias, orações, cantos e danças, resguardadas as diferenças. Entretanto, a magia é mais rudimentar porque mais utilitária, perseguindo fins técnicos, sem perder tempo com especulações. Mas os seres que o mago evoca em seus rituais são, muitas vezes, idênticos aos das forças da natureza e, portanto, àqueles da religião. Então, a magia não pode ser diferenciada da religião com rigor, a não ser pela aversão que uma nutre pela outra (DURKHEIM, 1989, p. 74).

Será necessário, pois, dizer que a magia não pode ser distinguida da religião com rigor; que a magia é plena de religião como a religião, de magia, e que é, por conseguinte, impossível separá-las e definir uma sem a outra? Mas o que torna essa tese dificilmente sustentável é a aversão profunda da religião pela magia e, conseqüentemente, a hostilidade da segunda para com a primeira. A magia supõe uma espécie de prazer profissional em profanar as coisas sagradas; nos seus ritos, ela assume posição oposta à das cerimônias religiosas. A religião, por sua vez, embora não tenha condenado e proibido sempre os ritos mágicos, olha-os em geral de modo desfavorável. (DURKHEIM, 1989, p. 77)

Durkheim ressalta que não há igreja mágica. O mago, como um médico, presta serviço, mas não estabelece laços duradouros com seus clientes, como aqueles estabelecidos entre os fiéis de uma igreja; ele não constitui um corpo moral comum. Embora tal qual a religião, a magia possa estar ao alcance de um número tão grande de pessoas, ela não é uma atividade coletiva. O mago é um solitário, que foge do grupo. Somente em casos excepcionais ele se associa, mas isso não é condição indispensável para a manutenção de sua atividade. O sacerdote, ao contrário, busca a sociedade, o que indica que a religião é inseparável da idéia de igreja em Durkheim. Esse é um dos aspectos fundamentais que diferem magia de religião:

Uma igreja não é simplesmente uma confraria sacerdotal; é uma comunidade moral formada por todos os crentes da mesma fé, fiéis e sacerdotes. Falta normalmente à magia qualquer comunidade desse gênero. (DURKHEIM, 1989, p. 77)

A magia isola o religioso, uma vez que se apresenta como uma prática individual. A religião, ao contrário, supõe uma prática coletiva, uma igreja, um culto e demais representações que pode conter, engajada num sistema solidário de crenças. Quando compreendemos, então, que em Durkheim (1989, p. 79), a idéia de religião é inseparável da idéia de igreja, percebemos que a relação religiosa é estabelecida através da coletividade, o que parece excluir a religião individual:

Mas se fazemos entrar na definição da religião a noção de igreja, não estaremos excluindo dela, ao mesmo tempo, as religiões individuais que o indivíduo institui por si mesmo e celebra sozinho? “Ora, não existe sociedade onde elas não se encontrem. (DURKHEIM, 1989, p. 77)

Embora Durkheim (1989, p. 78) reconheça indícios da existência de cultos individuais ao longo da história e até admita que isso possa ser uma tendência futura, ele ressalta que esses cultos não constituem, de fato, sistemas religiosos autônomos, “*mas simples aspectos da religião comum a toda igreja de que os indivíduos fazem parte*” e que esses não interferem na sua definição sociológica de religião. Para ele:

Não existem aqui duas religiões de tipos diferentes e voltadas para sentidos opostos; mas são, de uma parte e de outra, as mesmas idéias e os mesmos princípios aplicados, aqui, às circunstâncias que interessam à coletividade no seu conjunto, ali, à vida do indivíduo. (DURKHEIM, 1989, p. 78)

Durkheim (1989, p. 502) questiona, então, como é possível explicar os cultos individuais e o caráter universal de determinadas religiões se a religião é produto de causas

sociais. Se o culto individual presume uma religião privativa, como pode ser concebida como comum à humanidade. Para ele, as formas religiosas às quais os homens se dirigem nesses cultos individuais são, apenas “*formas individualizadas de forças coletivas*”. Nessa perspectiva, mesmo quando a religião “*parece encerrar-se toda inteira no foro íntimo do indivíduo, ainda é na sociedade que se encontra a fonte viva da qual se alimenta*”. Segundo o autor, o individualismo radical, que pretendia fazer da religião uma coisa puramente individual, esconde as condições fundamentais da vida religiosa, que são expressas através do social. Para o autor (DURKHEIM, 1989, p. 502-3), uma filosofia pode fechar-se em si mesma, mas o mesmo não ocorre com a fé²⁸, que deve ser socializada. Como poderia, assim, o indivíduo, sem sair de si mesmo, aumentar as energias que possui, superar a si mesmo isolado? Com isso:

O único foco de calor em que podemos nos reaquecer moralmente é aquele formado pela sociedade nos nossos semelhantes; as únicas forças morais com as quais podemos sustentar e aumentar as nossas são aquelas emprestadas por outrem. (DURKHEIM, 1989, p. 502-3)

Segundo Durkheim, as crenças só são ativas quando compartilhadas. Embora elas até possam se manter isoladas mediante esforço pessoal, por algum tempo, não é assim que nascem ou são adquiridas. Daí a necessidade de difundí-las.

O homem que tem verdadeira fé sente invencivelmente a necessidade de difundi-la; para isso ele sai do seu isolamento, aproxima-se dos outros, procura convencê-los, e o ardor das convicções por ele suscitadas vem reforçar a sua. Ela se extinguiria rapidamente se permanecesse isolada. (DURKHEIM, 1989, p. 503)

Embora Durkheim admita a possibilidade que um individualismo religioso²⁹ venha a fazer parte da realidade, ele prefere abandonar as especulações acerca do futuro para concentrar-se na sua definição de religião, desvendar sua constituição, sua origem e função (DURKHEIM, 1989, p. 79). Isso porque, conforme Pierre Sanchis (2003, p. 55), se a religião se torna um fato individual ou se o homem passa a investir-se de um caráter hierático, isso não contradiz, do ponto de vista durkheimiano, a origem social do sagrado. É preciso ressaltar que as representações religiosas são coletivas, exprimindo realidades coletivas, portanto, ainda que a religião seja considerada de foro íntimo, sua fonte está na sociedade. Não há sociedade sem religião, embora possa haver indivíduos sem religião. Para Durkheim

²⁸ Fé, para Durkheim (1989, p. 502-3) pode ser descrita como “*calor, vida, entusiasmo, exaltação de toda a atividade mental, transporte de indivíduo acima de si mesmo*”.

²⁹ Individualismo religioso aqui pode ser entendido como uma religião subjetiva, livremente constituída por cada indivíduo.

(1989, p. 38), a principal função da religião é a de integração, que é “*a própria condição de possibilidade para a constituição da sociedade*”. Toda essa força não vem das realidades humanas individuais, e sim do social, o que reforça a idéia de sociedade como fonte do sagrado e, por conseguinte, da religião.

Não podemos ignorar que há uma tendência de definir a religião a partir do vínculo com o sobrenatural, o que, para Durkheim é um termo que gera controvérsias. Sobrenatural é uma característica de tudo aquilo que está aquém da possibilidade de entendimento humano, o “*mundo do mistério*”³⁰ (DURKHEIM, 1989, p. 54), o que escapa à Ciência. Ele só pode ser compreendido em oposição ao que é natural, que são os fenômenos regidos por determinadas leis, sendo pensado de forma científica e positiva. Isso sugere que é preciso haver consenso sobre o que é natural. Tudo o que transgride essas leis pode ser denominado sobrenatural, irracional, imprevisto, fora do curso ordinário das coisas, ou seja, extra naturais. Quando Durkheim assume que o novo e o velho fazem parte da natureza, conclui que o sobrenatural “*não se reduz ao imprevisto*”. Nessa ótica, se as concepções religiosas “*têm por objeto exprimir e explicar, não o que existe de excepcional e de anormal nas coisas, mas ao contrário, o que elas têm de constante e regular*” (DURKHEIM, 1989, p. 56-9), não há nada de sobrenatural nela. Dessa forma, estando fora do alcance, o inconcebível não pode constituir uma característica essencial do religioso. A religião, tal qual a Ciência, busca traduzir suas realidades em linguagem inteligível, estabelecendo relações internas entre as coisas, classificando-as e sistematizando-as.

Quando o natural só pode ser pensado de uma forma científica e positiva, seguimos em direção às idéias de Comte. Contudo, ao contrário deste, Durkheim não acredita que a religião será substituída pela Ciência e nem pode ser construída a partir de ídolos do passado. Conforme Aron (1982, p. 322), se a religião é uma criação coletiva, o homem não poderia encomendar, sozinho, uma religião; daí é inviável o projeto comteano de uma religião da humanidade. Além disso, uma vez que religião é um culto vivo, ela não pode se organizar, a partir de velhas lembranças históricas, “*artificialmente despertadas*”. Não se constrói a religião sobre um passado morto, mas do movimento.

De fato, Durkheim até admite que a Ciência, tende a substituir a religião em certos domínios, mas não em outros. Até as noções essenciais da lógica científica são de origem religiosa. A diferença é que, para utilizá-las, a Ciência purifica-as, empregando procedimentos ignorados pela religião. Segundo o autor (DURKHEIM, 1989, p. 507), “*o pensamento científico é apenas uma forma mais perfeita do pensamento religioso*”. No

³⁰ Embora o mistério esteja no cerne de certas religiões, como aquelas do Cristianismo, nem sempre isso ocorre.

entanto, há coisas que por muito ficaram a cargo da religião, que agora passam para a Ciência, como as funções cognitivas e intelectuais. A religião perde, portanto, para a Ciência, o direito de dogmatizar sobre a natureza das coisas, de especular, mas não perde sua função integrativa, que é prioritária. A disputa de terreno entre ciência e religião se configura, para Durkheim, como um conflito circunscrito. A Ciência não é capaz de substituir a religião, porque ela não cria a coesão social entre os indivíduos. A Ciência não atua como o cimento que une os indivíduos, porque é, entre outras características, fragmentária e contraditória. Ela também não pode substituí-la enquanto ação, *“enquanto meio de fazer os homens viverem, porque se ela exprime a vida, não a cria; ela pode perfeitamente procurar explicar a fé, mas por isso mesmo ela supõe”*. Além disso, se a religião é uma realidade, a Ciência não pode negar-lhe a existência. Essa questão nos remete a um dos argumentos de Marx que coloca a religião como uma ilusão. Se a religião é, portanto, constitutiva da sociedade, um fenômeno constante e presente na história da humanidade, não pode ser considerada uma ilusão, porque existe. A religião, segundo Durkheim, *“é um sistema de fatos dados; em uma palavra, é uma realidade”* (DURKHEIM, 1989, p. 508).

De outro ângulo, a religião não pode impor leis à Ciência, da qual é objeto de estudo; é da Ciência que se deve partir. Embora haja certa resistência para tratar os fenômenos religiosos e morais de forma científica, Durkheim até acredita que a Ciência acabará dominando essas áreas. Para Aron (1982, p. 333), se hoje o selo de aprovação da Ciência merece crédito é porque o homem tem fé na Ciência. Esta fé não é diferente da fé religiosa. O valor atribuído à Ciência depende das idéias coletivas a respeito de sua natureza e do seu papel na vida: *“ela exprime um estado de opinião”*. A Ciência depende dessa opinião para transformar-se em lei. Se, de um lado, Durkheim rompe com Comte porque acredita que a religião não perde sua força total, de outro ele parece ir ao encontro de Weber. Este, embora reconheça o valor da Ciência, admite que ela não dá sentido à existência de certos indivíduos e, ainda, que a religião não se extinguirá. Enfim, conforme Pierre Sanchis (2003, p. 58), a Ciência, enquanto instrumento de conhecimento humano é chamada para substituir quase inteiramente a religião, mas não saberia suplantá-la. Ela é *“lenta demais para acompanhar os desafios que a vida coloca à ação dos homens em sociedade”*.

Weber: as transformações desencadeadas pelas idéias religiosas

Se, para Durkheim, a religião seria um sistema de crenças vinculado a uma igreja, para Max Weber (1864-1920) a religião seria o sistema que regulamenta a vida do indivíduo, uma

motivação para agir³¹. Essa informação está logo no início de seu ensaio “A Psicologia Social das Religiões Mundiais”. Quando Weber se refere às cinco religiões mundiais que investiga, além do Judaísmo - as quais reúnem grandes quantidades de fiéis -, ele as descreve como “*sistemas, determinados religiosamente de regulamentação de vida*” (WEBER, 2002, p. 189) sugerindo a percepção da religião, como uma fonte de normas de conduta e estímulos que norteiam o indivíduo. Ao comentar o pensamento de Weber, Stefano Martelli (1995, p. 86) explicou nos seguintes termos: “*as idéias religiosas constituem os trilhos sobre os quais a locomotiva dos interesses materiais e ideais puxa a história*”. É o resultado da influência de certos elementos religiosos, acompanhados de normas éticas, em aspectos mundanos, onde se inclui a economia. Para Weber a ação religiosa:

A ação religiosa ou magicamente motivada, em sua existência primordial, está orientada para esse mundo. As ações religiosas ou magicamente exigidas devem ser realizadas para que vás muito bem e vivas muitos e muitos anos sobre a Terra...A ação religiosa ou magicamente motivada é, ademais, precisamente em sua forma primordial, uma ação racional, pelo menos relativamente: ainda que não seja necessariamente uma ação orientada por meios e fins, orienta-se, pelo menos, pelas regras da experiência. (WEBER, 2004^a, p. 280)

Dessa forma, o modelo weberiano ressalta as conseqüências da instalação de certos movimentos religiosos na sociedade ocidental, produzindo transformações sociais significativas. O Protestantismo, por exemplo, desempenhou papel de mola propulsora do capitalismo³², assim como as doutrinas hinduístas e budistas³³, influenciando diretamente a economia local. Weber sugere, então, que a religião está longe de ser uma força conservadora; uma vez que o comportamento religioso pode interferir em vários outros campos (ética economia, artes e política) desencadeando mudanças de grande porte. Com isso, a dimensão religiosa em Weber relaciona-se com a mundana, sendo através de certas concepções religiosas que os indivíduos conduzem suas vidas. Para Cecília Mariz (2003, p. 74), “*a religião interessa a Weber na medida em que ela é capaz de formar atitudes e disposições para aceitar ou rejeitar determinados estilos de vida ou para criar novos*”. O autor se interessa, assim, pelos comportamentos dos indivíduos em sociedade, o sentido atribuído a eles e suas conseqüências. Apesar dos caminhos diferentes seguidos pelos

³¹ O conceito de igreja proposto por Durkheim difere daquele de Max Weber que a percebe como uma espécie de empresa de salvação das almas, burocraticamente organizada. É esse conceito durkheimiano de religião como igreja, essencialmente coletivo, que vamos adotar nesse estudo na compreensão de religião institucional, podendo definir os sem religião como indivíduos sem igreja.

³² Nessa vertente do Cristianismo, a mudança na mentalidade através do desejo de servir a Deus e reafirmar-se como um eleito, o que é ratificado pelo sucesso material. Este deflagrou uma conduta econômica que propiciou o desenvolvimento do capitalismo no Ocidente.

³³ Weber inclui, além da ética econômica do Protestantismo e do Judaísmo, aquela de outras civilizações como o Hinduísmo, o Budismo e o Confucionismo. Cada um desses sistemas, com suas especificidades, gerou conseqüências distintas.

outros autores, Cecília Mariz (2003, p. 68) lembra que “*tal como Marx e Durkheim, Weber queria entender antes de tudo a sociedade moderna ocidental na qual vivia*”. No caso, Weber considerava a conjuntura da civilização judaico-cristã ocidental, no seu tempo, resultante de combinações de fatos históricos encadeados num processo específico de racionalização. Assim ele buscou a singularidade desse processo no histórico das principais religiões – consideradas “*substrato da matriz cultural do Ocidente*”. A racionalidade, que se expressa distintamente nas esferas da vida, incluindo a religião, é um aspecto essencial da teoria de Weber³⁴. Entre outras esferas, segundo Cecília Mariz:

Enquanto na economia afetou o modo de produção introduzindo uma contabilidade que buscava minimizar a relação custos-benefícios, na política esse processo leva a uma nova forma de legitimação do poder. Não se considera mais uma autoridade como legítima apenas pela tradição, ou exclusivamente por qualidades extraordinárias (um carisma) do seu líder. O consenso e legitimação exigem discursos racionalmente elaborados. A legitimação tradicional e a carismática da autoridade tendem a perder espaço para aquela do tipo racional, na medida em que as motivações dos indivíduos para suas ações passam também a ser racionalmente construídas e explicitadas. (MARIZ, 2003, p. 72)

Para entender esse tipo de racionalidade, compreender as especificidades de uma determinada situação, por exemplo, como a do capitalismo ocidental, Weber cria vários tipos ideais. Este não é um modelo, mas uma construção analítica que acentua certas características e interliga fatos difusos. Entre aqueles que interessam para nossa discussão estão os agrupamentos religiosos que constituem os tipos seita e igreja, que foram inspirados na teoria de Ernst Troeltsch, que a eles acrescentou um terceiro tipo, místico, como poderá ser mais bem entendido adiante³⁵. Seita e igreja constituem, ainda, modos de agir em comunidade permitindo certas modalidades de dominação que são exercidas sobre os indivíduos. Mais especificamente, diferentes formas de exercer o poder religioso.

A definição de igreja na concepção de Max Weber pode ser compreendida através da evolução da hierocracia, distinta da noção de seita. Para ele, essa transmutação depende das condições de um determinado processo, sendo as seguintes:

1) quando se desenvolveu um estamento especial de sacerdotes profissionais, com salário, carreira, deveres profissionais e conduta (extra profissional) regulamentados, e separado do mundo; 2) quando a hierocracia manifesta pretensões de “dominação universalistas”, isto é, superou pelo menos a vinculação à casa, ao clã e à tribo, mas

³⁴ A característica fundamental da sociedade moderna recente está na racionalização presente, entre outros campos, na Economia (as previsões de mercado), no Direito (desenvolvimento do sistema processual), na Política (organização da sociedade em corpos), na Ciência (matematização e experimentação), na Arte (institucionalização de um mercado, desenvolvimento de técnica de pintura e de música), na Arquitetura, da organização da sociedade, com a formalização das relações sociais, etc.

³⁵ Troeltsch elaborou uma distinção criteriosa para explicar a organização do Cristianismo.

em sentido pleno, somente depois de caírem também as barreiras étnico-nacionais, isto é, quando existe um nivelamento religioso completo; 3) quando o dogma e o culto estão racionalizados, assentados em escritos sagrados e comentados, e constituem sistematicamente, e não apenas à maneira de uma habilidade técnica, um objeto da instrução; 4) quando tudo isto se realiza numa comunidade com caráter institucional, pois o ponto que tudo decide e cujos resultados são estes princípios, desenvolvidos em grau muito diverso de pureza, é a separação entre o carisma e a pessoa e a vinculação deste à instituição, especialmente ao cargo. (WEBER, 2004b, p. 368)

Nessa perspectiva, a igreja se constitui como uma instituição burocraticamente organizada, com uma estrutura formal hierarquizada, administrada por sacerdotes, orientada por dogmas, regulamentos. A igreja é hostil ao carisma pessoal, profético, místico³⁶, daqueles que propõem um caminho distinto para chegar a Deus. Ela também dispõe de um poder de coerção, concedendo ou recusando bens sagrados àqueles que reivindicam, que são os mesmos que lhe conferem o poder. A igreja é composta por um corpo de agente religiosos que reinterpreta a mensagem sagrada e regulamenta a vida dos indivíduos em busca da cura de suas almas, os seus fiéis. Depositária e administradora de um carisma de função, a igreja se opõe à seita que, para Weber, é *“uma comunidade de pessoas qualificadas carismaticamente de maneira estritamente pessoal”*. A seita é uma associação voluntária à qual o indivíduo adere. Ela possui suas próprias regras e tem uma autoridade religiosa. Os conceitos de seita e igreja poderão ser retomados adiante, a partir da teoria de Troeltch, na qual Weber teria se inspirado. Seita pode ser definida da seguinte forma:

Uma “seita” no sentido sociológico não é uma comunidade religiosa “pequena”, nem uma comunidade que se separou de outra e por isso não é reconhecida por esta ou perseguida e considerada herética...Uma seita é, ao contrário, uma comunidade religiosa que, conforme seu sentido e sua natureza necessariamente tem que renunciar à universalidade e fundamentar-se no livre acordo de seus membros. Tem que fazê-lo porque pretende ser uma organização aristocrática, uma associação de religiosamente qualificados, e somente destes, e não, como as igrejas, uma instituição dispensadora de graça que deixa sua luz brilhar sobre justos e injustos e quer conduzir precisamente os pecadores à observação dos mandamentos divino. (WEBER, 2004b, p. 402-3)

Dessa forma, a seita se distancia da igreja na sua institucionalização, no “carisma de função”. A seita pode ser identificada através de um agrupamento pequeno de crentes, uma associação na qual se ingressa livremente; sendo muito freqüentemente questionada. Weber estabelece a distância entre as noções de igreja e seita:

Pois a “igreja” distingue-se da “seita”, no sentido sociológico da palavra, pelo fato de se considerar a administradora de uma espécie de fideicomisso dos bens de salvação eternos, oferecidos a cada um. Na Igreja não se entra, em regra, voluntariamente, como se fosse um clube, mas se nasce dentro dela, á sua disciplina está também

³⁶ O carisma, em Weber, é a qualidade daquele que foge ao comum.

submetido o religiosamente não-qualificado e o anti-religioso. Em resumo, a Igreja não se considera, como a “seita”, uma comunidade de pessoas carismaticamente qualificadas do ponto de vista puramente pessoal, mas portadora e administradora de um carisma “de cargo”. “Igrejas”, neste sentido, produziram, além do cristianismo, apenas o islã, o budismo na forma do lamanismo e, em sentido mais limitado, devido à sua efetiva vinculação nacional, o Mahdismo e o Judaísmo e, ao que parece, antes deles, a hierocracia egípcia tardia. (2004b, p. 368)

Se, de um lado, a igreja interage com a sociedade e o Estado, adaptando-se à vida mundana, partindo para adesões de massa, a seita se afasta de tudo isso, porque impõe certo isolamento. Para Weber (2004a, p. 313), ainda, “*constitui a peculiaridade de toda “seita”, no sentido técnico do termo, o fato de se basear na relação associativa fechada das diversas congregações locais, sendo este seu verdadeiro fundamento*”. De fato, o termo seita, na contemporaneidade, aparece muito freqüentemente interpretado como movimentos religiosos minoritários, algumas vezes, equivocadamente dissidentes de outras confissões religiosas majoritárias e até mesmo grupos associados com fundamentalismo ou terrorismo.

Essa tipificação parece refletir, ainda, numa tentativa de distinção de formas de religiosidade, especificamente quando Weber recorre a termos como “religiosidade sectária” e “religiosidade congregacional”. Assim ele explica a organização particular de cada comunidade religiosa, o que pode ser compreendido através dos tipos seita e igreja, como a seguir: “*o compromisso da religiosidade israelita que, apesar de todas as demais analogias, em nenhuma outra religião se repete com tanta intensidade*” (p. 287), “*religiosidade congregacional*” (p. 317), “*caráter ético-ideológico da religiosidade*” (p. 319), “*religiosidade de salvação da Índia*” (p. 322) e “*religiosidade sectária*” (p. 328). Essa dicotomia fica mais aparente no seguinte trecho:

Na Idade Média tanto a fidelidade à Igreja quanto a religiosidade sectária estão especificamente desenvolvidas sobre o solo urbano. É altamente improvável que uma religiosidade congregacional organizada, como a alcançada pelo cristianismo primitivo, possa ter-se desenvolvido, de tal forma, fora de uma vida congregacional urbana – “urbana” no sentido ocidental da palavra. Pois essa religiosidade pressupõe como concepções existentes, a ruptura das barreiras de tabu entre clãs e aquela idéia de cargo ou função, o conceito de comunidade como “instituição” ou seja, como estrutura corporativa a serviço de fins objetivos precisos. (WEBER, 2004a, p. 323)

Diferente de outros autores, como veremos adiante, Weber não chega a determinar explicitamente limites entre os religião (*Religion*) e religiosidade (*Religiosität*). No entanto, numa tentativa de apreensão dos significados de cada um desses termos, observamos que, na tradução brasileira da obra à qual nos referimos (WEBER, 2004a), o termo religiosidade parece muito freqüentemente aplicado como referência a uma qualidade do que é religioso,

uma disposição religiosa. Mais precisamente o agir religioso, não obrigatoriamente institucionalizado. Paralelamente, religião poderia ser associada à crença, incluindo a organização que a sustenta, como o Cristianismo e suas igrejas; embora na carga semântica do termo “congregacional” esteja compreendida a instituição. Entre os muitos exemplos coletados no decorrer do texto que refletem tal utilização estão: “*religiosidade cotidiana das massas*” (p. 293), “*religiosidade israelita da época pré-profética*” (p. 322) e “*religiosidade popular*” (p. 326). O motivo que nos leva a destacar essa distinção aqui, através da obra de Weber, está reportado às declarações de nossos informantes, como poderá ser mais bem avaliado adiante, que recorrem à utilização do termo religiosidade nesse mesmo sentido do agir religioso, descolado do corpo institucional. Com isso, Weber pode auxiliar no entendimento de alguns tipos de indivíduos que declaram que não têm religião, mas religiosidade; o que pode ser utilizado para ir além da classificação do censo. Os demais, que se declaram sem religião, percebem o termo religião como referência a uma instituição religiosa do tipo igreja, nos termos de Weber, mas também de Durkheim.

A despeito disso devemos acrescentar que, diferente de Durkheim, entre outros aspectos, Weber não se propôs a definir religião, uma vez que o mais importante era observá-la como um produto histórico-cultural interagindo com mecanismos sociais. Conforme Weber:

Uma definição daquilo que “é” religião é impossível no início de uma consideração como a que segue, e, quando muito, poderia ser dada no seu final. Mas não é da “essência” da religião que nos ocuparemos, e sim das condições e efeitos de determinado tipo de ação comunitária, cuja compreensão também aqui só pode ser alcançada a partir das vivências, representações e fins subjetivos dos indivíduos. (WEBER, 2004a, p. 280)

No que se refere, então, à compreensão desses tipos de ação, identificamos, na obra de Weber, três formas de legitimar o poder religioso: racional-legal, tradicional ou carismático³⁷ que desembocam, por sua vez, em outros três tipos ideais. Assim, Weber apresenta o sacerdote, o mago e o profeta. O sacerdote, autoridade institucional, correspondendo à primeira forma de poder, é aquele que desempenha uma função numa “empresa de salvação”. Ou seja, ele compõe um corpo profissional, hierarquizado, vinculado a uma instituição, que é a detentora de seu carisma. O mago, referido ao segundo, exerce suas atividades junto a uma clientela que o reconhece como portador de uma tradição. Ele “obriga” os deuses a agirem para a solução de um problema prático, não havendo uma ética, que está presente na

³⁷O modo racional-legal corresponde à autoridade administrativa, impessoal, baseada em regulamentos e funções; o tradicional, na crença e na validade do costume, na hereditariedade das funções e, por fim, o carismático, no poder pessoal.

racionalização religiosa. É mais independente e pode dispor de um carisma pessoal. Por fim, o profeta, representante do terceiro modo de poder, a autoridade religiosa pessoal. É a autoridade carismática que produz a mudança, contudo, é preciso observar que o carisma pessoal rotinizado pode recair num processo de institucionalização.

Ao contrário de Durkheim, Weber não posiciona o social acima de tudo, portanto, a ação individual não é diluída na coletividade. O indivíduo, que vive numa sociedade racionalizada, é dotado de poder de escolha e decisão, o que pode diferenciá-lo dos demais. Outra abordagem diferenciada pelos dois autores é a relação com a Ciência. Embora ambos compreendam a Ciência como um fato, que cada vez mais ocupa os espaços anteriormente dominados pelo sagrado, cada um percebe, à sua maneira um entrave no papel da Ciência na sociedade moderna. Se, para Durkheim, a Ciência, a despeito de todos os seus avanços não conseguia substituir a religião porque não criava a coesão social, para Weber ela não era capaz de dar sentido à existência. De acordo com Aron (1982, p. 508) em Weber é observado um duplo conflito entre o universo da religião e da Ciência. Quando a ciência positiva tomou o lugar do sagrado neste mundo, tornou-o sem sentido. Ela ocasionou uma crise espiritual ao conseguir responder questões essenciais, como a religião fazia, mas deixando os indivíduos insatisfeitos. A concepção religiosa do mundo conseguia prover significados aos seres e acontecimentos que escapam à Ciência, enquanto a Ciência não tem como apresentar respostas definitivas. É preciso observar que a Ciência é um eterno processo, sem término. Portanto, o saber positivo, científico, é constituído de coisas inacabadas, enquanto o saber religioso, que não pode ser comprovado, providencia as respostas essenciais para o indivíduo. Para Weber (*apud* ARON, 1982, p. 509), assim, “*os homens hoje só encontram resposta a tais questões através de uma decisão individual, arbitrária e incondicional. Cada um de nós deve escolher seu Deus, ou seu demônio*”. É nesse cenário racionalizado que Weber percebe o desencantamento do mundo, indicando, assim, o afastamento dos valores religiosos da vida pública³⁸. Contudo, é preciso ressaltar, Weber reconhece que há indivíduos que não agüentariam viver sem religião.

Max Weber dedicou uma parcela importante de seus estudos à esfera da religião e seu pensamento se distingue de outros autores clássicos da Sociologia em vários aspectos. Ele se distancia de Marx, por exemplo, ao não compartilhar da equiparação da religião a um estado de alienação, nem tampouco se preocupa com as funções da religião nas sociedades, como Durkheim. O que o aproxima de Troeltsch é seu esforço de classificação. Contudo, enquanto

³⁸ Para dar lugar à razão, à burocracia, ao cientificismo moderno, os espaços destinados à vida mística, ou nas pequenas comunidades são retirados.

Weber ocupa-se dos reflexos da ética calvinista sobre a economia, Troeltsch volta-se para o Estado moderno e suas instituições, catalogando todas as formações protestantes.

Troeltsch: das noções de seita e igreja à religião espiritual

Na tentativa de descrever a experiência do Cristianismo, Ernst Troeltsch (1865-1923), contemporâneo de Max Weber, estabeleceu uma tipologia na qual inclui, além das definições de igreja e seita -, às quais ele se refere como herança da civilização eclesiástica, voltadas para a massa – um terceiro tipo, místico ou, mais precisamente, religião espiritual e mística. Em oposição aos outros dois, o tipo místico é definido através de um individualismo religioso radical, considerado como o produto da civilização da cidade. Conforme Colin Campbell (1997, p. 11) este é o “*mais provável de florescer no mundo moderno*”³⁹, remetido à experiência pessoal imediata. Ele se distancia das formas objetivadas de crença e de cultos, privilegiando laços pessoais por afinidade espiritual. Trata-se de um tipo, portanto, que mais se aproxima de nosso objeto de estudo, os sem religião, principalmente aqueles que buscam exercer sua “religiosidade” de forma independente. É o nosso “sem igreja”.

Para o Troeltsch (1960a, p. 331), o Cristianismo produziu o tipo igreja, distinto do tipo seita⁴⁰. A igreja se define por sua estrutura hierárquica, com características universalizadoras, expansionistas, se propondo a incorporar ao seu corpo todas as pessoas. Se, por um lado, o tipo igreja parece reforçar a coesão social, por seu esforço integrador, por outro também parece querer dominar as massas. A seita, por sua vez, de caráter voluntário e elitista, chega a se isolar da sociedade. É contrária à ordem eclesiástica, rejeita comportamentos da sociedade à qual pertence, obedece a textos sagrados e não adaptações da igreja; visa à perfeição individual e o ascetismo. Assim Troeltsch descreve os tipos igreja e seita:

A igreja, como organização, é esmagadoramente conservadora, que até certo ponto aceita a ordem secular, e domina as massas; em princípio portanto, é universal....A seita, por sua vez, é formada comparativamente por pequenos grupos; eles aspiram à perfeição interior e eles objetivam um companheirismo entre os membros de cada grupo. Desde o início, por conseguinte, eles são forçados a se organizar em pequenos grupos e a renunciar à idéia de dominar o mundo. Sua atitude diante do mundo, do Estado e ad sociedade pode ser indiferente, tolerante ou hostil, desde que eles não queiram controlar e incorporar essas formas de vida social. (TROELTSCH, 1960a, p. 331).

³⁹ Tradução livre.

⁴⁰ Ambos são tipos ideais, os quais ele analisa, comparando-os exaustivamente, tentando abarcar todas as suas características.

Troeltsch também destaca que, na origem, a palavra seita costuma causar uma impressão errônea, ao ser utilizada num sentido polêmico e apologético, para descrever grupos que se separam da igreja oficial, enquanto estes conservavam certos elementos fundamentais do pensamento cristão (TROELTSCH, 1960a, p. 333). Nessa ótica, a seita, muito freqüentemente considerada inferior, é uma “*abreviação da cristandade eclesiástica*”. Sua atitude em relação ao mundo, ao Estado e à sociedade pode ser indiferente, tolerante, ou hostil, desde que ela não tenha desejo de controlar e incorporar essas formas de vida social. Mas pode também tolerar a convivência, ou, ainda, tentar substituir as instituições por sua própria sociedade.

Ambos os tipos – seita e igreja - estão sintonizados com o desenvolvimento da sociedade. Assim, as igrejas desenvolvidas utilizam o Estado e as classes dominantes para se fortalecerem diante da sociedade, participando do modelo vigente. Se, dessa forma, as igrejas se estabilizam, elas também se tornam dependentes das classes mais elevadas. Em geral, as seitas estão mais ligadas àqueles elementos da sociedade que se opõem ao Estado e à sociedade, trabalhando acima das camadas mais baixas e abaixo das mais elevadas. O indivíduo pertence à igreja desde o nascimento, mas escolhe voluntariamente a seita.

Com as transformações da sociedade de sua época, os interesses políticos e econômicos se libertaram do controle internacional da igreja e da sua ética econômica. A expansão da propriedade e a independência política criaram uma civilização que deixou de lado os princípios eclesiásticos combinados com a religião⁴¹. O controle da igreja diminuiu e, assim, a Literatura, a Arte e a Ciência, passaram das mãos da Igreja para as mãos da laicidade (TROELTSCH, 1960a, p. 377-378). Nessas circunstâncias surgiu o individualismo religioso, que não depende, como a igreja, da instituição, nem como a seita da interpretação liberal do que Troeltsch chamou de “*Lei de Deus contida na Bíblia*”. Trata-se do exercício de um individualismo que combina livremente idéias cristãs com outros elementos humanistas, sem nenhuma organização institucional. Não tem nenhuma proposta de movimento de reforma e apresenta uma atitude muito independente, com visões diferentes das verdades centrais do Cristianismo (TROELTSCH, 1960a, p. 381). É marcado por uma ética do amor, semelhante àquela do tipo seita, em oposição ao tipo igreja. Troeltsch atribui o desenvolvimento do individualismo radical à desintegração da civilização eclesiástica, entre outros fatores, representando a secularização das energias religiosas. É desse individualismo radical que

⁴¹ Segundo o autor, com o crescimento das civilizações independentes, desde a Idade Média, se instaurou nas cidades uma concorrência com o pensamento do mundo controlado pela Igreja e, particularmente, pelo clero. Desse embate surgiram os limites para o poder da civilização eclesiástica, seguido de uma crescente desintegração do lado objetivo da religião em geral, traduzido pela concepção institucional de igreja (TROELTSCH, 1960a, p. 377).

nasce o terceiro tipo sociológico proposto por Troeltsch: a religião espiritual e mística, ou mais sucintamente o tipo místico.

Conforme Colin Campbell (1997, p. 11), Troeltsch não se referia somente ao fenômeno do misticismo, que pode estar presente em qualquer tradição religiosa, mas a uma “religião” com seu próprio “*sistema de crenças*”. Para esse autor, seria:

Alguna forma de união com Deus (ou mais profundamente re-união) e, assim, a meta deste tipo de religião; uma meta que somente pode ser imaginada como a transformação da semente divina em um poder capaz de superar o mundo. (CAMPBELL, 1997, p.11)

Importante observar que Troeltsch refere-se ao misticismo como uma experiência religiosa direta, como uma suplementação das formas tradicionais, que sempre contém um elemento paradoxal, “*certa hostilidade à religião popular e suas formas medianas de expressão*” (TROELTSCH, 1960b, p. 31). É uma artificialidade que, de qualquer maneira, se acaba com sua própria sede de comunhão direta com Deus. Para Troeltsch a vitalidade do sentido religioso, quando é encarado como religião objetivada, facilmente e sempre desenvolve características místicas. Essa vitalidade se expressa tanto no êxtase e no frenesi, em visões e alucinações, quanto na experiência religiosa subjetiva e na intimidade com o interior puro e o lado emocional desse processo. Essas visões são raramente criativas no sentido de proporcionar conhecimento novo; elas são quase sempre expansões e interpretações da fé comum. Esse foi o caso, para Troeltsch, dos dons espirituais dos cristãos primitivos, e das inumeráveis visões e profecias de reclusos medievais e santos, uma experiência que tem sido repetida ao longo dos séculos até o presente. A distinção entre os tipos seita e místico é a seguinte:

Enquanto a seita separa os indivíduos do mundo através de sua hostilidade consciente ao mundanismo e por sua ética severa, juntando-os numa comunidade onde impera o controle mútuo e a disciplina penitente, deixando aos indivíduos a obrigação de seguir seu exemplo e submeter-se à autoridade de Cristo...o misticismo, por sua vez, não provoca stress na relação entre indivíduos, mas somente na relação entre a alma e Deus. (TROELTSCH, 1960b, p. 743)

O tipo místico encara a história, a autoridade, e os elementos rituais da religião meramente como métodos de vivificar o senso religioso, podendo ser dispensáveis. A religião espiritual e mística, em particular, com sua ênfase nas experiências inusitadas, tende a “varrer”, segundo Troeltsch, todos os elementos históricos, eliminando o único centro em torno o qual um culto cristão pode ser formado. Com isso, esse tipo de religião se torna não-

histórico, informal, e puramente individualista, ainda que em graus muito variáveis de consistência (TROELTSCH, 1960b, p. 743). Se a seita pode ser compreendida como uma confissão pessoal de fé em Cristo, com a renovação permanente das formas de companheirismo através da influência mútua de uns indivíduos sobre os outros, no outro tipo, místico, isso não ocorre. Ao contrário:

Há simplesmente um paralelismo de personalidades religiosas espontâneas cujo único laço é a origem divina e seu espírito comum de amor e a união em Deus, o qual é uma obra livre, invisível, do Espírito Divino. Esse tipo de espiritualidade não necessita de sacramentos ou dogmas para construir um ministério ou organização. Seu espírito de companheirismo, como a iluminação religiosa em si mesma, é somente o trabalho do espírito, o que é comum a cada alma, sendo igualmente reconhecido. Emerge, assim, a união interior de almas, a expressão ativa do amor cristão. (TROELTSCH, 1960b, p. 744)

Essa religião espiritual e mística dispensa todas as formas organizadas, exercitando a fé numa posição inteiramente independente, o que a distingue da igreja. Por outro lado, também difere da seita, uma vez que seus seguidores não constituem um grupo de escolhidos, opondo-se ao mundo. Conforme Campbell (1997, p. 12), nesse tipo, “*a distinção entre crente e descrente é substituída pela idéia de que todos os seres existem em uma escala de espiritualidade, uma escala que pode se estender além desta vida*”.

Para Troeltsch (1960b, p. 744-5) esse tipo pressupõe não somente a unidade com o terreno divino, que é fonte de toda religião pessoal, mas também com a humanidade. Essa expressão do misticismo, que não tem a pretensão de transformar o mundo, parece ser, de fato, uma tendência na atualidade, onde afloram os novos movimentos religiosos, com formas destradicionalizadas de expressão da religiosidade e, também, indivíduos que cultivam uma religiosidade muito particular, íntima até. Esse individualismo religioso pode ser percebido na contemporaneidade, através das características de alguns tipos de indivíduos sem religião, que não consideram necessário o vínculo a uma instituição religiosa para a manifestação da fé, exteriorizando sua crença. São indivíduos desinstitucionalizados, ou livre pensadores que exercitam suas crenças da forma que mais lhes convém, sem sentirem-se obrigados a compartilhar o mesmo modelo dos grupos majoritários de suas sociedades. Muitos deles podem ser interpretados à luz da idéia de secularização subjetiva, que marca a teoria de Peter Berger.

Religião segundo Berger: entre Durkheim e Weber

Mais recentemente, entre os autores considerados clássicos nas Ciências Sociais, Peter Berger (1929 -) se destaca por sua preocupação com os estudos do fenômeno religioso, mais especificamente com a análise das conseqüências da secularização nas sociedades modernas. Ao lembrar que Durkheim preferiu partir de uma descrição dos fenômenos religiosos em direção a uma definição funcional de religião, Peter Berger argumenta que esse autor se posicionou contra a tendência de seu tempo, tentando definir religião substancialmente de outra forma. Com isso, na opinião de Berger (1985, p. 182) a abordagem durkheimiana da religião, “*é mais sociológica que a de Weber*”, sendo compreendida como um fato social. Berger reconhece que, no campo da análise sociológica, há a alternância constante entre definições substanciais ou funcionais e que ambas apresentam argumentos plausíveis. Embora as funcionais sejam, muitas vezes, consideradas como aquelas com menos ambigüidade, ele opta, na sua obra pela escolha de uma explicação substancial, mostrando-se receptivo à proposta de Thomas Luckmann com sua funcionalidade social. Berger explica que, diferente de Durkheim, que percebe a religião como um fenômeno social, Thomas Luckmann concebe a religião como um fenômeno antropológico, o que pode ser interpretado como “*a capacidade do organismo humano transcender sua natureza biológica através da construção de universos de significados objetivos, que obrigam moralmente e que tudo abarcam*” (1985, p. 183). É o que ele chama de autotranscendência simbólica; ou seja, tudo o que é humano deve ser considerado religioso, exceto os fenômenos baseados na natureza animal, na constituição biológica. Berger declara que concorda parcialmente com os pressupostos de Luckmann. Se compartilha, de um lado, das críticas de uma Sociologia da Religião fixada na igreja como indicativo da institucionalização da religião, de outro ele questiona uma definição de religião que se encaminhe para a definição de humano. Berger acredita que “*existem formas de autotranscendência e concomitantes universos simbólicos muito diferentes uns dos outros, não obstante a identidade de suas origens antropológicas*” (BERGER, 1985, p. 183-4). Diante disso, considerar a Ciência moderna como religião é questionável, o que implica numa definição para cada um desses termos. Sendo assim, Berger acha muito mais útil definir o que é religião explicitamente, estudando separadamente suas raízes antropológicas e sua funcionalidade.

Considerando o sagrado como “*uma força misteriosa e reverencial diferente do homem mas relacionada com ele*”, Berger (1985, p. 37) prefere elaborar seu próprio conceito de religião nos seguintes termos: “*a religião é uma obra humana através da qual é construído*

um cosmo sagrado". Trata-se, portanto, de uma construção social erguida por indivíduos, como projeto de um cosmo sagrado⁴², uma espécie de dossel que os protege ao longo da vida⁴³. Para adaptar-se às condições naturais, o indivíduo sobrepõe ao meio ambiente natural uma sociedade construída, constituindo-se, assim, como resultado de um processo de construção social da realidade, o que ocorre em três etapas: a exteriorização, a objetivação e a interiorização. Nesse processo, a religião exerce uma função primária, impondo uma ordem à experiência que assume o papel de um cosmo sagrado, que é uma produção contra os riscos da anomia social e da falta de bom senso do indivíduo. É um escudo contra o terror. Além de dar sentido e ordem à experiência, a religião assume outras funções para a sociedade, positivas ou negativas. No lado positivo está a legitimação da realidade socialmente construída (cosmização), que se refere, entre outros, à inserção das instituições no cosmo sagrado; a integração das experiências-limite (êxtase, sonho, violência, morte), colocando em discussão a realidade. Por fim, a desalienação, exercida pela mística, que ressalta os limites das obras humanas diante da perfeição da transcendência, o que abre espaço para a crítica. No lado negativo encontra-se a negação de si mesmo em favor do grupo, um recurso psicológico que pode ser compreendido como masoquismo ou sacrifício, o que incorre no messianismo político e, ainda, a mistificação ou falseamento do caráter socialmente construído da realidade, o que poderia ser a chave para interpretação das ondas de secularização, o que será mais bem explicado adiante.

Estamos considerando aqui, nesse estudo, religião como herdeira do conceito durkheimiano de igreja, no sentido de um sistema de crenças que é compartilhado em sociedade. Esse conceito, ainda, pode ser remetido ao tipo igreja, presente em Weber e Troeltsch, pressupondo uma estrutura institucional hierarquizada e um compromisso por parte de seus membros. É através dessa estrutura que o indivíduo expressa suas crenças e estabelece o contato com o divino. Contudo, também compreendemos aqui, dentro da proposta de Troeltsch, que o contexto moderno favoreceu o surgimento de um novo tipo, capaz de transcender os vínculos tradicionais, que pode se expressar através do tipo que ele define como místico. Esse tipo está compreendido entre as variedades de indivíduos sem religião aqui identificados que, quando não se opõem a toda estrutura simbólica proporcionada pelo tipo igreja, se autonomizam dela, estabelecendo uma relação direta com o divino e sustentando uma ética em relação aos seus semelhantes. Essa se apresenta, nos termos de Berger, como mais uma possibilidade de construção social da realidade, na qual o

⁴² O cosmo sagrado é uma proteção contra os perigos da anomia social e da insensatez do mundo.

⁴³ É preciso destacar que, para Berger a sociedade é uma produção da atividade humana.

indivíduo, em si mesmo, organiza sua própria experiência com o cosmo sagrado, através do exercício de uma religiosidade ou espiritualidade particular, como poderá ser observado adiante.

As divisões de águas entre religião, religiosidade e espiritualidade

a) Simmel: a visão psicossocial da religião

Não foram raras as vezes em que, quando indagamos sobre a religião do entrevistado, ele disse que não tinha religião, mas religiosidade. Em outras situações o informante disse que cada um tem a sua espiritualidade⁴⁴. Diante disso, não tínhamos como recusar uma incursão nesse debate, tentando fixar os limites de cada um desses vocábulos. Como já mencionado, compreendemos o termo religião aqui, nesse estudo, vinculado aos conceito durkheimiano de igreja (DURKHEIM, 1989, p. 77) ou, a partir de Troeltsch (1960a, p. 331) e Weber (2004b, p. 368), ao tipo igreja. Demarcado o espaço da institucionalidade, resta-nos, então, remeter às noções de religiosidade e espiritualidade, em contraposição, ao tipo místico, da religião espiritual e mística.

Roberto Cipriani (2004, p. 125) comenta que os termos religião e religiosidade “*apresentam justamente o ponto de partida de inumeráveis e animadas discussões entre os especialistas*”. Entre aqueles que integram nossa reflexão, Durkheim não parece ter se preocupado com a distinção entre uma e outra, concentrando-se na definição de religião, que tem um papel importante na consagração dos laços sociais preexistentes, legitimando-os. Troeltsch e Weber também não se dedicaram a isso; contudo, como já mencionado, conseguimos perceber, em trechos da obra de Weber, a presença da noção de religiosidade, que então pode ser traduzida como uma disposição religiosa. Daí as referências, por exemplo, à religiosidade de salvação na Índia e à religiosidade sectária⁴⁵. Pode ser compreendida, então, a partir de determinados condicionamentos de classe ou grupo e sua disposição religiosa diante da vida, o que resulta em tipos diferenciados de religiosidade. Essa noção parece, portanto, em Weber, atrelada aos interesses que motivam esses grupos na esfera da religião, o que pode ter conseqüências mais extensas. Contudo, essa separação não é tão bem resolvida em Weber quanto em Georg Simmel⁴⁶, embora – devemos ressaltar – o interesse deste último na religião seja menos sistematizado do que nos outros autores. De fato, o

⁴⁴ Ver capítulos 7 e 8.

⁴⁵ Daí o autor se refere, por exemplo, à religiosidade camponesa (*Die Religiosität des Bauerntums*).

⁴⁶ Entre os autores alemães religião (*Religion*) e religiosidade (*Religiosität*).

interesse de Simmel nessa temática consiste apenas em apresentá-la como exemplo de uma das formas de socialização.

Em Georg Simmel (1858-1918), no entanto, essa dicotomia entre religião e religiosidade fica bastante evidente. Isso pode ser decorrente, talvez, de sua atenção particular à dinâmica individual, parecendo querer ligar o macro ao micro, adotando noções de religião e religiosidade para descrever a experiência religiosa do indivíduo. Aliás, essa necessidade de busca da explicação no indivíduo, e não no social, termina por afastá-lo dos demais autores da Sociologia, que percebem a religião como uma questão cultural, social. Devemos antecipar, então, que não compartilhamos da concepção simmeliana de uma religiosidade como constitucional do indivíduo, que o orienta em direção da religião; contudo, sua inclusão nesse debate torna-se importante para mostrar uma possibilidade de explicação a partir da via psicológica.

Roberto Cipriani (2004, p. 125), em seu trabalho apresentando as perspectivas clássica e contemporânea da Sociologia da Religião, explica como Simmel distingue entre religiosidade e religião. Para Simmel, não é a religião que cria a religiosidade, mas o contrário, porque há certos indivíduos com uma “*disposição de ânimo interior*” que confere uma orientação religiosa. A religião é, ao contrário, um produto cultural que encontra sua manifestação social na “*igreja-instituição*” ou em outras formas religiosas organizadas.

A primeira [religiosidade], enquanto forma interior da experiência humana, precede a segunda [religião], a qual não seria mais que uma historicização. Isto é, uma transposição empírica, uma concretização no plano organizativo, mediante as diversas modalidades de igreja, seita, denominação, movimento. (CIPRIANI, 2004, p. 125)

Ou seja, “*há uma disponibilidade para sentir o religioso e, portanto, a religiosidade*” (CIPRIANI, 2004, p. 125-6). Daí, se, em Durkheim é o sistema de crenças, expresso através dos ritos, que conduz à igreja⁴⁷, em Simmel é a religiosidade, que precede e conduz à religião. Religião, aqui, pode ser entendida como a organização das várias igrejas, denominações e movimentos, similar à concepção de Weber. Mas toda essa estrutura é posterior a uma disposição interna. Com isso, Simmel estabelece uma diferença entre os termos religião e religiosidade. Enquanto o primeiro termo parece referir-se a uma estrutura institucional, o segundo traduz uma característica individual, uma disposição interna, não necessariamente vinculada a instituições. Esse aspecto ressalta principalmente quando Simmel tenta analisar o problema da afiliação religiosa de seu tempo. Embora o indivíduo vivencie a vida mundana

⁴⁷ Crenças como o ponto de partida para a religiosidade, expressas através da ritualidade, donde o desenvolvimento institucional da religião.

intensamente, isso não altera sua realidade, referindo-se à percepção dos conteúdos da fé religiosa, mas não a posição da fé desse indivíduo com relação à sua realidade.

Segundo Simmel, há, em certos indivíduos, uma espécie de abertura para uma orientação religiosa, o que indica que a religiosidade é requisito para o estabelecimento de uma relação com o sagrado, com a natureza eterna, o destino e o mundo circundante. Conforme o autor (SIMMEL, 1935, p. 9), a natureza religiosa é um “*determinado templo da alma, que d antemão sente e configura a vida de uma outra forma que uma natureza irreligiosa e o mesmo faria ainda que vivesse em uma ilha solitária, onde não escutasse palavra nem conceito algum sobre Deus*”⁴⁸. Em outras palavras, segundo Simmel, ainda que esse indivíduo vivesse isolado, ele procederia com os mesmos princípios supostamente “*religiosos*”, porque ele “*funciona religiosamente*”. Dessa forma, a religiosidade torna-se um atributo natural no ponto de vista desse autor: como “*a constituição natural do homem religioso em contraposição à objetividade de um conteúdo religioso*” (SIMMEL, 1935, p. 10).

Na dimensão da experiência religiosa, Simmel encontra no indivíduo uma relação interna com a transcendência, com o sagrado⁴⁹. De acordo com sua concepção, o indivíduo verdadeiramente religioso, que vive de modo religioso, ou que tem temperamento religioso, “*não vive no vazio*”. Dessa forma, ele não necessita da religião institucional como suporte, a qual é necessária para aquele outro indivíduo, “*de religiosidade débil ou nula*”, que não percebe outro modo de existência religiosa que não seja aquele do dogma, ou algo transcendente⁵⁰. Para este tipo, que não tem a religião como um estilo de vida, a religião institucional, a igreja, convertida num conteúdo da vida como outro qualquer, é o único caminho. Ou seja, para Simmel aqueles que não são religiosos são os que mais precisam de uma religião. Isso porque a alma “*plena e instintivamente moral*” não necessita de nenhuma lei moral formulada como imperativo ético. Nos termos de Simmel, somente aqueles que ele descreve como “*perversos, impuros, vacilantes ou débeis*” colocam a consciência moral que possuem em algum grau à parte, convertendo-a em dever. Ou seja, aquele que é “*verdadeiramente moral, o é por essência*”, não separando o dever de seu próprio ser. Para Simmel (1935, p. 20), “*quem não tem Deus dentro de si, necessita tê-lo fora*” (SIMMEL, 1935, p. 10). A fim de demonstrar que não há um consenso acerca disso, ressaltamos que Zygmunt Bauman (1998, p. 211), por exemplo, destaca que o caráter inato da propensão

⁴⁸ Tradução livre.

⁴⁹ Ele acredita que o grande equívoco das teorias psicológicas da religião anteriores foi começar a investigação da religiosidade a partir de um Deus exterior, até que a fé numa divindade pudesse desencadear uma determinada reação, como se os conteúdos da vida não fossem em essência religiosos.

⁵⁰ Ele ressalta que os dogmas e o modo de ser não podem ser compreendidos como meros conteúdos de uma determinada forma, mas como exteriorizações da constituição singular do indivíduo.

religiosa, “*no modo de estar no mundo*” não foi comprovado. Segundo esse autor, foi “*apenas implacavelmente insinuado*”, mediante a aceitação da forma de “autolegitimação” eclesiástica como explicação da religiosidade ou mediante a descrição da nova escassez do interesse pela escatologia [referindo-se à temática da religião] como a consequência da secularização.

Simmel ainda distingue a religiosidade da fé, que é altamente subjetiva, e também da religião, que é um produto histórico-cultural desse agir religioso. Segundo o autor, quando a religiosidade faz parte da essência da personalidade do indivíduo, seu exercício se revela como uma necessidade a ser satisfeita. Dessa forma, o indivíduo contribui para a instalação dos “*agentes espirituais*” e das suas estruturas institucionais. Converte, assim, a oração, a magia e o rito em instrumentos de eficácia prática, engessando na objetividade o que ele chama de “*processo vital religioso*”. Surge daí a religião. Deduzimos, então, que, para Simmel, é a religiosidade que cria a religião, que é um produto cultural oriundo de interações sociais que resultam na criação de instituições religiosas (igrejas). A partir dessa perspectiva, afiliar-se a uma religião ou manter-se distante dela depende da disposição interna de cada um. Em Simmel, o mundo é ordenado de várias formas, a religião é somente uma delas, onde há o homem religioso⁵¹.

b) Interpretações contemporâneas

Na contemporaneidade os conceitos de religiosidade e espiritualidade já foram discutidos por pesquisadores de diversas áreas, que necessitam estabelecer seus limites em seus trabalhos. Por exemplo, na Escandinávia, Fereshteh Ahmadi (2006, p. 51-73) tentou estabelecer a relação entre religião, religiosidade e espiritualidade no enfrentamento de doenças graves por pacientes na Suécia⁵², aplicando-a no campo da saúde. Naquele contexto, ele distinguiu religião das outras formas, definido-a como um fenômeno institucional e coletivo⁵³, enquanto a espiritualidade e a religiosidade estariam reportadas, às crenças e práticas individuais, não necessariamente atreladas a instituições. No entanto, para Ahmadi, há uma distância entre essas duas últimas noções. O termo religiosidade é mais restrito, vinculado à religião institucional, enquanto espiritualidade, mais subjetivo, tem um alcance

⁵¹ Este vive de certo modo, movido por certos processos psíquicos particulares, diferindo dos outros homens, artísticos, teóricos, práticos, enfim, uma das várias facetas que podem constituir o homem concreto.

⁵² Segundo o autor, sendo a Suécia uma sociedade secular e racionalmente organizada, onde os indivíduos são considerados não religiosos, torna-se difícil a aceitação de muitos aspectos das religiões tradicionais.

⁵³ A religião, segundo o autor, é freqüentemente definida como uma estrutura para um sistema de crenças, valores, códigos de conduta e rituais, que constituem uma prática externa do conhecimento espiritual. Ela congrega as experiências extraordinárias dos indivíduos em relação ao transcendente, claramente diferentes da realidade quotidiana.

maior. Mais especificamente, a espiritualidade estaria relacionada a uma experiência individualizada do sagrado, o que pode resultar, por conseguinte, numa distinção do problema religioso do espiritual. Dessa forma, a espiritualidade pode ser concebida como a crença numa força ou poder superior, não necessariamente vinculada à palavra Deus. Nessa crença está embutida uma a necessidade de encontrar uma orientação através da busca de significados para a vida, para a doença, para a morte, e, mesmo, para a relação do indivíduo com o divino, com os outros e consigo mesmo. Pode ser uma busca do sagrado, sem a necessidade de associação com uma religião convencional. Ou ainda, ser experimentada sem nenhuma fé, sem mitos, lendas ou superstições, praticada tanto dentro quanto fora do contexto institucional religioso. Considerando as características e o ambiente da população estudada, altamente secularizada, o autor optou pela utilização da noção de espiritualidade, por parecer mais abrangente, contemplando tanto o âmbito religioso quanto não religioso.

Essa noção de espiritualidade também é utilizada por autores como Paul Heelas (2001) em seus estudos sobre as transformações no campo da religião na modernidade. Na sua tentativa de estabelecer uma diferenciação entre o que seria a religião e a espiritualidade, ele explicou que, enquanto a religião pode ser definida segundo a obediência a um deus transcendente e a uma tradição, que é a mediadora de sua autoridade, a espiritualidade se apresenta como a experiência do divino como imanente na vida. Sendo assim, o que aflora nos territórios, mais do que a tradição religiosa, é a espiritualidade, referida à experiência pessoal e interior com o sagrado. Essa articulação mais evidente com a espiritualidade está presente principalmente entre os movimentos de Nova Era (Heelas, 2001, p. 361), o que pode ser concebido como uma espécie de “*revolução espiritual*”⁵⁴.

Segundo Paul Heelas, toda a espiritualidade da vida da Nova Era, que é “*destradicionalizada*”, se consolida no interior de cada um, no que ele chama de “*vida verdadeira*”. A partir de sua exposição compreendemos que, ainda que a erosão das instituições imponha uma aproximação do secular, não se constata, na atualidade, uma onda de ateísmo, agnosticismo ou simplesmente indiferença, e nem todas as formas de religião institucionalizadas estão indo mal. Ao contrário, proliferam as demonstrações de espiritualidade, movimento que também é reconhecido por outros indivíduos, como Danièle Hervieu-Léger (1997), ao referir-se à efervescência religiosa, os “*surtos emocionais contemporâneos*”.

Essa busca de uma espiritualidade vai, ainda, ao encontro, em parte, do modelo sugerido por Colin Campbell (1997, p. 5-22) em sua identificação de um processo de

⁵⁴ Tradução livre.

orientalização do Ocidente guiando o sistema ético do próximo milênio. De acordo com este autor, o mundo moderno vem passando por uma transformação revolucionária, despertando uma nova consciência ética nos indivíduos, mais tolerantes com as várias verdades. A orientação do Ocidente vai além da introdução de elementos estrangeiros em um sistema sócio-cultural, ela consiste na importação de valores e crenças do Oriente, que são incorporadas à rotina ocidental. Assim, isso inclui não só variedades culturais, mas também religiosas e filosóficas, transformando hábitos e práticas quotidianas.

Para Colin Campbell (1997, p. 6-7) isso é a comprovação da substituição da teodicéia ocidental por outra, que “*tradicionalmente caracterizou o Ocidente*”, substituindo gradativamente a imagem transcendente do divino ocidental e suas relações com a humanidade por aquela que tem predominado no Oriente. A partir daí, o autor enumera uma série de distinções entre as duas perspectivas, onde ele destaca, primeiramente, que se no ocidente o homem tem características que o separam da natureza e do espiritual, no oriente homem e natureza, espiritual e físico são unificados. São numerosas as distinções, que Colin Campbell abrevia para enumerar algumas das evidências que reforçam essa mudança de eixo. Entre elas a conquista de espaço de uma nova teodicéia conhecida como religião espiritual e mística, fundamentada no terceiro tipo proposto por Troeltsch⁵⁵. Ele ainda recorre às idéias desse autor clássico para mostrar que o processo de orientação não depende necessariamente da “*importação de idéias exógenas*”, mas pode ser facilitado através “*de uma tradição cultural nativa ao Ocidente*” (CAMPBELL, 1997, p. 11-13). Outra evidência citada é o ressurgimento do Neo-Paganismo, ainda que sob outros moldes; do Movimento de Nova Era, manifestando um “*individualismo e um otimismo extremos*”, enfatizando “*valores progressistas do auto-desenvolvimento e da auto-satisfação*”; do Movimento Ambientalista, uma reação contra a degradação do planeta, e, ainda, “*a aceitação ampla de crenças que anteriormente eram confinadas a uma minoria*”.

Por fim, o autor destaca que, por muito tempo, estivemos acostumados à idéia de dominação do Oriente pelo Ocidente, desde a exploração colonial até a imposição de uma “*hegemonia cultural*” de corte ocidental. Contudo, a fascinação pelos “*mistérios do Oriente*” parece ter aberto outro caminho. A ocidentalização, que prossegue rapidamente no Oriente e no Terceiro Mundo, parece ter enfraquecido no seu próprio coração. O paradigma que dominava a América do Norte e a Europa Ocidental entrou em crise, abrindo espaço para a instalação do modelo Oriental. Para Campbell (1997, p. 20) não há mais espaço para uma concepção de mundo “*dividido em matéria e espírito e governado por um Deus criador,*

⁵⁵ Ver seção anterior.

peçoal e todo-poderoso, que tenha colocado suas criaturas acima do resto da criação". Surgiu, então, a visão *"fundamentalmente oriental da humanidade como parte da entrelaçada teia de vida espiritual e sensitiva"*. Anuncia-se, assim, o que o autor chama de *"uma nova consciência ética para o milênio"*. Essa nova postura, mais ética, que se dispõe à integração do homem com o Universo, reflete o comportamento de muitos dos nossos entrevistados classificados como sem religião.

Tentando relacionar nosso objeto com alguns dos principais os conceitos aqui relacionados, percebemos os indivíduos sem religião, então, como um produto das reconfigurações das sociedades ocidentais contemporâneas, onde a religião institucional perdeu espaço para o exercício da religiosidade. Sai de cena, então, o tipo igreja para abrir espaço para o tipo místico. Dessa forma, expressar a religiosidade ou caminhar em direção à espiritualidade, percebendo o transcendente a partir de uma ótica mais orientalizada – nos termos de Campbell – torna-se mais importante que ter religião, agora uma escolha privada. Nessa conjuntura, questões da esfera religiosa já não podem mais interferir nas demais esferas da vida, o que muitos autores, como veremos no próximo capítulo, interpretam a partir do fenômeno da secularização e dos processos conjugados nele.

3 - A SECULARIZAÇÃO EM DEBATE

Quando pensamos na identificação de um indivíduo que se define, ou é definido, como sem religião, a tendência é que, num primeiro momento, o analisemos através do prisma da secularização. Todas as transformações decorrentes do desenvolvimento das cidades, da industrialização, do avanço tecnológico, das descobertas científicas e da ampliação dos fluxos de informação, parecem ter arremessado o pensamento religioso para o espaço. Nesse contexto, o indivíduo emancipado dos mitos de origem, dos dogmas, das autoridades eclesiásticas, sente-se livre para buscar as respostas para suas dúvidas fora dos livros sagrados. Ressaltamos, no entanto, que nesse cenário a religião institucional não desaparece, mas se transforma para se adaptar às novas condições. Ocorre um processo de reorganização do religioso e, também, considerando o que já apontamos, do entendimento do termo religião. Diante da possibilidade de um novo estilo de vida, a autonomização dos indivíduos do domínio religioso institucional, como demonstrado a seguir, não implica necessariamente no rompimento de sua relação com o transcendente, nem o impede de experimentar ofertas de bens religiosos num mercado plural. Estamos diante, então, de uma conjuntura de ampliação das liberdades individuais, onde se estabelece um diálogo entre tendências secularizantes e dessecularizantes e do rompimento com a tradição.

Muito já foi comentado acerca dos encaminhamentos do processo de secularização, em toda sua abrangência, em diferentes correntes das Ciências Humanas e Sociais. Na Sociologia, por exemplo, há um vasto debate, onde se destacam autores como David Martin, Steve Bruce, José Casanova e Karel Dobbelaere⁵⁶, entre outros. Especialmente no campo da religião é muito freqüente encontrar pesquisadores que dedicam um capítulo de sua publicação a uma revisão bibliográfica sobre a secularização. Porém, não é nosso propósito trilhar esse mesmo caminho aqui, mas sim apresentar algumas das facetas mais relevantes da secularização para que possamos refletir sobre sua aplicação ao nosso objeto de estudo, o indivíduo sem religião. Diante disso, fizemos uma seleção de autores considerando clássicos

⁵⁶ No âmbito internacional há obras totalmente dedicadas ao tema da secularização como, por exemplo: BRUCE, Steve. **God is Dead: secularization in the West**. United Kingdom: Blackwell Publishing, 2007; MARTIN, David. **On Secularization: towards a revised general theory**. England: Ashgate, 2005; CASANOVA, José. **Religiones públicas en el mundo moderno**. Madrid: PPC, 2000; CAETANO, G. & GEYMONAT, R.. **La secularización uruguaya (1859-1919). Catolicismo y privatización de religioso**. Montevideo: Taurus, 1997; SOMMERVILLE, John C. **Secularization of Early Modern England: from religious culture to religious faith**. New York: New York University Press, 1992; GAUCHET, Marcel. **Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion**. Paris: Gallimard, 1985; STARK, Rodney & BAINBRIDGE, William. **The Future of Religion; Secularization, Revival and Cult Formation**. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1985; DOBBELAERE, Karel. **Secularization: a Multi-Dimensional Concept**. London: Sage Publication, 1981; MARTIN, David. **A General Theory of Secularization**. Oxford: Basil Blackwell, 1978. No âmbito nacional há autores como, por exemplo Flávio Pierucci, o qual está incluído no nosso estudo.

e contemporâneos, até mesmo alguns daqueles que fizeram uma revisão bibliográfica interessante, para mapear algumas reflexões sobre a temática.

Em sua leitura do conceito de secularização, o filósofo Giacomo Marramao (1995; 1997) a descreve como um processo que marca o avanço da modernidade em todos os seus aspectos: Artes, Ciências, Política, fazendo parte da história do pensamento humano. Historicamente, o conceito tem sua origem no Direito Canônico, na sua forma latina (*saecularisatio: saecularis, saeculum*), como vocábulo surgido a partir dos últimos decênios do século XVI, nas disputas canônicas francesas, indicando a passagem de um religioso “regular” a “secular”⁵⁷. Ou, de modo geral, como em outros estudos, referido à “*redução à vida laica de quem recebeu ordens religiosas ou vive segundo regra conventual*” (MARRAMAIO, 1997, p. 17). Sua utilização acabou sendo ampliada, tendo sido adaptado e reinterpretado ao longo dos últimos dois séculos. Durante a Reforma, apareceu como uma metáfora no âmbito jurídico referindo-se à expropriação dos bens eclesiásticos em favor dos príncipes ou igrejas reformadas. Posteriormente, foi apropriado pela Filosofia, Teologia, História, Sociologia e Ética, no sentido de descristianização. Passou a traduzir a ruptura com os princípios cristãos, servindo também como sinônimo de dessacralização, abrangendo tanto a mensagem cristã quanto anticristã. Mais simplesmente indica o rompimento com as instituições religiosas (MARRAMAIO, 1997, p. 17). A partir do século XVIII o vocábulo secularização superou os limites de sua acepção jurídica para tornar-se, então, uma categoria genealógica, mais geral, “*indissolavelmente coligada com o novo conceito unitário de tempo histórico*”. Foi adotado pela Sociologia anglo-saxã e pela francesa, adquirindo outras conotações simbólicas relacionadas às problemáticas do desenvolvimento histórico da sociedade ocidental moderna como emancipação e progresso, liberação e revolução, resultando em definições radicais e deslocamentos de significados (MARRAMAIO, 1995, p. 29; 1997, p. 15; 1995, p. 23).

Para Marramao (1997, p. 15-6) o conceito de secularização pode ser considerado um “*exemplo clamoroso de metamorfose de um vocábulo específico em uma das principais palavras-chave da era contemporânea*”, tendo sido empregado, para descrever várias situações. Como consequência dessa abrangência, tornou-se, hoje, um termo “*tanto difuso quanto indeterminado e controverso*”.

Uma interessante revisão bibliográfica sobre a secularização foi apresentada por Paulo Barrera (2001, p. 115), no campo da Sociologia da Religião e mostra alguns aspectos

⁵⁷ Cf. BOBBIO, Norberto et al. **Dicionário de Política**. v. 2. 5ª ed. Brasília: UNB, 2000, p.673, onde o termo secularização difere do termo laicização por significar a volta ao mundo secular, sem uma renúncia total ao estado religioso.

controversos desse conceito. Ele amplia o entendimento do emprego do vocábulo secularização. Segundo o autor, aparentemente, o radical “*secular*” é derivado do latim *saeculum*, indicando duração de uma geração (espaço de 100 anos). Em sentido figurado, é interpretado como “*período indeterminado de duração de uma vida, de uma época ou daquilo que se repete regularmente (como o ordinário, o mundano). A partir deste significado, a expressão distingue-se dos votos monásticos, que determinam um afastamento do mundo*”. Para Paulo Barrera, a secularização é o processo inverso da sacralização; contudo, quando se considera que, na modernidade ocidental não há Estado sagrado, não há o que secularizar.

Secularização também pode ser utilizada para designar a separação entre o sagrado e profano. Apesar das dificuldades para distinguir com clareza ambos os domínios, secularização indica o recuo da religião, aqui compreendido como a autoridade da igreja sobre a sociedade medieval, o que se apresenta como um consenso com os demais autores que passam pela secularização. O autor ressalta, ainda, que os dicionários indicam “leigo” como sinônimo de “secular”, o que também pode incorrer em alguns erros de interpretação. O termo leigo, por exemplo, detém informações diferentes para o latim *laicus* e para o grego *laikós*. Se o primeiro se define em oposição às ordens sacras ou alheio a um assunto, o segundo indica comum ou vulgar. Nesse sentido, “*a secularização é um processo que avança tirando terreno do sagrado; “leigo” pode ser aquilo que nunca adquiriu caráter sacro*” (BARRERA, 2001, p. 116). Além disso, lembra que, na Europa ocidental medieval, o sagrado era determinado pela igreja cristã, que tinha poder político para controlar toda a sociedade. Aqueles que conseguiam escapar desse controle colocavam-se no “campo secular” (BARRERA, 2001, p. 117). Esse posicionamento era visto como sinônimo de ousadia. Assim ele traduz o termo secularização como “*a fuga do controle eclesial e da heteronomia em prol do controle político do Estado e do autocontrole*”.

Mais um autor que participa do debate da secularização é Demetrio Velasco (2006, p. 15-6), que a descreve como um fenômeno complexo que se refere a processos sociais distintos, que não devem ser confundidos entre si. São eles: a) secularização como diferenciação e emancipação das esferas seculares com referência às instituições e normas religiosas; b) secularização como decréscimo das crenças e práticas religiosas, até seu desaparecimento definitivo; e, por fim, c) secularização como “*marginalização*” da religião na “esfera privada. Demetrio Velasco explica que esses processos podem coexistir, mas variam de acordo com a realidade social. Em vários países da Europa eles se produziram simultaneamente e, por isso, as teorias sociológicas dominantes afirmavam que estavam todos interligados. No entanto, ao perceber que a secularização não ocorria da mesma forma em

todos os lugares, os sociólogos da religião norte-americanos alertaram que, face às diferenças, não havia porque continuar interpretando secularização daquela forma. Isso levou o autor a compreender também a laicidade em suas diferentes vertentes, como será mais bem explicado a seguir. Dessa forma, cada país tem o seu processo de secularização particular, assim como seu nível de laicidade. Há toda uma conjuntura, influenciada por aspectos histórico-sociais que interferem na forma como ocorre o processo de secularização, quando ocorre, em cada lugar. Apesar de todas essas ressalvas, compreendemos que o conceito secularização tem um núcleo central do qual parte seu significado mais geral, interpretado basicamente pela autonomização das diversas esferas da vida social da tutela da religião.

O aspecto político da secularização: a laicidade

Como já sinalizado, o processo de secularização não se limita ao campo institucional, não está restrito ao enfraquecimento do poder a Igreja e nem ao afloramento de religiosidades individualizadas, mas tem importantes conseqüências culturais. Dirige-se ao terreno político, no campo dos direitos, na delimitação do poder do Estado sobre as decisões privadas. No caso brasileiro, como em outros países, está referido ao laicismo⁵⁸, à perda do poder da Igreja Católica. Foi dessa separação que resultou a liberdade religiosa e o pluralismo religioso; mas convém ressaltar que nem sempre o laicismo está atrelado a esses aspectos. Na Grã-Bretanha e nos países escandinavos, por exemplo, há tolerância religiosa sem laicidade. Tal qual acontece com a secularização, o processo de laicização não é único, mas depende de cada conjuntura e varia em intensidade e abrangência de um lugar para o outro. Porém, se, de um lado, a separação da Igreja do Estado resulta no processo de privatização da religião, de outro não se torna o responsável pelo seu desaparecimento. A religião perde seu peso no social, mas no âmbito individual ela fica submetida ao livre arbítrio de cada um. Podemos compreender, então que, quando, numa de suas muitas facetas, o processo de secularização atinge a esfera política, ele recai no fenômeno da laicização. O processo de laicização sofre impacto do tipo dominante de secularização que se instala em determinada sociedade.

Originariamente a expressão laico significando leigo, do povo, em oposição ao que é clerical (VELASCO, 2006, p. 15). Tal qual a secularização, laicidade pode ser percebida de

⁵⁸ Cf. BOBBIO, Norberto et al. **Dicionário de Política**. v. 2. 5ª ed. Brasília: UNB, 2000, p.670-671. Nesta obra o laicismo indica a distinção entre o clero e o laicato, que exerceu influência constante na cultura política e nas instituições públicas. O laicismo pode seguir na direção de uma militância. Acrescentamos a essa informação que o termo laicidade é mais amplo uma vez que não se refere apenas às formas jurídicas e políticas de organizar as relações entre a religião e a sociedade, mas com as formas de viver e pensar, o que inclui o pluralismo, a convivência com o diverso.

um aspecto positivo, através da criação de um Estado neutro, desvinculado de qualquer grupo religioso que possa afetar suas decisões; mas também pode receber uma conotação negativa, da exclusão da religião do Estado e da esfera pública. Néstor Da Costa (2006, p. 126) explica que laicidade é um conceito polissêmico, que pode ser utilizado em variadas circunstâncias com significados ou ênfase diferenciados. Em alguns países, como no Uruguai, a laicidade se configura da seguinte forma:

Como expressão concreta do processo de secularização em que se reconhece a diferenciação de esferas entre o religioso e o secular, e se expressa juridicamente na separação de igrejas ou religiões e Estado, e se apresenta como um valor altamente compartilhado pelo conjunto da sociedade. (DA COSTA, 2006, p. 126)⁵⁹

Essa foi a forma uruguaia, mas cada país tem a sua e, assim, há diferenças entre esse processo na França, nos Estados Unidos, na Espanha e em todos os países latino-americanos, exclusivo de cada contexto. Dessa forma, a laicização se constitui como uma expressão singular dos processos de secularização das sociedades modernas, traduzido em formas concretas de organizar as relações entre o Estado e a sociedade (VELASCO, 2006, p. 29). Contudo, cada cenário tem o seu próprio formato e ritmo. A esse respeito Paulo Barrera (2002, p. 95) considera que, inicialmente, laicização e secularização podem ser consideradas como parte de um mesmo movimento, uma vez que ambos implicam na “*quebra da simbiose entre a sociedade religiosa e a sociedade civil*”. Essa relação, contudo, é parcial, uma vez que toda sociedade comporta traços comuns a cada uma dessas condições, cada uma delas evoluindo diferentemente. Sendo assim, será sempre possível dizer que uma sociedade não é secularizada nem laicizada, ou ao contrário de acordo com uma determinada perspectiva. Constituem, então, marcas da contemporaneidade, presentes, de uma forma ou de outra, em maior ou menor grau, nas várias sociedades.

Para Roberto Blancarte (2006, p. 150-151), contudo, a noção de laicidade não precisa estar necessariamente associada à de separação de esferas ou de separação jurídica entre política e religioso. Ela pode estar ligada à pluralidade religiosa e à necessidade de uma entidade supra-religiosa num Estado apoiado numa cidadania nacional. No seu ponto de vista, o elemento que permite entender a noção de laicidade é a legitimidade. Com isso, o autor sinaliza aspectos de vários contextos culturais para destacar a importância do direito à diferença. A partir dessa argumentação pode-se concluir que a laicidade é um princípio importante, principalmente em sociedades multiculturais, como forma de estimular a

⁵⁹ Tradução livre. Convém destacar que o Uruguai é considerado um dos países mais laicizados da América Latina.

tolerância, o que parece estar compreendido, de certa forma, também no projeto de secularização.

Secularização subjetiva: desencantamento e desmágicização

Nos termos de Peter Berger (1985, p. 119) a secularização pode ser percebida como a perda de poder e plausibilidade da instituição religiosa na sociedade moderna. Com essa compreensão, ele define, em sua forma mais simples, nos seguintes termos: “*o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos*” (BERGER, 1985, p. 119). Esse processo pode se concretizar tanto no âmbito individual, através da secularização das consciências, quanto no nível societal, acarretando o enfraquecimento das instituições religiosas, das quais o indivíduo se desvincula. Surge, a partir daí, um movimento de desinstitucionalização ou, ainda, de ausência de pertencimento religioso, que entra no epicentro do debate sociológico.

Depois de apresentar a sua leitura da gênese do termo, Berger explica que enquanto conceito ideológico o termo secularização adquire conotações valorativas, algumas positivas e outras negativas. Nos círculos anticlericais tem sido remetido à libertação da tutela da religião, contudo, naqueles ligados às igrejas tradicionais tem sido combatido por ter adquirido o sentido de descristianização (BERGER, 1985, p. 118). Ou seja, para aqueles que consideram que a religião limita o indivíduo, o aliena, conforme Marx, secularização significa libertação. Para aqueles que consideram a religião como esteio, fonte de explicação para a vida do indivíduo, secularização torna-se um caminho nocivo. As duas acepções, com valores opostos, compõe assim o mesmo fenômeno empírico.

Segundo Peter Berger, devido às diversas apropriações e aplicações, já foi sugerido o abandono do termo secularização, que teria se tornado confuso. Contudo, ele se posiciona contrário a essa proposta, uma vez que, para ele, “*o termo secularização refere-se a processos disponíveis empiricamente de grande importância na história ocidental moderna*” (BERGER, 1985, p. 118-9). Uma das maiores contribuições da secularização para grande parte dos países ocidentais, principalmente ibero-americanos e do sul europeu é a liberdade religiosa e o pluralismo religioso.

Foi a partir da observação do crescimento do pluralismo religioso na sociedade norte-americana que Berger elaborou sua definição de mercado religioso. Com a proibição da oficialização de uma religião em detrimento de outras se instalou uma situação plural, transformando instituições religiosas em “*agências de mercados e as tradições religiosas*

tornam-se comodidades de consumo” (BERGER, 1985, p. 149). Essa situação terá, de acordo com o autor, conseqüências a longo alcance para a estrutura dos diversos grupos, instalando a concorrência entre eles e suscitando estratégias para atrair clientes, o que garantirá a sobrevivência das instituições.

Para Berger (1985, p. 119-120), “*o Ocidente moderno tem produzido um número crescente de indivíduos que encaram o mundo e suas próprias vidas sem o recurso às interpretações religiosas*”. Muitos deles não querem ou, mais especificamente, não sentem necessidade de instrumentos religiosos para orientar suas vidas ou comportamento em sociedade, como poderá ser observado adiante, através dos discursos de alguns entrevistados sem religião que integram nossa pesquisa. São as mentalidades secularizadas que se reproduzem na atualidade. Embora o indivíduo receba influências de seu meio, a secularização de uma consciência individual não está diretamente vinculada à vertente societal (Berger, 2001, p. 10). Isso quer dizer que não há simultaneidade entre a secularização objetiva e a subjetiva.

Convém ressaltar que esse processo de secularização é percebido diferentemente pelos autores. Alguns deles, como Antônio Flávio Pierucci, alegam que, em Max Weber, o processo de secularização não corresponde ao sentido de desencantamento do mundo. Conforme Pierucci, o desencantamento está embutido no processo de modernização, de racionalização, tendo, portanto, uma duração histórica maior que a secularização. Nesse caminho ele sugere que secularização pode ser interpretada como uma “*conclusão lógica do processo histórico-religioso de desencantamento do mundo*” (PIERUCCI, 2000, p. 121). Enquanto o primeiro é percebido como um processo essencialmente religioso, referindo-se à eliminação da magia como instrumento de salvação, podendo resultar no fim da religião; o segundo reporta-se ao declínio da religião na modernidade cultural. Na sua abrangência, o desencantamento se relaciona com a Ciência e seu potencial transformador na modernidade, conferindo um novo sentido ao todo. Ou seja, ocorre um processo de desmagificação, desencadeado pela introdução da religião ética e, ainda, pelo desenvolvimento científico e tecnológico.

Adiante, numa revisão mais completa do conceito na obra de Weber, Pierucci (2003, p. 120) detalhou ambos, percorrendo vários textos de Weber, onde concluiu que a secularização se refere à diferenciação, separação e emancipação da esfera da religião das esferas política, econômica e social, da subtração ou retração do *status* religioso no mundo

(PIERUCCI, 2003, p. 57). O desencantamento do mundo⁶⁰, por sua vez, que deve ser compreendido tecnicamente, “*não significa perda para a religião nem perda de religião, como secularização*”. Depois de avaliar texto referente à situação da religião na China, entre outros, Pierucci (2003, p. 132) conclui que, para Weber, a magia se apresenta como obstáculo ao desenvolvimento, entranha ao racionalismo. Conseqüentemente, o “*desencantamento é desatramentamento, livramento, liberação*”. Contudo, há sutilezas, uma vez que não se trata de uma guerra contra a magia em geral:

Mas olhar para a magia como obstáculo histórico concreto a uma determinada forma de racionalização objetivadora das relações sociais e da atitude econômica [...] magia é fixidez, é inércia ritualista, tradicionalismo. (PIERUCCI, 2003, p. 133)

Em suma, o desencantamento em Weber representa o embate da religião eticizada com a magia sacramental como meio técnico de salvação, resultando na perda de terreno da magia para a religião. É uma forma através da qual os indivíduos deixam de recorrer à magia e ao cosmo sagrado para explicar mundo, abrindo espaço para as verdades comprovadas pela Ciência, na razão. Assim Pierucci explica que desencantamento do mundo deve ser entendido, em Weber como desmágicação. Convém ressaltar que esse processo de desmágicação, em Weber, tem início dentro de algumas formações religiosas, com papel fundamental na expansão da racionalização⁶¹. Contudo, o mundo moderno não é totalmente desencantado. Recuperando a obra de Weber, encontramos o seguinte:

O destino de nosso tempo, que se caracteriza pela racionalização, pela intelectualização e, sobretudo, pelo desencantamento do mundo levou homens a banirem da vida pública os valores supremos e mais sublimes. Tais valores encontraram refúgio na transcendência da vida mística ou na fraternidade das relações diretas e recíprocas entre indivíduos isolados. (WEBER, 1972, p. 51)

Através desse trecho percebemos se, de um lado, Weber retira a magia, na sua forma mais primitiva, do espaço reservado à vida pública, de outro ele não parece descartar a possibilidade de uma relação individual com o sagrado. É o que, entre outros autores, Pierucci explicará adiante através do enfraquecimento da religião na vida social, mas “*não necessariamente seu desaparecimento das mentalidades individuais*”. Daí, nos termos desse autor, um eventual florescimento da religiosidade, o que será abordado adiante, não indicaria “*automaticamente o conceito de reencantamento, já que desencantamento em Weber significa*

⁶⁰ Segundo o autor *Entzauberung der Welt* nos termos de Weber

⁶¹ Por racionalização compreende-se a organização da vida em setores de atividades, considerando as relações humanas e seus instrumentos a fim de alcançar eficácia e rendimento.

um trunfo da racionalização religiosa". Essa racionalização não se encaminha obrigatoriamente para o fim da religião, mas para a transformação das suas relações na sociedade. Num contexto racionalizado, de diferenciação técnica e especialização científica como esse, os intelectuais parecem desempenhar papel importante, contribuindo para a estabilização da Ciência e disseminação do conhecimento.

A hipótese da dessecularização

Por muito tempo a secularização foi apresentada, para alguns autores, como um encaminhamento irreversível para a história da humanidade, eliminando a religião de seu cenário. Berger acompanhava essa discussão até que a observação dos acontecimentos diários lhe mostraram outro caminho: a religião não parecia ter desaparecido totalmente das sociedades, como previsto por alguns autores. Essa constatação repercutiu na sua produção, resultando numa polêmica proposta de dessecularização, sublinhando os equívocos na teoria da secularização. Essa revisão ocorreu quando Berger se deparou, entre outros eventos religiosos da sociedade contemporânea, com o fundamentalismo, chegando a apelidar uma das obras que consultava de "*livro bomba*" (BEGGER, 2001, p. 9). Redigiu um artigo, então, explicando que, se algumas instituições perderam seu poder e influência em algumas sociedades, em outras isso não ocorreu. Práticas religiosas antigas ou novas subsistiram, nas suas várias formas, algumas vezes chegando a "*grandes explosões de fervor religioso*". Além disso, instituições religiosas passaram a desempenhar papel social ou político, mesmo com poucos membros, o que complexifica o panorama (BEGGER, 2001, p. 9). Esse quadro ainda é agravado quando ele percebe que as instituições e movimentos religiosos que buscaram se ajustar à modernidade entraram em declínio, enquanto os outros, conservadores, ortodoxos, cresceram⁶². Assim Berger constatou que a modernidade não parecia decretar o fim da religião. Salvo exceções, Berger conclui que a velha teoria da secularização vale em alguns lugares com alguns tipos, mas não para outros. Aparentemente, os únicos imunes à tese da dessecularização seriam a Europa Ocidental e pessoas altamente escolarizadas, integrantes de uma "*subcultura internacional*", principal vetor de crenças e valores progressistas (BERGER, 2001, p. 16). Então, o que parece ocorrer de fato, nesse cenário interligado, onde o local se

⁶² No meio de tais transformações, Berger (2001, p. 14-15) destacou dois surtos religiosos evidentes na atualidade: o movimento político-religioso do Islamismo e o crescente Evangelismo, com suas estratégias acirradas de conversão em massa, ambos presentes mesmo nos setores mais modernizados da sociedade. No caso do Islamismo, presente também entre as camadas mais intelectualizadas.

dilui no global cheio de incertezas, é uma mudança no lugar institucional da religião e, daí, a “*interação de forças secularizantes e contra-secularizantes*” (BERGER, 2001, p. 14).

Nessa mesma direção, Stéfano Martelli (1995, p. 411), em suas pesquisas sobre a religiosidade na Itália, também ressalta que “*a religião não é, de fato, a parte residual da sociedade, mecanicamente complexa com os vínculos da comunidade, a ponto de retrair-se diante do avanço do processo de racionalização*”. A religião flutua na sociedade contemporânea; assim, ao lado de sinais de secularização encontram-se sinais de dessecularização. Convivem, por exemplo, universos tradicionais religiosos com novas formas religiosas, tendo como pano de fundo alto grau de liberdades individuais. A emergência de elementos religiosos demonstra essa alternância entre os pólos secular e o não-secular, sugerindo que não há uma racionalização irreversível do mundo (MARTELLI, 1995, p. 411).

A despeito de algumas convergências, o pensamento de Peter Berger tem sido criticado, no Brasil por alguns cientistas sociais. Entre aquelas que mais nos chamaram atenção, Cecília Mariz (2001, p. 27), ao revisar sua proposta conceitual, observa uma contradição no conceito de dessecularização. A autora argumenta que se Peter Berger ressalta, em vários trechos, que o declínio da religião não foi observado, de fato não teria havido um processo efetivo de secularização; “*daí pode-se questionar a adequação do conceito de “dessecularização”*”. Se não houve, assim, secularização, não poderia ter havido dessecularização. Além dessa autora, Pierucci (2000, p. 108-9) dá outro encaminhamento à discussão. Ele argumenta que o que Peter Berger chama de dessecularização também pode ser entendido como pós-secularização.

Para Pierucci (2000, p. 108), esse “pós” surge como uma alusão à chamada sociedade pós-secular, pós-industrial, pós-materialista, pós-comunista, pós-moderna, como se o mundo contemporâneo abrisse um novo espaço para o abandono da hipótese da secularização e, também, para a associação da secularização com a modernização. Pierucci reforça que os conceitos de secularização e dessecularização não são aceitos da mesma forma pela intelectualidade. Há aqueles que pensam que não teria ocorrido, em muitos lugares, nenhum processo de secularização nem de desencantamento do mundo, não tendo como haver, portanto, dessecularização.

Ao comentar as grandes transformações da modernidade, mais especificamente, pós-modernidade, Zygmunt Bauman (1998, p. 205) também destacou a presença do fundamentalismo ou integrismo como um interessante exemplo de modificação desses estágios, o que também será visto adiante, com Danièle Hervieu-Léger. Para Bauman, o

questionamento sobre Deus e a religião já foi feito; agora aparecem “soluções” para os problemas mais genuínos da vida dos indivíduos pós-modernos, como o fundamentalismo.

Conforme o autor:

Há uma forma especificamente moderna de religião, nascida das contradições internas da vida pós-moderna, da forma especificamente pós-moderna em que se revelam a insuficiência do homem e a futilidade dos sonhos de ter o destino humano sob controle do homem. (BAUMAN 1998, p. 226)

O integrismo ou o fundamentalismo são muito parecidos com o que ele denomina “*reavivamentos étnicos*”. Bauman considera que essas formas constituem um fenômeno inteiramente contemporâneo ou pós-moderno, que utiliza todos os recursos racionais proporcionados pela modernidade para apresentar os remédios específicos para os males que se apresentam desse novo cenário. Os fundamentalistas se estabelecem, principalmente, com a promessa de emancipar os convertidos das agonias da escolha e proporcionar certezas num mundo de incertezas, como será visto adiante com Giddens. Dessa forma, “*é uma oferta de racionalidade alternativa, feita sob medida para os genuínos problemas que assediam os membros da sociedade pós-moderna*” (BAUMAN 1998, p. 229). Se, de um lado, o fundamentalismo atua como na racionalidade do mercado, selecionando, dividindo; de outro difere dela, ao colocar a segurança e a certeza em primeiro lugar, condenando as “*extravagâncias da liberdade individual*”. Para Bauman é esse diferencial que faz com que ele cresça.

Em sua interpretação fundamentalista a religião não é uma questão pessoal, privatizada como todas as outras escolhas individuais e práticas em particular; mas a coisa mais próxima de uma completa *mappa vitae*: ela legisla em termos nada incertos sobre cada aspecto da vida, desembaraçando desse modo a carga de responsabilidade que se acha pesadamente sobre os ombros dos indivíduos – esses ombros que a cultura pós-moderna proclama potentes, e o mercado promove como tais, mas que muitas pessoas acham frágeis demais para essa carga. (BAUMAN 1998, p. 229)

Nesse sentido, num mundo altamente mutável, instável, os fundamentalismos se estabelecem, construindo o porto seguro que alguns indivíduos buscam. Eles oferecem outra linguagem, além da mensagem sobre a insuficiência e fraqueza humana que por tanto tempo alimentou as instituições tradicionais. Conforme Bauman (1998, p. 224) “*já não são as organizações religiosas, com sua mensagem da perpétua insuficiência do homem, que são mais bem adaptadas à comunicação da experiência máxima a quem não atinge o máximo*”. Se na rotina diária já não havia espaço para a inclusão de inquietações a respeito dos limites das coisas, a revolução moderna reduziu mais ainda o tempo que poderia ser destinado a isso

e forçou uma adaptação racional a condições de vida totalmente novas. Nesse contexto, “*havia pouca utilidade para a religião*” (BAUMAN 1998, p. 214).

Inicialmente, as transformações nas condições e estratégias de vida viáveis geraram o que ele chamou de “*descristinização*”, reduzindo o espaço da religião dominante [no sentido de instituições tradicionais] que, fechada na sua estrutura rígida, não se preparou para compreender a nova situação e enfrentar os novos desafios. Para se manter, igrejas e seitas precisam ocupar-se de outras tarefas mais práticas, além dos mistérios da existência. Nessa ótica, o fundamentalismo ou integrismo se estabelece na pós-modernidade, atraindo aquela clientela mais suscetível aos seus apelos, aquela marcada:

Miséria da vida composta de escolhas arriscadas [...] da incurável incerteza criada em toda escolha, da insuportável, porque não partilhada, responsabilidade pelas desconhecidas conseqüências de toda escolha, do constante medo de impedir as futuras e, no entanto, imprevisíveis possibilidades do pavor da inadequação pessoal, de experimentar menos e não tão intensamente como os outros talvez o consigam, do pesadelo de não estar à altura das novas aperfeiçoadas fórmulas da via que o futuro notoriamente caprichoso pode fazer. (BAUMAN 1998, p. 227)

Segundo o autor, a mensagem que fica dessa experiência é que, face à insuficiência do indivíduo, ele não pode ser autoconfiante e precisa ser guiado, informado do que fazer. Dessa forma, o fundamentalismo traz a público a subterrânea ansiedade da condição pós-moderna, conduzindo aqueles que precisam de seu suporte.

Danièle Hervieu-Léger (2007, p. 72-3), tal como Bauman também comenta sobre o integrismo, reportando-o à contemporaneidade, como “*a outra cara da cena religiosa contemporânea*”⁶³. A autora o apresenta como um fenômeno conjugado com a dinâmica da individualização das crenças, referido tanto ao cenário europeu quanto ao latino-americano. Na sua argumentação ela mostra que integrismo e individualização são movimentos interligados, enumerando três proposições. São elas: a) quando se individualiza o modo de crer; mais homogêneo se torna (desregulação institucional da crença); b) quanto mais homogêneo se torna o modo de crer, mais acelera a circulação de crenças e, por fim, c) quanto mais acelera a circulação de crenças, mais reforçam as pressões das comunidades.

A primeira proposição, para a autora, não traz como conseqüência a fragmentação dos pequenos sistemas de crenças produzidos pelos indivíduos, mas uma liberalização do mercado de bens simbólicos. Neste os grandes operadores institucionais (as igrejas) já não são os únicos que dirigem o jogo. Como conseqüência disso há a homogeneização dos pequenos sistemas crenças num contexto globalizado. Ela ressalta que ainda que pareça problemático

⁶³ Tradução livre.

recorrer às categorias da economia para pensar o fenômeno religioso, seu uso num sentido analógico pode contribuir. Dessa forma, percebe o que chama de “*estandardização*” da produção simbólica como método de produção decorrente da liberalização das trocas; possível graças à perda do monopólio religioso.

Danièle Hervieu-Léger se refere, especificamente, ao caso da América Latina, com a proliferação dos grupos carismáticos católicos e evangélicos pentecostais, que apresentam uma religiosidade emocional reivindicando a redução da atividade intelectual e valorizando a experiência afetiva da presença do Espírito Santo. Ela explica que a relação nesses grupos é construída a partir do que chama de “*minimalismo teológico*”. Os fiéis aderem a um credo mínimo (*Deus te ama, Jesus salva, etc.*) que não requer explicação teológica e cuja eficácia prática é experimentada pessoalmente por cada fiel. De acordo com a autora (HERVIEU-LÉGER, 2007, p. 73), esta é uma forma que “*permite a adequação dos conteúdos às exigências do individualismo moderno, em matéria de expansão de si mesmo e de realização pessoal*”. Dessa ótica, a fé como operadora de um dever individual se apresenta como o motivo central da religiosidade moderna, presente em muitos movimentos. Há, então, um “*credo comum cujo conteúdo teológico próprio diminui ao mesmo tempo em que se mostram os benefícios pessoais singulares que cada um recebe*”. Nesse panorama atual se evidencia uma fluidez na oferta que, segundo a autora, permite que os “*buscadores de sentido*”, encontrem variantes temáticas associadas às demandas tipicamente modernas, referidas ao direito de cada um de realização de sua subjetividade.

A segunda proposição, por sua vez, é: quanto mais circulam as crenças, menos elas determinam e menos respondem a pertencas concretas. E mais favorecem, ao mesmo tempo, uma aspiração comunitária. Esta pode evoluir para formas sectárias.

A terceira indica que a aceleração extrema da circulação das crenças, sobretudo através dos meios de comunicação de massa, leva ao limite de desarticulação. Aqui Danièle Hervieu-Léger (2007, p. 74) explica que “*as eleições de crenças pelos indivíduos estão cada vez mais dissociadas dos processos de socialização que garantem a inserção dos indivíduos em grupos concretos*”. Segundo a autora, a autovalidação da crença já se sustenta por referências mínimas, que podem ser compartilhadas em escala planetária (referindo-se à interação virtual). São leituras, atividades culturais, *sites*, etc., uma série de conteúdos que podem ser consumidos em doses mínimas por muitos indivíduos. Assim, são construídas redes fluidas, móveis, instáveis de buscadores de sentido, cada vez mais virtuais – para ela:

Grau zero dentro de um processo de inserção comunitária espiritual”. Nesse caso, “a autovalidação dá um passo para o regime de validação mútua do crer, fundada no testemunho pessoal, no intercâmbio das experiências individuais. (HERVIEU-LÉGER, 2007, p. 75)

Contudo, Danièle Hervieu-Léger adverte que esse tipo de rede não se encontra apenas entre os seguidores da “*nebulosa Nova Era*”, como freqüentemente é suposto, mas também dentro de religiões instituídas, funcionando à sua margem ou no coração delas.

O paradoxo da modernidade religiosa está na extrema fluidificação do crer, que testemunha a emancipação dos indivíduos da tutela das grandes instituições religiosas, já não permite assegurar os mínimos de certeza dos quais esses indivíduos, socialmente considerados autônomos em todos os níveis, necessitam para constituir sua identidade pessoal. (HERVIEU-LÉGER, 2007, p. 75)

Para a autora, quando nenhuma verdade se apresenta e quando toda carga de fazer sua própria verdade é atribuída ao próprio indivíduo, este deve dispor, devido ao alto custo social e psicológico disso, de um acesso suficiente a recursos simbólicos que contribuam para sua construção de sentido pessoal.

Se esses meios faltam, a necessidade de validação do crer pode, então, dirigir-e a outras formas muito mais estruturantes de vida religiosa e comunitária, nas quais pode reencontrar a segurança de um código de sentido compartilhado do qual pode dar testemunho com outros, de forma coletiva. (HERVIEU-LÉGER, 2007, p. 75)

É dessa forma que o indivíduo concretiza o deslocamento dos laços socioreligiosos concretos. É uma individualização que dissolve as identidades, segundo a autora, produzindo a ativação ou invenção de pequenas identidades comunitárias compensatórias. No seu extremo essas modificações podem resultar em integralismos, associando certezas compartilhadas com formas comuns de organização da vida cotidiana e ação no mundo.

Por fim, Danièle Hervieu-Léger (2007, p. 76-7; 1999, p. 196) enumera vários indicadores de uma tendência geral à erosão dos regimes institucionais de validação do crer religioso na América Latina e na Europa. Entre eles destaca: o desenvolvimento de uma religião “à *la carte*”, perda de força da observância, a proliferação de crenças artesanalmente criadas, a diversificação das trajetórias de identificação religiosa, a circulação generalizada de frentes, a permeabilidade crescente das fronteiras denominacionais. É um processo que se confunde com a própria modernidade contemporânea, que atravessa uma crise peculiar. Convém ressaltar que esses mesmos indicadores podem ser localizados em outra obra, *Le Pèlerin et Le Converti* (1999, p. 96), constituindo idéias importantes de sua argumentação.

Em consonância com outros autores, para Danièle Hervieu-Léger a contemporaneidade está ambientada num cenário de instabilidade, no qual se insere esse estado de crenças diferenciado. Com os laços afrouxados dos grupos tradicionais, o indivíduo distancia-se deles e tenta construir sua própria identidade. Em certos casos, associa-se a grupos fundamentalistas ou integristas; em outros, busca sentido movimentando-se entre outros grupos ou, mesmo, distanciando-se deles. Posicionando nosso objeto nesse contexto, diante de tanta fluidez o indivíduo pode definir-se como sem religião, reconfigurando sua própria relação com o transcendente ou, ainda, afastando-se radicalmente dele.

Ao observar a sociedade pelo ângulo da proliferação de crenças, Flávio Pierucci questiona se estaria ocorrendo uma invasão do sagrado. O florescimento de uma série de movimentos religiosos é o maior indicativo da possível recuperação da força da religião. Porém, é preciso observar que essas explosões são mais pontuais que gerais, e ocorrem mais no âmbito privado do que no público. Assim, também se confirma o enfraquecimento da religião na vida social, embora não necessariamente seu desaparecimento das mentalidades individuais. Contudo, para o autor isso não parece descartar de vez a hipótese da secularização.

Não há crise de paradigma nessa área de conhecimento. No frígido dos ovos, trata-se mesmo de declínio da religião. Trata-se, por sinal, do que “já aconteceu” e não apenas “do que vai acontecer” com a religião no Ocidente, “no que vai dar”, pela perda estrutura da posição axial que ela ocupa nas sociedades tradicionais. (PIERUCCI, 1997, p. 104)

Apesar da multiplicação e reavivamento de grupos religiosos no terceiro mundo, de acordo com Pierucci há uma tendência à secularização. Embora alguns Estados tenham voltado a ser religiosos, essas experiências são pontuais, ocorrendo somente em alguns lugares. Com isso, o mundo atual, onde se destaca cada vez mais a Ciência tende a ficar mais secular. O surgimento esporádico de novos grupos ou movimentos religiosos, portanto, faz parte do processo de secularização, que não é linear nem constante, como já demonstramos. Segundo Pierucci, essas oscilações são normais e necessárias à vitalidade do sistema:

A um período de intensa mobilização religiosa de parte considerável da população pode perfeitamente seguir-se outro, de desmobilização, desengajamento e desinteresse pela comunidade religiosa, ou mesmo de decepção com a vida religiosa enquanto tal, resultando numa pausa quase necessária que o indivíduo põe em seu ativismo altruísta para egoisticamente se dar de presente “um tempo”, a fim de se dedicar mais intensamente à vida íntima e aos negócios privados não-religiosos. (PIERUCCI, 1997, p. 111)

Nessa argumentação o enfraquecimento das tradições resulta numa multiplicação de ofertas religiosas e, mais ainda, no “*declínio do compromisso religioso*”. Se retomamos as teorias do mercado para comentar essas transformações, encontramos, em Peter Berger, a religião posicionada como mais um bem de consumo numa sociedade plural, portanto:

Uma secularização onívora perpassa a sociedade de cabo a rabo, ainda que em ritmos desiguais, reduzindo os sistemas espirituais e as experiências sobrenaturais a ofertas de serviços pessoais ao alcance de qualquer um que se sinta interessado, necessitado ou simplesmente curioso. (PIERUCCI, 1997, p. 111)

Nessa sociedade, ofertas e demandas são reguladas numa balança, na qual também pesa a frouxidão nos laços que vinculam o indivíduo à religião. Se no ambiente cultural atual, estruturas religiosas diversas podem conviver e competir num clima de certa tolerância, é porque há um processo de secularização, que modifica a relação com o sagrado. Essa mudança também pode ser interpretada, mais que como um processo de desmagificação ou dessacralização, como um processo de destradicionalização.

O enfraquecimento das religiões tradicionais

Ao mostrar, no Brasil, o declínio das religiões mais tradicionais como o Catolicismo, o Luteranismo⁶⁴ e a Umbanda⁶⁵, Pierucci (2004, p. 18-19) argumenta se esse é um processo internacional. E assim ele lembra do que vem ocorrendo com o Hinduísmo, que perde terreno para a expansão muçulmana na Índia, “*assim como o catolicismo brasileiro perde terreno para o avanço pentecostal*”. Isso demarca mudanças profundas na constituição da nossa sociedade, às quais ele se refere como “*Bye bye Brasil tradicional*”. Trata-se de uma transição religiosa da qual os evangélicos e os sem religião aparecem como seus principais beneficiários. Para Pierucci:

Nas sociedades pós-tradicionais os indivíduos tendem a se desencaixar de seus antigos laços, por mais confortáveis que antes pudessem parecer [...] Dessa forma se desencadearia um processo de desfiliação em que as pertencas sociais e culturais dos indivíduos, inclusive as religiosas, tornam-se opcionais e, mais que isso, revisáveis, e os vínculos, quase só experimentais, de baixa consistência. Sofrem fatalmente com isso, claro, as religiões tradicionais. (PIERUCCI, 2004, p. 19)

⁶⁴ Protestantismo de imigração, a primeira das formações do Protestantismo.

⁶⁵ Por sua natureza sincrética, pode ser considerada uma “*religião brasileira por excelência*”.

Esse processo reflete a tendência dos indivíduos se *desencaixarem* dos laços tradicionais, o que termina por enfraquecer certas instituições religiosas. Há toda uma dificuldade de estabelecer vínculos, o que parece uma marca registrada da sociedade contemporânea, fluida, globalizada, racionalizada e extremamente individualizada ou, mais precisamente, privatizada. Essa marca também sobressai quando Pierucci apresenta a religião universal como solvente de laços consolidados como aqueles das conhecidas religiões étnicas.

Adiante, em outro artigo, Pierucci (2006) retorna ao argumento da destradicionalização, apresentando o declínio das religiões étnicas (no caso as religiões afro-brasileiras, que assim eram consideradas) e o advento da religião universalizante. Nesse texto ele se opõe à perspectiva de Durkheim mostrando na atualidade a capacidade corrosiva de uma religião, o que inspira seu título “*Religião como solvente*”. Para Pierucci, longe de *religar* o indivíduo à sociedade à qual pertence; a força da religião de hoje está na sua capacidade de dissolver vínculos tradicionais, o que ele denomina “*rupturas pós-tradicionais com a tradição religiosa*”. Isso é demonstrado, por exemplo, pelo impulso em que os evangélicos ganharam em detrimento dos cultos afro-brasileiros, destacando, mais uma vez, a fragilização da Umbanda, uma religião tipicamente brasileira, considerada uma “*forma religiosa plenamente ajustada*” à sua realidade (PIERUCCI, 2006, p. 113). Assim ele refere-se, sobretudo, à falta de fôlego das religiões tradicionais para a reprodução, resultando no que ele descreve como o “*adeus ao sincretismo*” – uma referência óbvia à situação da Umbanda⁶⁶. Então, Pierucci associa a expansão protestante à sua tendência universalizante, nos seguintes termos:

Produzir indivíduos por dissociação é condição sine qua non para correr desimpedida difusão de uma religião que se pretende universal. Há de ser individualizadora a religião que quiser converter fora do grupo de origem do profeta, já que ninguém é profeta em sua terra. (PIERUCCI, 2006, p. 120)

O Protestantismo, então, tradicionalmente uma religião de conversão, que ganha cada vez mais adeptos, dá menos valor à “*herança religiosa ou linhagem de fé*” que ao ingresso voluntário numa congregação. É uma religião congregacional de salvação, desvinculada de laços sangüíneos, instituída de uma lógica individualizante implacável, o que a distancia do ponto de vista durkheimiano, mostrando que esse não se aplica às transformações da contemporaneidade. É quando o indivíduo atende a um chamado externo, inserindo-se numa

⁶⁶ Ao longo do artigo sobre a universalização de certas religiões que já foram classificadas funcionalmente como étnicas, Pierucci se apóia nos recenseamentos para demonstrar o processo de “*embranquecimento*” dos seguidores dos cultos afro-brasileiro e a predominância dos negros entre os convertidos evangélicos (PIERUCCI, 2006, p. 118).

nova vida comunitária, buscada e escolhida pelo “*indivíduo individualizado*”. É, por isso, uma religião “*disruptiva, efetivamente destrutiva*” (PIERUCCI, 2006, p. 122).

Para Pierucci, a religião de salvação só se estabelece por “*via extrativa*”. Ela “*extrai sistematicamente os membros das outras coletividades*” [...] “*destaca partes e desata nós, despedaça relações sociais herdadas e desmembra coletividades já distribuídas.*” Dessa forma, essa modalidade de religião constitui uma associação de indivíduos que desagregou e autonomizou, aqueles que nela se engajam individualmente. Diferente da religião totêmica, a congregacional não constitui, portanto, uma comunidade de indivíduos, nos moldes de Durkheim, mas uma comunidade tal qual na proposta de Weber. Ela é fundada na competição entre os laços dos irmãos de fé e os dos irmãos de sangue (PIERUCCI, 2006, p. 123). Funciona, assim, prioritariamente como solvente de antigos laços e não como reforço da estabilidade da sociedade.

Segundo o autor, na perspectiva weberiana, não há interesse sobre a religião que celebra uma comunidade vigente, mas sobre a que inventa, mesmo que tenha que cortar outras relações, “*desarrumando a continuidade da antiga geografia das comunidades constituídas*” (PIERUCCI, 2006, p. 124). É a sobreposição da religião individual à coletiva.

A conversão religiosa individual como ruptura individualizante de laços outrora consolidados é o próprio avesso daquela religião que tanto impactou Durkheim na fase final de sua produção sociológica, a saber: uma religião que consagra ritualmente e, nisso, re-actualiza psicologicamente a antiga coesão de um grupo humano dado. (PIERUCCI, 2006, p. 125)

Então, no lugar da comunidade solidária agregada por representações coletivas aparece a rede difusa e privada, de centro, conhecida por afiliações genéricas, que substituem a comunidade pela humanidade. A força moral da religião brasileira, segundo Pierucci, está na sua capacidade *estatisticamente comprovada* de dissolver antigas pertencas e lapidar linhagens religiosas estabelecidas, como no caso de *Bye Bye Brasil*. Essa religião universal de salvação, de redenção, é a que tende a predominar sobre as demais, desligando as pessoas de sua cultura. Ela “*desestabiliza e desterritorializa*”. Portanto, a destradicionalização cultural – nos termos de Pierucci - abre espaço para o exercício de uma nova religiosidade, mais íntima, menos compartilhada. Nessa perspectiva, o indivíduo reserva-se o direito de buscar os bens religiosos que lhe interessam sem, contudo, sentir-se obrigado a afiliar-se a uma sociedade religiosa, uma igreja, ou mesmo partilhar sua crença com quem quer que seja, como o que ocorre com muitos indivíduos sem religião. O indivíduo pode fazer isso no seu próprio isolamento mental.

Conforme Pierucci (2006) a perspectiva de uma religião durkheimiana, praticada em sociedade, perde força na atualidade. O indivíduo, voltado para si e sua busca anterior, descobre uma nova forma de relacionar-se com o que o transcende, sem precisar manifestar em público a sua fé ou fixar-se num só credo, podendo circular como um peregrino.

Danièle Hervieu-Léger, para a qual a religião é um dispositivo, prático e simbólico da consciência individual transmitido pela memória (CAMURÇA, 2003, p. 251), diz que fluidez e mobilidade são as palavras-chave do mundo moderno. Nesse ambiente onde se situa o peregrino, as mudanças sociais abalam as habilidades coletivas no estabelecimento de ideais; que estão em crise devido à frouxidão dos laços sociais. Porém isso não comprova as teorias da secularização uma vez que, segundo a autora, “*não é o fim mas a metamorfose da religião*” em suas formas tradicionais (HERVIEU-LÉGER, 2000, p. 25). Nesse contexto, a Ciência não pode receber as funções da religião, que fica de fora do “*reino do conhecimento*”⁶⁷. Não há respostas infalíveis para as questões recorrentes sobre a natureza humana e seu lugar no Universo. E nem há como esclarecer as questões morais que confrontam o indivíduo e a comunidade. Ademais, a Ciência não pode responder à necessidade de rituais inerentes à sociedade. Portanto, não há substituição da religião pela Ciência. Daí, “*se a religião parou de ser a linguagem desqualificada da experiência humana, ela continua a ser um elemento vital na sociedade moderna*” (HERVIEU-LÉGER, 2000, p. 26). Com isso, é mostrado que o que há, na atualidade, é uma transformação evidente, sob diferentes formas e em diferentes lugares. Há uma religião que é marcada pela destradicionalização e desinstitucionalização, o que suscita outro tipo de encaminhamento da questão.

Para Hervieu-Léger (2000, p. 167-8), o verdadeiro debate para a Sociologia está relacionado com as “*conseqüências para as instituições tradicionais das religiões da radical des-institucionalização do religioso*”. Não se trata somente de uma discordância com o ambiente secular, que tende a marginalizar as influências da religião. Menos ainda, de saber se sua perda de influencia é resultado da ânsia ou da relutância em fazer concessões à cultura moderna. Para Danièle Hervieu-Léger o real problema no que concerne ao futuro – talvez à sobrevivência - das instituições religiosas tradicionais está relacionado com:

Sua habilidade, como uma parte essencial de sua função e uma marca de sua credibilidade num mundo de alta modernidade, de dar atenção a natureza flexível das crenças quando as afetam, e o que precisa obrigá-las a chegar a um acordo com a dinâmica da propagação e reprocessamento dos sinais religiosos, e nisso uma negação do modelo tradicional de administrar a memória autorizadas. (HERVIEU-LÉGER, 2000, p. 168)

⁶⁷ Tradução livre.

Diante de inúmeros registros empíricos, a autora constata que não há incompatibilidade entre modernidade e religião, mas uma necessidade de reformulação dessa interpretação no campo teórico acerca do panorama da secularização e da racionalização no mundo ocidental. O enfraquecimento das instituições religiosas tradicionais – e somente delas⁶⁸ – é uma característica da contemporaneidade, mas isso é acompanhado da expansão de outras formas de religiosidade, que parecem mais interessantes.

Uma reflexão importante acerca de alguns desses grupos que se expandem está em outro artigo (HERVIEU-LÉGER, 1997), também mostrando mudanças evidentes no padrão de religiosidade das sociedades ocidentais contemporâneas. Nesse outro texto a autora reafirma a vitalidade da religião através da expansão das comunidades emocionais. São comunidades que, em linhas gerais, são marcadas por laços de adesão afetivos e pela “*repulsa de uma religião intelectual*”, e entre outros, além de certa instabilidade peculiar do grupo. Essas comunidades, fragmentárias, que se expandem na atualidade, apontam para a recomposição do papel da religião na sociedade contemporânea. Afinadas com o seu tempo, elas podem ser interpretadas à luz de uma relação ambivalente entre:

Tendências dessecularizantes e tendências secularizantes ativamente presentes, juntas, nas experiências de renovação emocional, algo da natureza intrinsecamente contraditória do próprio processo de secularização. (HERVIEU-LÉGER, 1997, p. 44)

Essas comunidades emocionais refletem a desregulação do religioso institucional tradicional, uma vez que o indivíduo deixa as doutrinas formalizadas para aventurar-se em experiências místicas diversas, que dão o sentido e a eficácia que ele busca. São algumas das novas formações da contemporaneidade, que podem ser analisadas como aquelas que questionam a religião institucional tradicional, adaptada à modernidade racional. Ou, ainda, como uma valorização das escolhas subjetivas, racionais e emocionais, individuais. Conforme a autora, há indícios da afinidade dessa situação com os tempos modernos.

A relação pragmática com a tradição (escolhe-se nela o que funciona, o que facilita a expressão e a experiência dos indivíduos), a insistência sobre os direitos da subjetividade em matéria religiosa, primado concedido à realização afetiva dos indivíduos, a preocupação com o desabrochar pessoal e o enriquecimento das relações com os outros que resultam da participação comunitária: todos esses laços são indícios da afinidade que a religião de comunidades emocionais mantém com a cultura moderna da qual pé o produto contraditório. (HERVIEU-LÉGER, 1997, p. 44)

⁶⁸ Convém ressaltar, ainda, que mesmo dentro dos grupos que declinam, sob ameaça de desaparecimento, há uma capacidade de mudança que reside na memória coletiva, responsável por transmitir e, assim preservar, a tradição.

Percebe-se, então, que, a despeito da racionalidade instrumental vigente, não desaparece a necessidade de significação e identificação que o indivíduo buscava na religião tradicional. O enfraquecimento das plausibilidades tradicionais, recorrendo aos termos de Peter Berger, não impede, contanto, que o indivíduo prossiga na sua busca individual por sentido, estabelecendo uma relação diferente com o transcendente. Sendo assim, este “*emocionalismo antimoderno constituía, assim, e paradoxalmente, um modo de adaptação das religiões ao mundo moderno*” (HERVIEU-LÉGER, 1997, p. 44).

O diagnóstico de Danièle Hervieu-Léger (1997, p. 32-33) sobre o panorama do século XXI indica que há uma reivindicação de sentido pelas sociedades ocidentais, perturbadas com a crise internacional, demandando a volta do sagrado em prol de algum equilíbrio e certeza. Emerge, então, nas sociedades tidas como secularizadas, uma nova religiosidade, marcada pelo aparecimento de comunidades emocionais que se reúnem para a prática de rituais religiosos. Aflora, a partir daí, o êxtase, as manifestações esfuziantes de sentimentos, de misticismo, a proximidade do contato, o que a autora classifica como “*religiosidade quente*” em contraposição a uma “*religião intelectual*”. Trata-se de um reavivamento espiritual que indica que, em sintonia com o “espírito de nossa época”, oscilam ondas de secularização e dessecularização. Por conseguinte, esses grupos contemporâneos também flutuam entre a modernidade e a antimodernidade (1997, p. 32-44), uma relação ambivalente que marca, sobretudo, os novos movimentos religiosos. Nesse contexto, a religião se constitui apenas como uma dimensão da vida pessoal.

Diante desse panorama, observa-se que, sob o guarda-chuva da secularização podem estar abrigados não só o fim do monopólio religioso, mas também a privatização do simbólico, que perde seu alcance como conteúdo universal. Emerge, então, o reforço do individualismo através da abdicação da identidade religiosa coletiva em prol do exercício da religiosidade individual. Isso além do reforço do pluralismo religioso, estimulado principalmente pela proposta de laicização do Estado. Concluímos então que, se até então se associava secularização com modernidade, resultando inevitavelmente no desaparecimento do religioso; posteriormente se conclui que as duas coisas não estavam automaticamente interligadas. O religioso apenas entrou em processo de transformação, de adaptação às novas condições conjunturais e subjetividades; trata-se de um deslocamento de seu lugar do social para o privado e, deste, para o íntimo. Temos, então, a religião como uma questão de foro íntimo.

A seguir, poderemos nos aprofundar um pouco mais nos deslocamentos que ocorrem na sociedade, o que pode contribuir para a reflexão acerca de todo esse conjunto de modificações que vem sendo apresentadas.

Desencaixe e reflexividade em Giddens

Nesta seção vamos mostrar como a teoria de Anthony Giddens pode ajudar a entender o crescimento dos sem religião como desencaixe dos processos institucionais, na modernidade. Para refletirmos sobre isso é preciso, primeiramente, compreender que, para esse autor o moderno é definido, sobretudo, em oposição ao tradicional (1991, p. 43).

A modernidade reinventa a tradição - cujos elementos vão sendo gradativamente descartados -, remodelando-a e produzindo transformações na intimidade humana, radicalizando as incertezas, aumentando os riscos, incitando questionamentos. Como visto, o século XX foi marcado por mudanças ideológicas profundas que interferiram na percepção do cotidiano. Nesse contexto, de desenvolvimento técnico-científico, paralelo à ampliação dos fluxos de informação, as subjetividades e as relações sociais também sofreram mudanças importantes. No campo da religião, por exemplo, as tentativas de explicação do futuro da humanidade passaram de uma ratificação da secularização - como decreto do fim da religião -, para o seu questionamento, extraindo disso, outros possíveis significados. As variedades de interpretação desse fenômeno se apresentam aqui através da percepção de autores que abordam algumas facetas dos deslocamentos ou desencaixes, que marcam as relações sociais da atualidade.

Para Anthony Giddens (1991), por exemplo, o que há de mais peculiar na sua concepção da modernidade⁶⁹ são suas instituições e estilos de vida que diferem profundamente de todos aqueles do passado. A modernidade à qual ele se refere promoveu transformações profundas simultâneas da intimidade do indivíduo e de suas relações interpessoais nos seus vários aspectos e na ordem social global. Entre os principais efeitos disso estão, a partir da reflexividade, a busca de identidade entre as opções e estratégias oferecidas pelos sistemas abstratos; impulso para a busca de auto-realização que, no contexto

⁶⁹ Anthony Giddens (1991, p. 11), em sua análise da modernidade, tenta situá-la, definindo-a como um “*estilo, um costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência*”. Ele determina o início do período moderno a partir de toda uma conjuntura desenhada por transformações histórico-culturais, contudo, a exatidão sobre seu término, estimado por alguns no final do século XX, ainda é uma incógnita. É uma “*caixa preta*” onde ainda estão guardadas suas características principais que vão indicar uma fase posterior, de transição, muitas vezes definida, por outros autores, como pós-modernidade. No seu esforço de entendimento da modernidade, Giddens a subdivide em dois estágios: inicial e alto. No caso atual, o indivíduo está ingressando no que ele classifica de alta modernidade, e não se deslocando para além da modernidade como outros autores supõem.

de co-presença se estabelece pela abertura do eu para o outro e pela preocupação com a auto-satisfação como uma apropriação positiva das circunstâncias em que as influências globalizadas invadem a vida cotidiana (GIDDENS, 1991, p. 117). Toda essa conjuntura desenhada pelo autor facilita o rompimento os laços com as instituições tradicionais, no que destacamos a religião. Surgem mudanças nos modelos antigos, permitindo inclusive que o indivíduo trafegue num mercado religioso, consumindo aquelas ofertas que mais correspondam às suas expectativas ou, mesmo, para situar nosso objeto de estudo, se abstenha de todas elas, construindo sua identidade a partir de outros vínculos de sociabilidade. Assim, indagamos: Se a modernidade trouxe o questionamento da tradição, como continuar atrelado às mesmas bases? Toda a reflexividade que Giddens localizou na contemporaneidade é afetada por descontinuidades favorecidas, acima de tudo, pelo dinamismo dos tempos atuais. Daí a destradicionalização já tão comentada por sociólogos da religião aqui mencionados.

A fim de compreender mais da proposta de Giddens vamos destacar seus pontos principais. Para o autor, na passagem dos sistemas sociais pré-modernos para modernos há uma série de descontinuidades (deslocamentos e rupturas) entre as instituições atuais e as ordens sociais tradicionais ⁷⁰. Entre os aspectos que as caracterizam estão: a) o ritmo da mudança, personificado pelo avanço da tecnologia, uma vez que a modernidade requer movimento; 2) o escopo da mudança, que é sua abrangência na sociedade global; e c) a natureza das instituições, como o trabalho assalariado, o sistema político do Estado-nação, o capitalismo.

Essas descontinuidades foram desencadeadas por uma natureza dinâmica que marca a modernidade, que reside, sobretudo, na separação do tempo e espaço e sua reorganização em escala mundial, possibilitando a conexão do local com o global⁷¹. Essa separação, que resulta no esvaziamento do tempo e do espaço constitui a condição primordial para o desenvolvimento do processo de desencaixe e reencaixe, ou desenraizamento dos sistemas sociais. As possibilidades de mudanças são ampliadas, soltando as amarras dos hábitos e das práticas locais. Paralelamente, ainda há a apropriação reflexiva do conhecimento, que permite co que o indivíduo revise antigas teorias e postulados e reavalie suas relações conforme suas expectativas. Quando o indivíduo reavalia procedimentos e resultados, pode promover mudanças de rumos.

⁷⁰ Tradição, em Giddens, se refere a um modo particular de organização das práticas e das crenças de uma sociedade ou de uma cultura, referido a um tempo passado.

⁷¹ Através da reordenação temporo-espacial, torna-se possível estabelecer, com a interação mediada, por exemplo, a relação entre presente e ausente localmente, conectando o local com o global, o que não era possível nas sociedades tradicionais. O funcionamento das instituições modernas, altamente racionais, está respaldado nisso.

Todo esse conjunto de transformações, que integram a dinâmica da atualidade, afeta o indivíduo e altera as relações sociais podendo, inclusive, fazê-lo descolar-se das instituições tradicionais. Incluímos nessa reavaliação, as verdades absolutas, inquestionáveis, contidas nos dogmas, que passam a ser questionáveis. Giddens (1991, p. 29) utiliza o termo *desencaixe* para referir-se ao deslocamento das relações sociais.

Deslocamento das relações sociais dos contextos locais de interação e sua estruturação através de extensões indefinidas de tempo-espço, o que, no seu ponto de vista [...] retira a atividade local dos contextos localizados, reorganizando as relações sociais através de grandes distâncias tempo-espaciais. (GIDDENS, 1991, p. 58)

O *desencaixe* dos sistemas sociais é possibilitado pela ação de sistemas abstratos, classificados como fichas simbólicas e sistemas peritos (1991, p. 58), como explicaremos adiante. Eles reorganizam as relações sociais retirando a atividade social de contextos localizados, conectando a subjetividade humana às instituições (estruturas e sistemas). Esses mecanismos auxiliam na organização racionalizada da sociedade moderna, permitindo a “*historicidade radical*”⁷², que é a apropriação sistemática do passado para construir o futuro a partir da consolidação de um passado mundial, unitário (GIDDENS, 1991, p. 28-9). As fichas simbólicas são os meios de intercâmbio circulantes, entre os quais se destaca o dinheiro⁷³, possibilitando transações entre agentes distantes no tempo e no espaço. Os sistemas peritos, por sua vez, são aqueles de excelência técnica ou competência profissional, organizados em grandes áreas de ação⁷⁴.

Nas relações modernas a operação efetuada através de fichas simbólicas e sistemas peritos (sistemas abstratos) requer o estabelecimento de relações de confiança⁷⁵, que conduzem a implementação das práticas que constituem o social. Nos termos de Giddens (1991, p. 91), a “*confiança em sistemas assume a forma de compromissos sem rosto, nos quais é mantida a fé no fundamento do conhecimento em relação ao qual a pessoa leiga é*

⁷² Essa noção de historicidade está associada aos esquemas de datação de acontecimentos distribuídos num globo devidamente mapeado, onde cada fato é distribuído geograficamente no seu tempo e correlacionado a outro paralelo, ou contraposto a anteriores, permitindo o registro de uma história mundial, unificada nas suas particularidades. Convém ressaltar que essa noção de historicidade não deve ser atribuída exatamente à história, - que Giddens critica enquanto enredo, uma vez que a vida contemporânea está repleta de descontinuidades -, mas à aplicação das experiências do passado para construir um futuro, que está aberto a mudanças, porque essa alta modernidade é extremamente mutável.

⁷³ O dinheiro pode retardar o tempo, desvinculando as transações de um lugar particular de troca, sendo essencial para a atividade econômica moderna.

⁷⁴ Um perito é aquele que detém um conhecimento específico para a execução de determinada atividade como, por exemplo, a construção de uma determinada máquina ou a habilitação para o exercício da Medicina, o que está distante do conhecimento superficial circulante com base no senso comum. Para resolver um problema relativo a uma especialidade que não domina, o indivíduo precisa contratar o serviço de um “perito”, estabelecendo, também, uma relação de confiança.

⁷⁵ Essa confiança pode ser de dois tipos: a) em sistemas, traduzidas pela fé no conhecimento do outro, ou nos compromissos sem rosto, que são relações impessoais e anônimas, que transformam as relações do grupo; b) na pessoa, na qual é requerida a integridade do outro.

amplamente ignorante". Nessa ótica o desencaixe das instituições ocorre através do fornecimento de garantias subentendidas nesses novos instrumentos de mediação, que, como já mencionado, desvinculam o espaço do tempo.

Posteriormente, a remodelação das relações sociais proporciona um tipo de reencaixe das relações sociais desencaixadas em outras organizações temporo-espaciais. Segundo Giddens (1991, p. 25) há uma "*ordenação e reordenação reflexiva das relações sociais à luz das contínuas entradas (inputs) de conhecimento afetando as ações de indivíduos e grupos*". Avaliando essa reflexividade em uma sociedade mergulhada num vasto fluxo de informações, onde há leigos e peritos, podemos dizer, então, que na sociedade contemporânea, há dois tipos de reflexividade: a dos sistemas peritos e a do senso comum. Por conseguinte, todas essas práticas incorporadas à rotina estão fundadas na confiança incutida na natureza das dinâmicas das instituições modernas.

Tudo isso está vinculado ao que Giddens denomina de segurança ontológica, um fenômeno emocional enraizado no inconsciente. Isso está ligado, portanto à construção de identidades individuais, na vida quotidiana, que faz com que indivíduos precisem confiar em sistemas impessoais⁷⁶. Para o autor, essa segurança "*se refere à crença que a maioria dos seres humanos tem na continuidade de sua auto-identidade e na confiança dos ambientes de ação social e material circulantes*" (GIDDENS, 1991, p. 95). No entanto, esse mesmo esquema que multiplica as áreas de segurança, também reproduz os riscos, que substituem o destino ou a *fortuna*, recorrendo aos termos de Maquiavel.

Há, assim, alteração na percepção individual do mundo, o que suscita uma adaptação constante aos esquemas da modernidade. Nesse contexto, por exemplo, explicações fundadas em cosmologias religiosas, em dogmas, são questionadas e substituídas por outras explicações que, como já mencionado, incluem aquelas científicas, que também são provisórias, e mesmo, o acaso. Emerge, assim a radicalização das incertezas, o que perpassa a discussão de vários autores aqui apresentados, decretando o fim das verdades absolutas, subvertendo a razão. Tudo pode mudar, uma vez que a subjetividade na modernidade é marcada pelo conhecimento reflexivamente aplicado, interferindo na subjetividade, nas relações sociais e nas instituições.

A dúvida que cerca todo e qualquer conhecimento produzido na modernidade está presente tanto entre os intelectuais quanto entre os leigos, à medida que essa informação entra em uso na sociedade. Se a alta modernidade, para usar a definição de Giddens, oferece,

⁷⁶ A segurança, segundo o autor, surge na primeira infância, erigindo uma base de confiança capaz de sustentar oscilações naturais que podem ocorrer ao longo da existência humana, bastante vulnerável a elas. Ela se estrutura inicialmente a partir da capacidade de lidar com a ausência ou presença materna, terminando por se constituir como lembrança ou memória que, adiante, permitirá a confiança no outro.

portanto, esse mar de instabilidade, o conhecimento não é absoluto, nem estático. Ele é apreensível, mas não congelado e, por isso, quanto mais os indivíduos tentam prever os acontecimentos futuros, mais o futuro os surpreende. Práticas sociais podem ser alteradas diante de novas descobertas, convenções podem ser revisadas, o que se aplicando a todos os aspectos da vida humana⁷⁷. O que caracteriza essa modernidade, em Giddens, é a reflexividade indiscriminada, introduzida na base da reprodução dos sistemas sociais:

A reflexividade da vida social moderna consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter. (GIDDENS, 1991, p. 45)

A incerteza pode desestabilizar sistemas e instituições tradicionais, colocando-as às provas, afetando, portanto, relações de confiança. Inserimos, então, aí, a crise do pertencimento institucional. Se não há mais confiança na instituição, nas verdades que ela produz para manter seus fiéis, por que continuar vinculado a ela? Assim, podemos inferir, ainda, que a tradição foi desestabilizada pelo fenômeno da secularização, passando a desempenhar um papel muito menos significativo dos tempos atuais do que nos sistemas sociais pré-modernos. Nesse caso, podemos dizer que a secularização, acompanhada da laicização, em certos contextos, deslocou estruturas sociais tradicionais permitindo a flexibilização da ordem instituída e o conseqüente desenraizamento dos indivíduos. Agora, que os primeiros estágios da secularização já passaram, é preciso reavaliar o panorama.

Esse mesmo cenário de riscos, incertezas e instabilidades apontado por Giddens faz parte das preocupações teóricas de Jean-Paul Willaime (2007), sendo situado no que chama de “ultramodernidade” em oposição à pós-modernidade.

O autor destaca que o deslocamento do prefixo “pós” para demarcar o esgotamento de um universo de experiências e seu ingresso no outro sublinha unilateralmente a descontinuidade de um processo, deixando de lado a continuidade. É essa metalinguagem que ele utiliza para explicar que não saímos da modernidade e que estamos, inclusive, numa fase de racionalização da modernidade, o que é traduzido na obra de Giddens como alta modernidade⁷⁸.

Segundo Willaime - tal qual percebemos em Giddens -, essa descontinuidade está marcada, principalmente, pela passagem da certeza para a incerteza em várias dimensões.

⁷⁷ Embora a modernidade seja construída através do conhecimento reflexivamente aplicado, não há sequer segurança se esse conhecimento será revisado no futuro.

⁷⁸ Cf. tradução brasileira de GIDDENS, Anthony. **Conseqüências da Modernidade**, 1991.

Estão embutidas aí a individualização, a reflexividade e a pluralização. Todos os ganhos da modernidade com o desenvolvimento técnico-científico, político sociocultural levantaram a dúvida e o questionamento crítico tanto do passado (tradição, em Giddens), quanto do futuro. A ultramodernidade é o fim desse processo, que representa a força liberadora da modernidade que se esgota à medida que triunfa⁷⁹. Ela está marcada pelas transformações das condições e pelo risco. É uma configuração sociocultural totalmente diferente, à qual Ulrich Beck (1995, p. 15) se refere como sociedade de risco. Esse cenário, segundo Jean-Paul Willaime (2007, p. 101) se traduz numa pluralização das concepções humanas e do mundo, dos sentidos da vida *“deixando a institucionalização política da sociedade à margem da questão do sentido, refugiando-se numa gestão burocrática da vida coletiva”*⁸⁰. Daí a desinstitucionalização do sentido, que fica subordinado somente a escolhas individuais. Nesse contexto, ressalta o autor, onde o Estado “pós-moderno” é muito mais *“modesto filosoficamente”*, diminuem as pressões dominantes e as sociedades civis atuam muito mais livremente. Nada escapa à crítica, nenhum tipo de instituição, costume, nem ideologia, ideais. Então, a ultramodernidade é a modernidade questionada, ou, nos seus termos, *“desabsolutizada de todos os ideais”*. Mais especificamente, ele propõe que a ultramodernidade constitui, de fato, *“um processo de secularização da modernidade”* (WILLAIME, 2007, p. 101).

Para o autor, que analisa a religiosidade nas sociedades européias, a ultramodernidade desmistifica os ideais seculares em nome dos quais a modernidade contribuiu com a secularização do religioso. Ou seja, a ultramodernidade é uma modernidade secularizada onde a secularização se aplica às próprias forças secularizadoras. Inicialmente a secularização pode ser compreendida como uma passagem de uma legitimação religiosa para uma legitimação secular de ideais e instituições fundamentais da sociedade (trabalho, família, educação e política). Esse aspecto corresponde ao sentido jurídico-histórico. Em seguida, ocorre a relativização dessas instituições e de seu lugar no mundo da vida. Com isso, por modernidade secularizada se compreende dessacralização, desmistificação das instituições. São essas mesmas instituições dessacralizadas que se vêem afetadas pela radicalização da modernidade. Nessa conjuntura se instala uma crise, no que se compreende, segundo Jean Paul Willaime (2007, p. 108) o risco *“de uma dissolução relativista dos mesmos ideais que propõe a modernidade, sobretudo em matéria de direitos humanos e democracia política”*. Ele descreve a ultramodernidade como uma encruzilhada onde o religioso, que supostamente deveria ser considerado obsoleto, resiste, aparecendo como um recurso simbólico possível.

⁷⁹ Jean-Paul Willaime cita a seguinte obra: TOURAINE, Alain. **Critique de la Modernité**. Paris, Fayard, 1992.

⁸⁰ Tradução livre.

Assim, instituições religiosas auxiliam as seculares em crise, em todas as esferas aqui apresentadas. Essa crise é atribuída à radicalização da modernidade através da individualização e da reflexividade generalizada. É, segundo o autor:

Uma secularização onde o religioso, sem exercer domínio sobre a vida social, desempenha seu papel como recurso espiritual, ético, cultural ou ainda político em um sentido muito amplo, com respeito às autonomias individuais e ao pluralismo (WILLAIME, 2007, p.108).

Acontece uma reacomodação do lugar da religião e, também, da maneira de ser religioso. Com isso percebemos que a contemporaneidade não se constitui como um estágio “menos religioso”, mas outra forma de ser religioso. Diante das perspectivas aqui apresentadas, declarar-se sem religião nos tempos atuais, como será mais bem analisado nos próximos capítulos, pode significar uma nova forma de adaptar-se às novas condições e de lidar com sua própria identidade. Seu crescimento em certas sociedades pode sinalizar a instauração de uma crise de pertencimento institucional enraizada nas próprias características desse estágio da modernidade, ultramodernidade ou pós-modernidade e, ainda, um complexo processo de destradicionalização.

4 - ESTUDOS SOBRE OS SEM RELIGIÃO

Nessa seção concentramos alguns dos primeiros trabalhos sobre os sem religião com os quais tivemos contato quando fizemos o levantamento da bibliografia sobre os sem religião. Um dos primeiros com os quais nos deparamos foi a publicação de Flávio Pierucci e Reginaldo Prandi (1996) discutindo a realidade social das religiões brasileiras. Nesse livro, mais voltado para a análise do contexto político, os sem religião figuram como representantes de 4,9% do eleitorado total, o equivalente a quatro milhões e meio de cidadãos (PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 224-225). Através de uma pesquisa de opinião *Datafolha*, realizada de 16 de agosto a 5 de setembro de 1994, os autores mostraram que os sem religião constituíam 11,1% da população do Rio de Janeiro, 7,2% de Salvador e 6,2% da Cidade de São Paulo. A partir desses resultados, concluíram que um décimo dos cidadãos cariocas não tinha religião: *“É no Rio de Janeiro que vamos encontrar a população mais laicizada, a mais pluralista em termos religiosos, a menos católica de todo o país”* (PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 225).

Em consonância com informações de outras pesquisas os sem religião ali também se mostraram predominantes no sexo masculino, 25,6% entre os jovens dos 18 aos 24 anos, 17,2% daqueles com o mais alto grau de instrução; 50,3% dos cidadãos metropolitanos e 12,1% dos indivíduos com renda familiar mensal acima de vinte salários mínimos, o dobro para o total de eleitores brasileiros (6,3%). Apresentavam, ainda, com 71,6%, uma das mais altas taxas de ocupação do país. Os autores consideraram esse processo inovador, um *“famigerado processo de secularização da hegemonia de uma religião ao pluralismo religioso definitivamente instalado”* (PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 225). Se os grupos católicos apresentavam, então, suas melhores taxas no interior das cidades de todos os portes, a pluralidade religiosa, representada pelos sem religião, tinha seus maiores percentuais nas capitais e regiões metropolitanas. A partir daí os autores partiram para análise do comportamento eleitoral de cada grupo classificado, incluindo os sem religião.

Em seguida, nos deparamos com produção do sociólogo Alexandre Fonseca (2000), que havia ensaiado mergulhar na discussão dos sem religião, mas terminou mudando de rumo, seguindo com a pesquisa sobre os evangélicos. Ele também partiu da observação de dados censitários sobre as transformações no panorama religioso brasileiro – crescimento evangélico e dos sem religião - para construir seu artigo (2000). Ao comentar a adaptação de ensinamentos carismáticos e evangélicos a modelos próximos da chamada *“religiosidade do*

eu”, característica da Nova Era⁸¹, chegou aos sem religião. Apresentou o grupo como uma forma mais individualista e pragmática de exercitar a religiosidade, distante da percepção durkheimiana; um modelo que privatiza a religião.

Além das informações censitárias Alexandre Fonseca recorreu a um *survey* feito de junho a outubro de 1996, também na Região Metropolitana do Rio de Janeiro (2000, p. 64), com um grupo de 935 indivíduos de 25 denominações evangélicas, para ilustrar sua argumentação acerca do comportamento dos evangélicos. Paralelamente, ele observou que os sem religião se apresentavam como um contraponto interessante para análise desse grupo – que é ilustrativo do “*reencantamento*” experimentado nos últimos anos - e indicativo de mudança de comportamento. As classificações do Censo mostravam que o número de indivíduos que se definiam como sem religião cresceu de dois (1980) para quase sete milhões (1991), significando um aumento de 250% nessa década. Isso poderia ser definido, segundo o autor (FONSECA, 2000, p. 80) como a “*materialização de uma secularização à brasileira*”. Para aprofundar, então, a discussão, ele indagou sobre a origem dos sem religião e sobre qual teria sido a confissão religiosa anterior. Alexandre Fonseca (2000, p. 83) recorreu, entre outros textos, inclusive àquele de Flávio Pierucci e Reginaldo Prandi (1996), para ilustrar que metade dos sem religião era oriunda de confissões religiosas e a outra metade nunca participou de uma religião. Nessa ótica, metade parece já ter nascido secularizada, enquanto a outra acabou optando por esse caminho.

Curioso perceber que, ao tratar do afastamento dos sem religião de sua religião de origem Alexandre Fonseca adota o termo “converter”. Mais precisamente, ele trata aqueles que se tornaram sem religião como “convertidos” aos sem religião. Reproduzimos, abaixo, essa passagem:

Assim, apesar de 38% dos convertidos aos “sem religião” serem católicos não nos parece produtivo apontar relações com pertencimento ao catolicismo e o fato das pessoas optarem por negarem uma afiliação religiosa”. Ele supõe que haja uma origem religiosa (religião-de-Igreja) “não-praticante/tradicional” desses católicos. Por outro lado chama atenção os 29% de ex-evangélicos que configuram “clientela” dos sem religião. (FONSECA, 2000, p. 84)

Avaliando o vocábulo “conversão” da perspectiva de Peter Berger (1985), compreendemos que, para que um determinado sistema religioso se mantenha, é necessário

⁸¹ Segundo o autor, certas igrejas incorporam elementos, práticas e linguagens reconhecidas como do Movimento de Nova Era, configurando o que ele denomina Nova Era Evangélica. Trata-se da promoção da individualidade pelo pentecostalismo e a associação disso com o afastamento do religioso.

que haja uma estrutura de plausibilidade⁸² que o torne admissível, num processo contínuo e estável. Qualquer ruptura pode ameaçá-lo, a seus princípios ou seus membros. A conversão, que é sempre possível, impõe uma mudança de um estado para outro, que pode ocorrer mediante uma ruptura. Conforme Berger (1985, p. 64), essa possibilidade “*aumenta com o grau de instabilidade ou descontinuidade da estrutura de plausibilidade em questão*”. Assim, o indivíduo se desliga de um sistema para ligar-se a outro, o que ele denomina “*migração entre mundos religiosos*”. Ou seja, o indivíduo que deseja converter-se precisa:

Desligar-se daqueles indivíduos ou grupos que constituíam estrutura de plausibilidade da sua antiga realidade religiosa, associar-se tanto mais intensamente e (se possível) exclusivamente àqueles que servem para manter a sua nova realidade religiosa. (BERGER, 1985, p. 64)

Contudo, ao referir-se especificamente à mudança de um estado religioso para outro não religioso, Peter Berger (2004, p. 65) utiliza o conceito de alternância, como já apresentado no primeiro capítulo, o qual consideramos mais indicado para traduzir a situação dos sem religião que deixaram uma confissão religiosa. Portanto, não achamos adequado, na situação descrita por Alexandre Fonseca (2000) utilizar o conceito “conversão”⁸³ para referir-se a uma situação de quebra do vínculo institucional. Outra alternativa, também já apresentada, seria adotar o termo desconversão, nos moldes propostos por Alejandro Frigerio (1993), para aqueles que abandonaram a afiliação religiosa anterior.

Na seqüência de acontecimentos que constitui uma biografia, a experiência da conversão, que não é necessariamente definitiva, impõe ordem à interpretação dos dados que constituem a história de vida de um indivíduo. Considerando que qualquer estado pode ser transitório, um indivíduo pode converter-se e reconverter-se periodicamente. Conforme Berger (2004, p. 75), “*é a percepção de si mesmo diante de uma sucessão infinita de espelhos, cada um dos quais transforma a imagem numa diferente conversão potencial*”. Sendo assim, a cada alternância entre sistemas de significados o indivíduo pode explicar o mundo e sua própria existência de uma forma diferente, podendo mesmo incluir uma explicação do sistema que abandonou.

A argumentação de Alexandre Fonseca recorre não só a vários dados demográficos, mas também a levantamentos de outros autores, como aquele de Jorge Gómez⁸⁴ que afirma

⁸² A estrutura de plausibilidade se refere a uma determinada estrutura (família, religião, partidos políticos) que mantém a realidade, controlando-a e justificando-a. Estão compreendidos na estrutura de plausibilidade elementos que permitem que o indivíduo conviva pacificamente com a realidade que os cerca.

⁸³ Peter Berger (2004, p. 63) reconhece o termo conversão como dotado de conotações religiosas.

⁸⁴ GÓMEZ, Jorge (1996). *El Crecimiento y la Deserción em la iglesia evangélica costarricense*. San José: IINDEF.

que “*cerca de metade dos egressos de igrejas evangélicas decidiu-se por não pertencer a nenhuma religião*”. Alexandre Fonseca mostra, dentro das classificações do Censo de 1991, três Estados simultaneamente com o maior número de evangélicos e de sem religião (Rondônia, Espírito Santo e Rio de Janeiro). Essa associação aparentemente vincula um grupo a outro, supondo trocas entre os dois. Sem entrar exatamente nesse terreno, o autor conclui que não há como explicar essa evasão religiosa, senão pela teoria da secularização, que favoreceria o pluralismo que, por sua vez, estimularia a desinstitucionalização. Nessa seqüência, abre-se espaço para dúvida e para concorrência:

A religião passa a ser motivo de escolha, preferência, marca de uma sociedade moderna, que fragmentada e pluralizada”. Então, no meio da diversidade, da liberdade de expressão, a “religiosidade tradicional deixa de ser um fato e se torna mais uma crença, entre as vias disponíveis, podendo mais cedo ou mais tarde ser questionada. (FONSECA, 2000, p. 88)

Para Alexandre Fonseca, a sociedade brasileira experimenta uma situação que abre espaços para dúvidas, trânsitos e também para assumir a condição de sem religião, opinião com a qual compartilhamos. A religião é um recurso utilitário, atualizado e, assim, “*no momento em que não há mais resultados muda-se de igreja local, denominação, religião ou decide-se não mais ter religião*” (FONSECA, 2000, p. 88). Para o autor, o crescimento evangélico está relacionado, paradoxalmente, à diminuição do religioso na sociedade. Isso é decorrente de um lado, da relação do processo de secularização com o pluralismo religioso e, de outro, da adoção, pelos evangélicos de uma religião que se configura pela adoção de valores mais ligados à magia que a um comportamento ético. Surge, então, “*uma religiosidade consoante com um mundo des-divinizado, que prescindir até mesmo do uso da própria palavra religião e que tem na Nova Era e na sua centralidade do eu sua principal marca*” (2000, p. 89). Ou seja, a chave da sua interpretação é o processo de desinstitucionalização decorrente da secularização das mentalidades e da valorização do individualismo que também está presente nos grupos pentecostais. Assim, a conversão ou a desconversão é um ato individualizado, que independente do grupo. É uma questão absolutamente privada.

Embora tenha crescido a disponibilização de artigos mencionando os sem religião dentro dos cenários nacional e internacional nos últimos anos, de fato, poucos se concentraram exclusivamente no tema. Os sem religião são citados como exemplo de transformações no campo religioso brasileiro, mas poucas vezes protagonizam os debates como nos dispusemos a fazer nesse estudo. O foco preferencial era quase sempre a

diversidade no recenseamento, ou alguma outra categoria religiosa, tomando os sem religião como contraponto.

Mais especificamente sobre os sem religião, encontramos alguns artigos e duas obras mais extensas. Uma delas, mais recente, no âmbito nacional, uma tese de doutorado na área da Ciência da Religião, de Juliana Magaldi (2008), mostra como os sem religião são tratados pela comunidade acadêmica. Ela faz uma revisão bibliográfica da abordagem como indicativo de mudanças no campo religioso brasileiro, sem suporte de dados empíricos. Outra, no cenário internacional, é o livro da socióloga Sylvette Denèfle (1997), na área de Sociologia, sobre o caso dos sem religião na França do final do século XX. Repleta de dados empíricos, é a que mais se aproxima de nosso estudo, a despeito das diferenças de contexto.

Entre os artigos, damos especial destaque à produção da antropóloga Regina Novaes, inaugurando uma série de debates relacionando os sem religião a um “*espírito de época*” refletido na juventude, fase da vida onde mais predominariam os sem religião. Seu trabalho terminou por inspirar outros subseqüentes, cujos detalhes mais relevantes vamos apresentar adiante, tentando levantar as possíveis compreensões que pode suscitar essa categoria censitária.

Estudos específicos

A tese, de Juliana Magaldi (2008) foi um dos últimos trabalhos que encontramos. Diferente de todos os outros, a autora buscou compreender como o grupo era tratado dentro do espaço acadêmico. Como pano de fundo para sua argumentação, ela situou os sem religião no contexto contemporâneo em sua relação com as teorias da secularização – organizadas em dois paradigmas: da perda e da recomposição (MAGALDI, 2008, p. 16). O primeiro é avaliado a partir da interpretação de Peter Berger e suas hipóteses da secularização e da dessecularização; já o segundo, da recomposição, tendo como referência fundamental, Danièle Hervieu-Léger, para quem há um processo de reconfiguração da religião, e não enfraquecimento, o que está associado a processos de destradicionalização e desinstitucionalização.

Chama nossa atenção, sobretudo, o terceiro capítulo de Juliana Magaldi (2008, p. 76-89) concentrado no debate sobre a utilização dos dados censitários, constituindo uma interseção com a nossa pesquisa. A autora ressalta que grande parte dos problemas dos dados censitários do IBGE são decorrentes de uma coleta de dados deficitária, opinião com a qual compartilhamos. Ela enumera as críticas mais relevantes, entre as quais que o recenseamento

é dividido em partes e “*a parte do censo relativa à religião não é aplicada de forma censitária, mas amostral*” (MAGALDI, 2008, p. 77). Outra é referente à existência de uma única pergunta formulada pelo IBGE para interpretar o estado religioso brasileiro; a qual não consegue dar conta da multiplicidade da realidade. A resposta deve ser espontânea, cabendo ao recenseador registrá-la. A autora lembra que no último censo apareceram 35.000 respostas diferentes; montante que impôs o estabelecimento de uma parceira IBGE-ISER para o trabalho de categorizações. De qualquer forma, para ela há uma “*sub-interpretação do contexto religioso brasileiro através dos dados censitários*” (MAGALDI, 2008, p. 79).

Há, ainda, vários pontos que não são cobertos por tal coleta de dados, o que inclui desde o que ela descreve como religiões de matriz africanas ou étnicas até práticas religiosas da realidade. Entretanto, Juliana Magaldi ressalta que essa é uma preocupação mesmo para o IBGE, que vem tentando alternativas para que os dados sejam “*mais fidedignos*”. A autora relata, ainda, que uma ação nesse sentido foi empreendida no Censo passado, quando o IBGE permitiu que entrevistado declarasse mais de uma pertença; o que já havia sido dito por Cesar Romero Jacob (2003, p. 9)⁸⁵. Apesar dessa contribuição – a autora adverte – “*o resultado continua apresentando os mesmos vieses*”, o que sugere um problema instrumental (MAGALDI, 2008, p. 80). Se, de um lado, o entrevistado não sabe ou não consegue responder ao Censo, de outro a pergunta também não é adequada. Além disso, a “*oficialidade*” do recenseamento – segundo a autora – “*também pode acarretar uma dificuldade, por parte do entrevistado de se expor plenamente*”. Depois de discorrer sobre as parcerias de 1991 e 200, Juliana Magaldi relembra as críticas de Clara Mafra (2004), como representante da parceria do ISER em 2000, entre elas que a instituição só foi chamada no momento da análise dos dados, mas não no da elaboração da pesquisa, como havia sido determinado. Diante de todas essas dificuldades, Juliana Magaldi (2008, p. 87) ratifica a “*incapacidade de representação de alguns cenários brasileiros através do censo*”, mas não deixa de lembrar o desconhecimento do ISER acerca da cobertura da dupla pertença e, ainda, que o mesmo só ficou sabendo dos resultados preliminares através da mídia.

No que se refere ao tratamento da categoria dos sem religião, a autora também retoma a suspeita de outros pesquisadores, explicando que a mesma “*pode não ter uma objetiva significância, pode estar captando vários fenômenos distintos agrupados indiscriminadamente em uma única categoria*” (MAGALDI, 2008, p. 88). Ela ratifica que “*não existe adesão a um grupo de “sem religião”, mas apenas opções individuais que não geram tendências coletivizantes*” (MAGALDI, 2008, p. 152). A autora acredita que há dois

⁸⁵ Nessa perspectiva, é admitida a múltipla resposta, o que era desconhecido pelos parceiros do ISER.

subgrupos que se destacam entre os sem religião: aqueles próximos aos evangélicos e outro próximo às características dos movimentos de Nova Era, constituindo perfis demográficos diferenciados, mas todos “*descomprometidos*” com o religioso. Contudo, Juliana Magaldi não aprofunda na descrição desses tipos. Ela acredita que o significado atribuído a essa categoria censitária é, de fato, amplo, mas de certa maneira uniforme, apesar de ter várias facetas. Na sua opinião trata-se de uma realidade “*coberta por outro conceito, o de desinstitucionalização*”, que ocorre “*de forma aguda na expansão da Nova Era, mas também é identificado na saída dos católicos não-praticantes do catolicismo*” (MAGALDI, 2008, p. 161). A partir daí Juliana Magaldi questiona o que representa os sem religião dentro do cenário brasileiro: um “*ícone do processo de secularização*” ou “*uma nova forma de se relacionar com o universo religioso*”, marcado pelo afastamento do vínculo institucional, o que sugere um duplo caminho para análise. Temos a ressaltar que, então, a desinstitucionalização se apresenta como um consenso indubitável entre todos aqueles que, de uma forma ou de outra, se referem à categoria censitária dos sem religião.

Em sua apresentação, Juliana Magaldi diz que, até o momento da elaboração de sua tese, não havia encontrado nenhum estudo que garantisse “*contornos etnográficos ao grupo*”, o que faz com que “*realmente seja uma projeção censitária*”. Dentro do campo que delimitou teria encontrado apenas atores isolados que passavam pelos sem religião buscando perceber seu significado no contexto nacional. Em suas conclusões, dando continuidade a esse lamento, a autora admite uma “*decepção relativa à baixa quantidade de textos dedicados ao processo de crescimento da categoria dos sem religião*”; a despeito de variadas referências “*superficiais*” sobre o tema. Isso a teria levado a tentar compreender, além de como a categoria estava sendo tratada no meio acadêmico, “*o que existe em torno da categoria que faz com que ela não tenha legitimidade no meio acadêmico*” (MAGALDI, 2008, p. 170).

Para Juliana Magaldi, a categoria dos sem religião não é aceita como reflexo de uma realidade específica – em outros termos, não é compreendida como uma realidade empírica -, uma vez que não há “*um fenômeno de contornos claros diretamente vinculado à categoria “sem religião”*”. Dificuldade que, segundo a autora, está diretamente relacionada às limitações evidentes, e muito criticadas, dos recenseamentos, associado à sua recepção pela comunidade acadêmica. Contudo, à medida que essa categoria vai sendo incorporada, de uma forma ou de outra, a algumas análises, observa-se que há uma reversão desse quadro, com uma aceitação progressiva dessa temática (MAGALDI, 2008, p. 173). Gostaríamos de destacar que, particularmente não compartilhamos com essa opinião. Acreditamos que essa categoria é, sim, compreendida como uma realidade empírica retratada pelos censos e que a

aparente falta de contorno não destitui sua legitimidade. Apenas reforça sua complexidade, suscitando investigações mais aprofundadas, além dos dados dos censos. Acrescentamos, ainda, que o pequeno raio de referências bibliográficas concentradas nesse objeto deve-se, muito mais à dificuldade de pesquisá-lo, por sua natureza, do que à falta de interesse e reconhecimento de sua importância para a compreensão da realidade brasileira.

A outra pesquisa mais extensa sobre sem religião que encontramos foi divulgada num livro da socióloga francesa Sylvette Denèfle, que ingressa no debate com uma argumentação acerca das interações de valores familiares e escolares com a religião. Aliás, essa é uma característica que perpassa seus estudos, muito concentrada na reflexão sobre a transmissão de valores familiares e escolares. Embora não tenhamos tido contato com sua obra antes de escolhermos a metodologia de nossa pesquisa, percebemos, com grata surpresa, ao encontrá-la já no fim do trabalho, que ela trilhou caminho bem parecido ao nosso. Talvez a compreensão da própria natureza difusa do nosso objeto comum nos tenha conduzido, tão distantes, a caminhos parecidos. Dizemos, aqui parecidos porque consideramos que a diferença de contexto, de realidade histórica, revela especificidades próprias de cada cultura. Mas, para não nos distanciarmos de nosso foco, não entraremos nesse mérito aqui, que ficará como legado para uma pesquisa posterior.

Ao explicar como se interessou por esse mesmo objeto, a socióloga francesa Sylvette Denèfle (1997, p. 23) lembrou o enunciado da revista americana *International Bulletin of Missionary Research* fazendo um prognóstico que, no ano 2000, um bilhão, trezentos e trinta e quatro milhões de pessoas no mundo seriam sem religião, o que somente poderia ser superado pela reunião de todas as confissões cristãs. Embora o tenha considerado “*generalizante e brutal*” pelas implicações que opera, Sylvette Denèfle deu um desconto estatístico e começou a se entusiasmar com o tema.

Tal qual na nossa pesquisa, no Brasil, a autora partiu da observação de uma mudança na sociedade francesa, onde muitos indivíduos diziam não pertencer a nenhuma religião, para investigar porque eles deixaram de se identificar com as instituições religiosas. Uma vez que o Censo francês não comporta questão sobre religião, Sylvette Denèfle (1997) recorreu a entrevistas, fazendo uma análise qualitativa e construindo tipos a partir dos conteúdos dos discursos de indivíduos que entrevistou em Nantes e áreas próximas para construir um retrato dos sem religião franceses⁸⁶. Tal qual a nossa pesquisa, essa autora destaca que seu estudo conta com uma amostra significativa, mas não representativa, uma vez que ela conseguiu 78 informantes (DENÈFLE, 1997, p. 28). No seu grupo estavam 37 homens e 41 mulheres

⁸⁶ Esses tipos estão descritos no Capítulo 6, sobre a nossa metodologia de pesquisa.

sendo 45 entre 18 e 25 anos, 22 entre 26 e 45 anos e 11 indivíduos com mais de 45 anos. Desses, 18 tinham grau de escolaridade inferior ao universitário, 23 tinham nível universitário e 37 estudos superiores. Entre eles estavam profissionais das áreas de Literatura, Ciências Humanas, Direito, Medicina e Ciências. Entre os demais grupos, estavam um artesão, operários, donas de casa, empregados domésticos, estudantes e profissionais de nível intermediário.

Na descrição de sua metodologia, ela apresenta os critérios utilizados para construir o grupo de entrevistados. Impôs como condição *sine qua non* a seleção daqueles que se definissem como sem religião quando interrogados sobre seu pertencimento religioso. Em seguida, a homogeneidade da origem geográfica dos entrevistados, circunscritos à região de Nantes ou suas proximidades, que têm características específicas no terreno religioso. Com isso, a autora selecionou aqueles que viviam num contexto social comum. Três variáveis, na sua pesquisa, que pareciam evoluir da mesma maneira que em outras entrevistas ou sondagens: a idade, nível de instrução e residentes em área urbana. Segundo Sylvette Denèfle:

Todos os resultados conhecidos mostram, de fato, que todas as declarações de não pertencimento religioso são muito mais frequentes entre os jovens do que entre os mais idosos, entre as pessoas que têm um grau de instrução elevado que entre as outras, e mais entre a população urbana do que rural. (DENÈFLE, 1997, p. 29)⁸⁷

Convém ressaltar que, no caso brasileiro, considerando a formação histórica do país, a sua evolução dentro do processo de globalização, a constituição da população ganhou outros contornos, desenvolvendo-se de outra maneira. Com isso, certamente os sem religião brasileiros diferem dos franceses, não só pela forma como se relacionam com a religiosidade – considerando todos os elementos presentes no panorama religioso nacional – mas também pela forma como os grupos religiosos se instalam e se expandem. Sendo assim, ao contrário do que estamos observando da população francesa, em contraste com o que sinaliza o Censo 2000, os sem religião brasileiros não são prioritariamente indivíduos com alto grau de instrução, mas também com o mais elementar, habitantes das periferias das cidades, as zonas mais desfavorecidas, como explicado no capítulo 5.

As outras características sociológicas como sexo ou a categoria sócio-profissional não foram privilegiadas dentro para a seleção da população da enquete. Com um debate muito contextualizado, Sylvette Denèfle tenta descrever seus informantes como um conjunto homogêneo, que não se agrega pela recusa religiosa, mas pelo compartilhamento

⁸⁷ Tradução livre.

na atualidade de um sistema de valores evocados pelo Iluminismo, no século XVIII, no qual residem direitos, razão e ciência. São, portanto, os sem religião franceses, racionais e individualistas, vivendo o apogeu da modernidade, o que, segundo a autora, nada tem a ver com a pós-modernidade, que não oferece nenhum sistema alternativo. Embora Sylvette Denèfle encaminhe a pesquisa de forma semelhante à nossa, sua interpretação do caso francês diverge do nosso principalmente porque, ela pensa os sem religião como um conjunto, enquanto nós, verificando a variedade de sua composição, pensamos neles como um grupo residual – de tudo o que não é religioso - e heterogêneo, dotado de crenças e práticas diferentes.

Logo na introdução de sua obra a socióloga pergunta o que significa ser sem religião (DENÈFLE, 1997, p. 10-11), o que, à primeira vista parece uma vontade de se separar de todo tipo de pertencimento a uma religião instituída. Essa é, segundo a autora, certamente, uma opção apresentada entre muitas outras àqueles interrogados, mas há dois tipos de situações que podem provocar essa escolha. Uma delas é o não pertencimento institucional, no que se compreende qualquer igreja, supondo uma socialização num meio não religioso. Para analisar isso é preciso contar com determinações metafísicas a fim de ajudar a conhecer a posição do indivíduo: se ele crê ou não nas realidades de ordem sobrenatural, suas dúvidas e interesses, o que permite identificá-lo como um ateu, agnóstico, indiferente ou incrédulo, por exemplo. Mas suas atitudes com referência às instituições religiosas também podem ser levadas em conta para compreender se o não pertencimento religioso, que é somente uma escolha. A outra é uma rejeição a um pertencimento anterior a uma religião, o que demanda um desdobramento. É preciso saber se essa rejeição é um traço de anticlericalismo, ateísmo ou agnosticismo e se é temporário ou definitivo. Qualquer que seja a opção, o que importa para Sylvette Denèfle é estudar o conjunto de idéias, de escolhas metafísicas, morais, as concepções filosóficas e políticas dos sem religião. O restante só permitirá avaliar se o indivíduo é ateu por educação ou por escolha filosófica, se o anticlericalismo alimenta a rejeição religiosa e se continua a partilhar os valores que são aqueles de uma religião de origem. Enfim, tudo isso permitirá avaliar se um individualismo total habita o indivíduo que se afirma sem religião ou se, ao contrário, ele partilha concepções filosóficas comuns a um grupo, que são desvendáveis. A autora (DENÈFLE, 1997, p. 6) introduz sua discussão explicando que é comum, no fim do século XX, divorciar, viver em concubinato, ser ateu, não freqüentar lugares religiosos, ser indiferentes às posições da Igreja e, entre outras, ignorar tudo que concerne ao campo religioso. Segundo ela, “*os franceses do último decênio do século XX, herdeiros do*

cristianismo, não utilizam mais na vida cotidiana as referências explícitas daquela religião que dominou as práticas até a metade do século". Isso não significa, entretanto, que eles tenham renunciado ao seu pertencimento religioso e nem que sua desafeição tome forma de uma oposição aberta nem uma revolta.

Sylvette Denèfle (1997, p. 7) justifica sua pesquisa explicando que o declínio religioso tem sido amplamente estudado desde os anos 70. Na França, particularmente, onde os estudos sobre o Catolicismo analisaram, entre tantos, a baixa das práticas religiosas, o declínio das vocações ou o individualismo moral que parece se trocar pelos valores religiosos coletivos; mais frequentemente a evolução negativa das práticas tem sido interpretada nos termos da secularização e, ainda, dentro das transformações recentes, o que ela chama de um "*processo de deslizamento*", do clerical ao laico, do cristão ao não-cristão, do sagrado ao profano, o que é gerado pelas ideologias da modernidade. Então, o ponto central das pesquisas tem residido na compreensão das formas que tomam esse "*deslizamento*" dentro das concepções e práticas daqueles inscritos em uma religião. De outro lado, poucas perguntas têm sido colocadas sobre os resultados do processo, quer dizer, sobre o desenvolvimento de grupos sociais cada vez mais importantes descolados de toda perspectiva religiosa. Essa é a razão pela qual ela decidiu estudar aqueles que se declaram sem religião.

Segundo a autora, até os anos 80 os estudos sobre o grupo eram muito secundários. As sondagens e conquistas, que continham perguntas sobre questões religiosas ou sobre o pertencimento religioso apresentavam um conjunto mais ou menos preciso de opções para a afiliação a uma ou outra religião e, somente antes do item "sem informação", a modalidade "sem religião". Ela explica que raramente se tentava distinguir, entre as modalidades indiferentes, agnósticos e ateus. Sylvette Denèfle (1997, p. 8) conta que foi somente a partir dos anos 80, sobretudo nos 90, que o aumento proporcional de indivíduos que se declaravam sem religião começou a sobressair nas sondagens, entre 15% e 35% do conjunto de respostas. Anteriormente a massa de franceses se declarava católica, alguns protestantes, judeus ou muçulmanos, e menos de 10% escolhiam a modalidade sem religião. Com esse aumento, muitos pesquisadores começaram a alertar para a necessidade de uma reflexão sobre esse aumento e sobre um maior conhecimento do grupo. Posteriormente, já nos anos 90, foi dada mais importância às novas formas de religião, mas ela ressalta, "*na França, nenhuma sondagem ou enquete foi publicada, ou mesmo efetuada especificamente sobre as populações que se dizem sem religião*" (DENÈFLE, 1997, p. 8). Assim, a autora reforça que a reflexão sociológica francesa sobre essa questão evoluiu pouco; mas o problema não é especificamente

francês porque o caso anglo-saxão - onde os sem religião são denominados indecisos ou “*the nones*” - é análogo. O termo, em francês ou inglês implica mais na complementaridade fluida de um conjunto preciso que uma definição descritiva. E quando as enquetes às vezes tentam diferenciar as escolhas dos sem religião, a fluidez da terminologia aponta somente para a dificuldade dessa questão. Ela acrescenta, ainda, que fazer sociologia de um grupo de indivíduos que se determina pela oposição dos grupos religiosos coloca problemas delicados, “*porque ter em comum a não inscrição numa religião não significa que as pessoas que pertencem a esse grupo homogêneo têm os mesmos pontos de vista*” (DENÈFLE, 1997, p. 9).

Sylvette Denèfle reserva uma grande parte de sua publicação à apresentação de diferentes informações dos entrevistados sem religião. Ali estão, entre outras características, aspectos de relações familiares e sociais para compreender suas posições ideológicas, pontos de vista sobre as religiões que rejeitam ou ignoram, princípios de vida, crenças, concepção sobre a criação, sobre a morte entre outros. Para a autora, as enquetes nacionais francesas mostram que as mulheres são muito mais ligadas à religião que os homens.

As mulheres crêem mais que os homens, praticam mais, e as mães mais que os pais, as filhas mais que os filhos, etc. Essas enquetes nos dizem, ainda, que a idade é uma variável importante em matéria de prática religiosa, as pessoas idosas são mais ligadas ao catolicismo que os mais jovens. (DENÈFLE, 1997, p. 132)

De fato essa religiosidade feminina parece um consenso mundial. Lembramos aqui, que Peter Berger já assinalava que homens tendiam a ser mais secularizados que as mulheres. Dentro da experiência familiar Sylvette Denèfle observa tanto aqueles que estão descolados das práticas religiosas, quanto aqueles que continuam ligados a práticas sacramentais. Ela apresenta, ainda, as razões para as escolhas de cada entrevistado, pontos de vista sobre a religião e as posturas anticlericais, desenvolvidas por praticamente todos os seus informantes, seja para justificar sua própria posição (dos entrevistados) ou para argumentar sobre as relações entre sociedade e igreja ou moral e religião. Segundo a autora, pode-se dizer, então, que “*uma unanimidade que adquire formas diferentes se mostra contra a religião institucional*” (DENÈFLE, 1997, p. 155). Convém ressaltar que, a despeito da diferença de contextos, esse aspecto parece afinar-se com as posições de nossos entrevistados fluminenses, com críticas diversas às instituições religiosas.

A despeito da proximidade de cenário, no entanto, não há esse consenso entre nossas produções e os resultados das análises de Silvia Fernandes dos resultados do *survey* produzido pelo CERIS sob encomenda da CNBB⁸⁸. Entre seus informantes sem religião a autora

⁸⁸ Ver Capítulo 6.

observou que, de uma forma geral, tal qual os demais, com vínculos religiosos, os sem religião apresentaram dificuldades de opinar sobre a Igreja Católica. Porém, uma parcela expressiva (36,4%) emitiu opinião favorável à instituição, acreditando que ela:

Compreende e acolhe as pessoas que a procuram”, 30,5% acreditavam que “ela costuma lutar contra as injustiças sociais e pela mudança da sociedade”, 25,3% acreditavam que “a Igreja Católica está muito mais próxima dos fiéis. (FERNANDES, 2006, p. 109).

A única discordância ocorreu quando os informantes foram convidados a opinar sobre a seguinte assertiva sobre a Igreja Católica: “*na maioria das vezes tem uma posição de abertura diante do que discorda*”. Diante de tais observações, ressaltamos que a pesquisa foi produzida por instituições religiosas, o que nos faz indagar sobre uma possível interferência no momento da entrevista. Lembramos que, dependendo do recorte da amostra, da situação da coleta de dados e do perfil daqueles encarregados desse recenseamento, enfim dos *biases* envolvidos na interação entrevistado-entrevistador os dados podem variar. Se, tanto em nossos dados quanto naqueles provenientes da pesquisa francesa com os sem religião foram as críticas que predominaram, por que nessa última as críticas teriam sido aparentemente substituídas por elogios? Será que se o *survey* tivesse sido efetuado por uma instituição laica os resultados teriam sido os mesmo?

Na obra de Sylvette Denèfle há, ainda, espaço para comentar suas escolhas éticas e afirmações ideológicas. A autora também apresenta as razões dos entrevistados para rejeitar a inscrição religiosa, reservando um capítulo para as questões metafísicas (Deus, a criação, a morte). Após mostrar como os indivíduos rompem com as instituições, questiona se eles também rompem necessariamente com as crenças, indagando “*em que eles crêm?*” (DENÈFLE, 1997, p. 179). Para isso, investiga como os indivíduos que se dizem sem religião se posicionam sobre a existência de Deus, forças sobrenaturais, sobre sua relação com a morte, seu modo de conceber a criação do mundo, sobre o sentido da vida. Assim, a autora explica as posições daqueles que classifica como ateus coerentes, dos ateus que crêm na vida após a morte e dos indecisos. Os discursos sobre a existência de Deus assumem formas diversas, assim como aqueles sobre a morte. Um capítulo é reservado para averiguar os valores e escolhas da sociedade, sob a argumentação que “*se a instituição religiosa é rejeitada como organização do social, se as crenças se deslocaram do religioso em direção ao racional, como pensar a moral?*” (DENÈFLE, 1997, p. 207). Há comentários a respeito de posicionamentos sobre os princípios morais de cada informante, questões gerais da sociedade

onde surgem, por exemplo, aborto e contracepção. As opiniões sobre a Ciência e a Paraciência, os fenômenos paranormais também são contempladas. Enfim, trata-se de uma publicação que, como já explicado, apesar das diferenças de conjuntura e, portanto, de constituição da população pesquisada, segue na mesma direção que a nossa pesquisa, o que nos permite um diálogo importante e, algumas vezes, mesmo inspiração para a organização de nosso conteúdo. Interessante, sobretudo, observar, entre outras convergências, a constatação de uma forte crítica às instituições religiosas, o que reforça a nossa idéia da instalação de uma crise de pertencimento, generalizada, que afeta vários países do mundo ocidental.

Os estudos da juventude sem religião

Aqui reunimos, uma série de artigos que privilegiam a questão religiosa na juventude, a fase da vida freqüentemente mais assinalada como aquela onde se destacam os sem religião. Sylvette Denèfle (1997, p. 122-3) também deu atenção especial à juventude sem religião, lembrando que os anos 80 ficaram marcados, em todos os lugares da Europa, por uma baixa do sentimento de pertencimento religioso entre os jovens. Nesse cenário, os franceses, junto com os holandeses e britânicos, eram aqueles que se mostravam menos religiosos entre os europeus; ao contrário dos irlandeses, considerados os mais religiosos. Esses dados são corroborados por uma enquete feita nos anos 90, ressaltando a importância das ligações intergeracionais. No caso francês, um grande número de estudos tem tratado das atitudes dos jovens em relação à religião, verificando que eles estão cada vez mais desligados da religião. Para ilustrar a situação, a autora reproduz uma série de estatísticas publicadas pelo jornal *La Vie*, de 1967 a 1994, mostrando o crescimento dos jovens que se afirmam sem religião (DENÈFLE, 1997, p. 123). Em seguida, ela reproduz diferentes resultados de pesquisas comprovando o afastamento cada vez maior, a cada geração, dos jovens da religião. Sylvette Denèfle destaca, ainda, que isso ocorre não só com os jovens franceses, mas também com os filhos dos imigrantes. Isso é tratado como um fenômeno percebido tanto através dos percentuais cada vez maiores daqueles que se declaram sem religião, quanto do aumento daqueles que passam da condição de praticantes a não praticantes e, ainda, da não transmissão das crenças e práticas religiosas no interior da família. Aliás, a transmissão das normas e valores dentro da família e as interações de valores familiares e escolares é o principal interesse da autora.

Entre outros trabalhos publicados, a autora também escreveu um artigo (DENÈFLE, 1992) sobre crenças e valores de estudantes que se declaravam sem religião. Trata-se de uma

pesquisa realizada com 26 estudantes, retirados de uma enquete com 200 indivíduos residentes na região de Nantes, que se declararam sem religião. Ela coletou suas opiniões acerca de vários temas como instituições religiosas, existência de Deus, escolhas morais, amor à família, casamento, confiança na Ciência, na Medicina, entre outros. Tal qual na pesquisa apresentada anteriormente, muitos jovens demonstravam um anticlericalismo radical; a despeito disso, compartilhavam certos valores sociais e morais, os quais a autora se dedicou a investigar.

No contexto nacional, esse tipo de investigação ficou sob os cuidados de Regina Novaes (2002, 2004, 2006), que publicou uma seqüência de artigos relacionando juventude e religião. A autora destaca, sobretudo, a nova religiosidade, presente em muitos indivíduos sem religião, o que também nos serviu como referência para uma das fases de nossa pesquisa.

A partir dos dados produzidos pela Pesquisa *Perfil da Juventude Brasileira*⁸⁹, Regina Novaes (2004) avalia jovens na faixa dos 15 aos 24 anos, onde encontra dois grupos distanciados. Um deles, formado por aqueles com um “*ideário secularizante (presente entre ateus e agnósticos)*” e outro, por aqueles que ela define através da metáfora “*espírito do tempo*”. São os jovens que acreditam em Deus mas rejeitam instituições religiosa, que transitam entre várias, ou que se mostram como simpatizantes dos sincretismos. Tal qual a grande parte dos autores, ela refere-se às transformações observáveis através dos recenseamentos, onde sobressai a redução dos católicos em contraposição ao aumento dos evangélicos e dos sem religião (2004, p. 321), nessas facetas distintas, donde conclui que sopram ventos secularizantes na sociedade. Dos 10% de jovens sem religião localizados no seu universo de pesquisa, a maioria pertencia ao grupo que sustentava um conjunto de crenças (9%) e, uma pequena parte (1%) era constituída por ateus e agnósticos.

Algumas discordâncias com as evidências dos recenseamentos são apresentadas em sua pesquisa. Entre as características que sobressaíram, aqueles que se declaram ateus e agnósticos residiam mais no interior do que nas regiões metropolitanas, o que contraria a suposição que os ventos secularizantes vêm das áreas mais modernizadas e urbanizadas (2004, p. 322). Além disso, na área da educação, há uma aproximação entre aqueles que acreditam em Deus com os pentecostais; ambos com baixa escolaridade. O perfil dos sem religião na pesquisa de Regina Novaes revela “*menos inclusão educacional e mais vulnerabilidades sociais*” (2004, p. 323), indicando que os sem religião não estão

⁸⁹ A pesquisa faz parte do Projeto Juventude/Instituto Cidadania, cuja metodologia está registrada no site <<http://www.projetojuventude.org.br>>

obrigatoriamente entre os mais abastados e com mais instrução. Esse ponto, contudo, é convergente com as sinalizações do recenseamento.

Ao fazer sua análise da influência intergeracional, Regina Novaes explica que menos adultos em idade reprodutiva se declararam católicos; conseqüentemente menos crianças receberiam essa interferência, daí uma possibilidade de explicação para a baixa do pertencimento religioso. Ela propõe que os jovens que acreditam em Deus mas não têm religião sejam classificados como “*religiosos sem religião*” (NOVAES, 2004, p. 323). Esses, contudo, não vão incentivar a afiliação religiosa dos filhos. A despeito disso, Regina Novaes destaca, também, que há jovens que se dispõem a mudar de religião e a reafirmar seu pertencimento a uma série de religiões, o que também aponta para a força do sincretismo e do pluralismo. Temos, nos termos de Regina Novaes, uma nova configuração, que exige cuidados (2004, p. 324-5), os quais ela discrimina. O primeiro deles, verificar o sentido das palavras usadas nessa autotaxação, que é também, de certa forma, nosso alerta nessa pesquisa. As respostas podem indicar diferentes apropriações desses vocábulos. Outro cuidado é observar os trânsitos já feitos e, em terceiro, observar o pluralismo religioso intrafamiliar.

Regina Novaes faz uma avaliação detalhada dos cruzamentos das respostas dos jovens nos questionários da pesquisa, passando pelos valores, pelo respeito ao meio ambiente, fé e crenças. Ela explica que essa é uma geração marcada pela “*descoberta da ecologia*”, pelo respeito à natureza, o que ela chama de “*espiritualidade ecológica*”. Há uma nova forma de encarar a realidade, diferente das gerações anteriores, marcadas por outras conjunturas. Regina Novaes alerta, também, que é preciso “*desnaturalizar pares de oposição consagrados*” como religião e participação política e ciência e religião. Adiante, explica que “*faltam evidências para aproximar automaticamente ausência de religião – ateísmo ou agnosticismo – ao progresso da política e da ciência*” (2004, p. 324), o que parece ir ao encontro de nosso entendimento da condição dos sem religião: pela ausência e não pela falta, como já explicado. Enfim, a autora conclui sobre a interferência intergeracional na contemporaneidade:

A influência da família na escolha da religião pesou apenas para cerca de 50% dos entrevistados, para o restante, a escolha da religião passava por outras justificativas, tais como, "motivos pessoais", "influência de amigos" e "influência de agentes religiosos. (NOVAES, 2004, p. 323)

Para Regina Novaes, os jovens, movidos pelo “*espírito de época*”, estão sendo chamados a fazer suas próprias escolhas, no que pode estar incluída a opção de ficar sem religião. Assim, eles podem ser pensados como “*expressões locais de um global “espírito de época*”, onde está, desde a múltipla pertença até a adoção de práticas orientais, o que é agilizado pelos avanços da tecnologia e das técnicas de comunicação. No mundo globalizado, as crenças circulam e são apropriadas e reapropriadas pelos indivíduos, de uma forma que não ocorria anteriormente. Fato é que o mundo mudou a partir do final da década de 1970 e, daí, continuamente. Surge, então, o sem religião, que:

Significa, sobretudo, um certo consumo de bens religiosos sem as clássicas mediações institucionais como um estado provisório (entre adesões) ou como uma alternativa de vida e de expressão cultural. (2004, p. 328)

A religião torna-se, assim, uma questão de escolha em meio a inúmeras possibilidades e, no caso da juventude, o estabelecimento de uma distância da religião pode revelar-se como uma faceta do comportamento de certos indivíduos nessa fase da vida. No caso desse grupo, especificamente, configura-se quase como a marca de uma geração em busca de sua própria identidade, independente daquela de seus pais.

Outro artigo de Regina Novaes reproduz parte de resultados de uma pesquisa feita em 2000, através de entrevistas com 153 alunos de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro - IFCS/UFRJ. O objetivo era discutir continuidades e descontinuidades entre religiões e crenças. Ao comentar sobre o segmento priorizado, Regina Novaes explica que não há consenso sobre a definição dos limites da idade para juventude. O mais comum, segundo a autora, é aquele estipulado pela Organização Internacional da Juventude - OIJ, que indica a faixa dos 15 aos 24 anos. Contudo, há variações entre eles de acordo com os segmentos sociais (NOVAES, 2001, p. 183). Portanto, nessa pesquisa, o que havia de comum com seus entrevistados era a condição de estudante universitário.

Desse grupo de jovens a autora buscou extrair tendências e preferências variadas, culturais, políticas e religiosas. Concentrando no campo religioso, nosso foco de estudo, Regina Novaes detalha que, ao perguntar aos alunos “*você tem religião?*” obteve 64,1% de respostas negativas e 34% positivas. Do total, 54% dos alunos atribuíram sua opção religiosa à família, 52,6% a motivos pessoais, 8,8% a amigos e 7% a agentes religiosos. Diante desse quadro ela nota a proximidade das duas primeiras justificativas (NOVAES, 2001, p. 189);

entretanto, se os motivos pessoais são somados às demais opções, com exceção da família, a influência desta é claramente rebaixada.

Regina Novaes observa, ainda, que ao aferir a religião dos pais, nenhum estudante enquadrou os pais na categoria dos sem religião (NOVAES, 2001, p. 191). Contudo, quando modificada a pergunta para “*você se definiria como?*”, com várias alternativas de respostas, 32,1% se definiram como religiosos, 39,8% como sem religião, 18,9% como agnósticos e 9,1% se declararam ateus. Com isso, ela percebe a fluidez do sistema classificatório, no que se refere à consistência das respostas. Segundo ela, os 32,1% religiosos se aproximam dos 34% que disseram ter religião. Assim, “*menos de 2% parecem ter dúvidas quanto à correlação entre ser religioso e ter religião*” (NOVAES, 2001, p. 192). Agregando ateus, agnósticos e sem religião, encontra-se 68% de não religiosos, bem próximo daqueles 64% que disseram não ter religião. Nessa perspectiva, Regina Novaes alerta que essa fluidez, nesse caso uma variação de 4%, reforça a:

Necessidade de atentar para a diferenciação interna, já bem delineada, entre aqueles que declararam “não ter religião”: os 39,8% que se declaram “sem religião” não só se diferenciaram dos 32,1% dos religiosos como afirmaram se sentir diferentes dos ateus (9,1%) e dos agnósticos (8,9%). (NOVAES, 2001, p. 191-2)

Assim Regina Novaes conclui que, em termos absolutos os “*religiosos sem religião institucional*” constituem uma maioria, o que “*é significativo para demarcar uma inédita experiência geracional*” (NOVAES, 2001, p. 192). De outro ângulo, considerando que 62,7% dos estudantes entrevistados declararam acreditar em Deus, poderíamos afirmar que se trata, de fato, de uma nova forma de crer, descolada de instituições, o que constitui um consenso entre vários autores.

Nesse texto, a autora reservou uma seção especial para os 67,8% que se definiram como os ateus, agnósticos e sem religião. Então ela lembra que, em pesquisa realizada com 102 alunos no ano de 1993, entre os 44% que se declaravam sem religião, 34% se diziam ateus e tinham, simultaneamente, envolvimento com política. Era a marca da época. Contudo, ela destaca, que em resposta a perguntas abertas, surgiram frases diferenciadas como: “*sou ateu em busca de religião*”. “*procuro um Deus, me digo ateu*”, “*ateu que vê qualidade na religião*”, “*ateu aberto a discussão*”. Para Regina Novaes, ainda que as respostas parecessem distantes do esperado, tornava-se difícil delimitar fronteiras entre os que se designavam ateus e o restante (10%) que se definia como deísta, espiritualista, místico, religioso sem religião, etc. Apesar dessas diferenças, ela conseguiu correlacionar “*se declarar ateu e afirmar uma específica fé na política*” (NOVAES, 2001, p. 192). Temos a

acrescentar a essas observações de Regina Novaes que muitos de nossos entrevistados, não apenas jovens, mas aqueles das várias faixas etárias que se declaram ateus, também apresentaram, por vezes, comportamento similar. Igualmente, alguns, principalmente ateus, indicaram o engajamento com movimentos políticos, o que nos faz confirmar certa relação de afinidade do ateísmo com o envolvimento político.

Mas foi, de fato, o trabalho anterior de Regina Novaes⁹⁰, de 1993, sobre sincretismo também entre alunos de Ciências Sociais do IFCS/UFRJ, que inspirou uma coletânea de seis artigos relacionando juventude, política e religião. Todos se inspiraram no questionário utilizado pela autora, que foi readaptado. A pesquisa foi organizada pelo Núcleo de Estudos da Religião - NER da Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS, em parceria com universidades públicas e privadas de diferentes Estados do país. O objetivo era levantar dados acerca do imaginário religioso e dos interesses políticos de jovens universitários.

No artigo inicial da coletânea, Carlos Steil, Daniel Alves e Sônia Reyes Herrera (2001, p. 10) apresentaram o perfil geral dos entrevistados, apontando as diferenças do trabalho realizado por Regina Novaes. Segundo os autores, enquanto no primeiro comparava alunos de Ciências Sociais do IFCS dos anos 70 com aqueles do início dos anos 90, este se dedica à comparação de jovens universitários da atualidade, matriculados em várias instituições (UFRGS, UNISINOS, UFMG, PUC-RS, UFJF e UFRJ). Os questionários foram aplicados entre 1999 e 2000, em sua maioria a jovens na faixa dos 18 aos 29 anos (73,65). Outra diferença é o deslocamento da questão do sincretismo para o que eles denominam “*inventário das práticas e representações*”. As perguntas centrais do estudo eram: “*De que forma os alunos das Ciências Sociais percebem a religião?*” “*Como lidam com as alternativas religiosas existentes?*” “*No que acreditam?*” “*Quais são suas opções políticas?*” (STEIL et al., 2001, p. 10). Para fins de nosso estudo, vamos nos concentrar somente nos aspectos referentes ao campo religioso.

Os questionários contemplavam algumas categorias pré-estabelecidas como religioso, sem religião, agnóstico, ateu, variando de uma instituição para outra. Eles responderam a duas perguntas: “*Você tem religião?*” e “*Você se identifica como?*”? A primeira obteve uma média de 52% para aqueles que responderam que sim e 48% para os que disseram que não tinham religião. Cada categoria obteve as seguintes médias: 48% de alunos religiosos, 26,5% sem religião, 15% agnósticos e 10,4% ateus (STEIL et al., 2001, p. 19-20)⁹¹. Para verificar a

⁹⁰ Cf. NOVAES, Regina. *Religião e Política: Sincretismos entre os alunos de Ciências Sociais*. **Comunicações do ISER**, n. 45, ano 13, 1994. Foram aplicadas 102 entrevistas na ocasião, nas quais 34% dos alunos se disseram ateus, 10% sem religião e 56% co religião.

⁹¹ Ver Tabelas 6 e 7 da publicação citada, páginas 19 e 20.

transmissão intergeracional, 42% das mães⁹² dos entrevistados, em média, foram definidas como católicas não-praticantes, 33,7% como católicas praticantes, 13,9% como espíritas, 6,6% protestantes, 2,4% como seguidoras de religiões afro-brasileiras e 5,4% de outras religiões. A religião dos pais⁹³ (sexo masculino) seguiu distribuição semelhante, com inversão de posição apenas entre os espíritas e protestantes. Então, em média os pais dos entrevistados foram definidos como 48,4% católicos não-praticantes, 19,1% como católicos praticantes, 5,4% como protestantes, 5,2% como espíritas e 6,4% de outras religiões.

Quanto aos motivos que interferiram na escolha da religião⁹⁴, em média, 64,1% dos entrevistados disseram que foram influenciados pela família, 42,3% por motivos pessoais, 8% por amigos e 6,1% por agentes religiosos. Outras perguntas sobre frequência às religiões, curiosidade por alternativas religiosas e crenças também foram feitas⁹⁵. Em média, 68,8% dos entrevistados disseram acreditar em Deus, 49,8% em Jesus, 39,8% em vida após a morte, 39,4% em espíritos, e 37,2% em energia/aura. Esses dados demonstraram os diferentes modos de crer verificados entre os alunos consultados, o que pode ter influência de fatores externos e internos.

No artigo seguinte, de Marcelo Camurça, com universitários das Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF, foram encontrados 56,3% dos universitários que se auto-definiram como religiosos, enquanto 45,1% se subdividiram em grupos não religiosos. Foram tabulados 18,3% sem religião, 16,9% agnósticos e 8,6% ateus. Do total 59,7% disseram que tinham religião e 40,3%, que não (CAMURÇA, 2001, p. 41-2).

Ao observar dados referentes à transmissão intergeracional, de pais predominantemente católicos, o autor faz considerações sobre a pequena diferença entre a religião dos filhos daquela de seus pais. Diante da maior diversidade religiosa do país, a *“definição religiosa dos pais se gestou e se consolidou num passado onde a hegemonia católica se encontrava ainda mais robustecida”*. Contudo, para Marcelo Camurça (2001, p. 47) a menor mobilidade e autonomia na escolha religiosa dos universitários mineiros – em sua maioria católicos - parece questionar o que ele descreve como *“a crise da religião majoritária no país e o advento crescente de um quadro de pluralismo religioso*. Já na pergunta sobre o que influenciou a escolha da religião, 38,9% responderam que foi a família, 27,8% motivos pessoais, 9,7% amigos, 4,2% agentes religiosos e 5,6% outros. Para ele, não há apenas uma

⁹² Ver Tabela 9 da publicação citada, página 23.

⁹³ Ver Tabela 10 da publicação citada, página 24.

⁹⁴ Ver Tabela 11 da publicação citada, página 25.

⁹⁵ Ver tabelas 16.1, 16.2 e 16.3 da publicação citada, páginas 29-31. Entre as crenças foram dadas as seguintes opções: Deus, Jesus, Maria, santos, anjos, entidades/orixás, espíritos, demônios, duendes/gnomos, vida após a morte, energias/aura, reencarnação e astrologia/horóscopo.

“*identidade religiosa herdada socialmente, sem vinculações mais orgânicas, mas a esta se superpõe uma postura de opção voluntária, reafirmando sua ligação à religião em que foram batizados*”. Embora ainda haja certa influência na opção religiosa dos filhos por parte dos pais, no que ele descreve como “*contemporaneidade marcada pela liberdade de consciência, liberdade religiosa e pela secularização na sociedade*”, o que ocorre, de fato, é “*que uma dimensão moderna vem se afirmar por sobre esta aparência de tradicionalismo*” (CAMURÇA, 2001, p. 48).

No que se refere às crenças, o autor mostra que, ao contrário das tendências da atualidade, onde o fenômeno do multiculturalismo substitui o trânsito religioso e elementos cristãos estão sendo trocados por um paradigma oriental, os altos índices de crença em Deus, Jesus e na Virgem Maria pelos estudantes de Juiz de Fora ratificam a manutenção de “*paradigmas milenares da teodicéia ocidental*” no imaginário de muitos deles (CAMURÇA, 2001, p. 50). O autor não conseguiu, pelas respostas dos entrevistados, nenhuma referência que indicasse o “*boom de espiritualidade mística*”, assim como, na visão dele, “*nada pareceu evidenciar a presença da chamada religiosidade do self*”. Mesmo entre o que ele chama de sem religião *stricto sensu* (18,3%), excluídos os ateus (8,5%) e agnósticos (16,9%), isso não ocorreu. As crenças que ele classifica como *new agers* (duendes e astrologia) alcançaram percentuais baixos entre os universitários de Minas Gerais, enquanto outras como reencarnação, entidades e energia/aura poderiam estar partilhadas com os espíritas, orientais e afro-brasileiros. Com isso, Marcelo Camurça considerou:

A categoria sem religião pode abrigar new agers, sem dúvida, mas não apenas eles, também muitos daqueles que têm princípios ético-religiosos e possuem uma concepção filosófico-racional de religião, mas não reconhecem nas religiões institucionais o depósito deste conteúdo. (CAMURÇA, 2001, p. 57)

Essa observação também é válida para nossa pesquisa, uma vez que também dentro de nossos grupos não pareceu tão evidente a presença de simpatizantes dos Movimentos de Nova Era. Em seu artigo sobre a visibilidade das outras religiões, Silas Guerriero (2004, p. 160) aponta para a possibilidade de agregação dos sem religião aos adeptos dos Novos Movimentos Religiosos - NMR no Censo. Após falar da representação do grupo no Censo, ele explica que “*há uma tendência, hoje, em negar o pertencimento a qualquer tipo de instituição religiosa e afirmar a autonomia do sujeito, livre do comando de qualquer tipo de autoridade religiosa*”. Dessa forma, Silas Guerriero acredita que muitos dos que se definiram como sem religião para o IBGE podem ter algum tipo de prática e crenças afins com os NMR.

Entre eles, “*aquelas ligados ao desenvolvimento do corpo e da mente*”. Aliás, o autor segue com o mesmo argumento para afirmar que até entre os católicos pode haver simpatizantes dos NMR. Por exemplo, “*nem todos se definem budistas e deve haver muito católico praticando meditação zen. Só algumas das novas religiões exigem uma definição clara de pertencimento*”.

Assim, conforme Silas Guerriero, os adeptos das novas religiões podem estar camuflados sob diversas categorias, com o que concordamos e acrescentamos, ainda, que, nessa mesma direção os sem religião também podem estar diluídos entre os adeptos do NMR, o que confere a ambos os grupos, diferenças numéricas reais.

Mas, aquela não foi a única pesquisa de Marcelo Camurça com estudantes. Adiante, em 2006, ele produziu um artigo, junto com Fátima Tavares, elaborado a partir do resultado de um *survey* feito com estudantes do ensino médio da rede pública do Estado de Minas Gerais em 2003. O objetivo era detectar as preferências e pertencimento religioso de um contingente de 11.481 alunos da rede pública mineira, contribuindo para os estudos de Antropologia da Religião e Antropologia da Juventude. O questionário extenso contou com 80 perguntas estruturadas em blocos: características socioeconômicas, pertença religiosa, valores morais e políticos. O instrumento foi distribuído em cinco regiões de Minas Gerais: Zona da Mata, Capital, Centro-Sul, Triângulo Mineiro e Norte (CAMURÇA; TAVARES, 2006, p. 101). Predominaram adolescentes dos 17 aos 19 anos, morando com os pais, mais do sexo feminino (59,1%) do que do masculino (40,9%). No que se refere à pertença religiosa, que faz parte de nosso tema, quase a totalidade dos estudantes afirmaram ter religião (94,9%), contra apenas 5,1% sem religião. Convém ressaltar que, entre as várias pesquisas aqui apresentadas, este é o menor percentual localizado, o que pode ser decorrente de vários fatores, entre os quais, a própria localização geográfica, quando Minas Gerais ainda se apresenta como um Estado fortemente católico – o sétimo maior percentual do país-, a despeito das variações internas. Segundo Marcelo Camurça e Fátima Tavares (2006, p. 101-2), “*isso significa que em Minas Gerais, neste segmento juvenil, o catolicismo tende a preservar seu caráter de religião majoritária, reproduzindo-se numa escala numa escala superior à média dos católicos do Estado (79,4% de estudantes católicos, superior a 78,9% da média geral dos católicos)*”. Isso pode ser atribuído, talvez, a um sentimento identitário muito forte que liga Minas Gerais ao Catolicismo. Nessa perspectiva os autores acrescentam que ocorre, nesse espaço geográfico “*uma resistência católica à tendência geral de alterações no campo religião nacional*” (CAMURÇA; TAVARES, 2006, p. 102).

Convém destacar que o percentual dos sem religião – relevante no Rio de Janeiro - no Estado de Minas Gerais está resumido a 4,2% da população; abaixo da média nacional (7,3%). Além disso, lá também a queda do Catolicismo é menor (14,2%) que a média nacional (15,4%). Comparando os jovens mineiros com os cariocas, por exemplo, temos 5,1% de jovens sem religião mineiros contra 21,2% cariocas, o que pode sugerir uma regionalização desse fenômeno. Para concluir a variação, temos 79,4% jovens mineiros católicos contra 52,9% cariocas e, ainda, 6,6% de pentecostais mineiros contra 14,2% cariocas (CAMURÇA; TAVARES, 2006, p. 102). Os dados indicam que há um caminho inverso entre cariocas e mineiros. Com isso, segundo os autores, inverte-se o processo identificado por Ronaldo Almeida para o caso dos estudos de trânsito em São Paulo, classificando o grupo católico como “*doador universal*” para os demais grupos. Em linhas gerais, o “doador” universal é o grupo do qual saem indivíduos para integrar outros grupos. Contudo, no caso de Minas Gerais, essa condição parece não se aplicar, na vez que há uma resistência católica evidente, que não doa fiéis para outros grupos. Para Marcelo Camurça e Fátima Tavares (2006, p. 104), no caso mineiro “*o catolicismo mantém uma taxa de reprodução entre os jovens acima de 90% e ainda é a principal escolha de filhos de pais católicos que optam por outra religião*”.

Outro artigo publicado nos Cadernos do NER, de Alexandre Cardoso, Léa Freitas Perez e Luciana de Oliveira, com estudantes de Ciências Sociais e de Comunicação da Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG, apresentou outros aspectos como escritores preferidos, livros lidos, preferências musicais e programas de televisão. Segundo os autores, das 34 perguntas do questionário, 15 eram concernentes ao tema da religião, cobrindo formas de pertencimento religioso, participação e trânsito, curiosidade sobre formas alternativas de religiosidade e modalidades de crenças. No que se refere à auto-classificação, os universitários se definiram da seguinte forma: religiosos (53%), sem religião (21,4%), agnósticos (15,3%), ateu (8,1%), não responderam (2%). Em cada curso, separadamente, ocorreram algumas variações, principalmente entre agnósticos e sem religião.

No de Ciências Sociais são: religiosos (54%), sem religião (23,5%), agnósticos (10,2%), ateu (9,2%), não respondeu (1%), e no de Comunicação são: religiosos (52%), agnósticos (20,4%), sem religião (19,3%), ateu (7,1%), não respondeu (1%). Segundo os autores, os alunos de Ciências Sociais tendem a ser um pouquinho mais sem religião e relativamente menos agnósticos do que os de Comunicação (CARDOSO et al., 2001, p. 83). Quando perguntavam se tinham religião, 59,1% disseram que sim enquanto 39,2% que não e 1% não respondeu. Através de cruzamentos de diferentes perguntas no campo da religião, os

autores concluíram que se declarar religioso (535), em ambos os cursos, não significa necessariamente ter confissão religiosa (59%). Para eles (CARDOSO et al., 2001, p. 84) “*no geral, eles teriam mais religião confessionalmente definida do que seriam religiosos*”. Eles disseram, ainda, que declarar-se agnóstico e ateu (38%) parecia se aproximar de não ter nenhuma religião (39,2%). Embora os alunos de Comunicação tenham se apresentado como tendo mais religião confessada que os de Ciências Sociais, são também eles que têm o maior número de agnósticos. A partir daí, os autores (CARDOSO et al., 2001, p. 86) partem para análise das respostas dos alunos com religião confessada, concluindo que os resultados são bastante similares ao quadro confessional brasileiro, mineiro e belo-horizontino, apresentado pelos Censos.

Na seqüência de artigos, Bernardo Lewgoy apresentou as suas observações sobre os universitários da UFGRS, onde 64,9% dos alunos do curso diurno definiram-se como sem religião e 35,1% com religião. No curso noturno foram 46,3% e 53,7% respectivamente. A pergunta era: “*com ou sem religião?*”. Na pergunta específica, segundo o autor (LEWGOY, 2001, p. 106), no curso diurno, 29,7% definiram-se como religiosos contra 41,5% no noturno, enquanto entre os sem religião, 28,4% estavam no curso diurno contra 26,4% no noturno; 21,6% de agnósticos no diurno contra 15,6 no noturno. Na opção ateu, 20,3% estavam no diurno e 7,4% no noturno. Na soma de ateus e sem religião, o autor chega a uma soma de 48,7% no turno diurno, o que ele descreve como “*um núcleo de secularismo*”, ou seja, “*um espectro de pessoas para quem a afirmação de uma postura existencial desfilhada de uma agremiação religiosa é básica na conformação de sua identidade atual*”. Nesse grupo também estão as atitudes mais inspiradas no secularismo. Esse núcleo “*é de vital importância para o ânimo laicizante que impede que a religião interfira nas diferentes modalidades subjetivas de ser, bem como nas interações sociais do cotidiano*” (LEWGOY, 2001, p. 107). A seguir, ele diz que 15,2% que se disseram sem religião no curso diurno “*devem ser colhidos entre os agnósticos*”, não sendo possível fazer uma demarcação de seus limites para a secularidade, aos quais só se poderia atribuir “*um não reconhecimento público de uma filiação institucional associada a possíveis indagações religiosas*”. Bernardo Lewgoy confirmou, então, a tese da privatização da consciência religiosa, já assinalada por Ari Oro⁹⁶. Ele, conclui, então, que não se pode afirmar que o índice de secularidade e de laicismo entre esses universitários seja o maior do país, como resultado de uma tendência recente. Há notáveis “*dessemelhanças*” entre esses e os demais estudantes. É evidente que se trata de um “*ambiente altamente secularizado*”, o que poderia ser remetido à natureza da área de Ciências

⁹⁶ Cf. ORO, Ari. Modernas formas de crer. **Revista Eclesiástica Brasileira**, n. 225, março 1997, p. 39-56.

Sociais, percebida como impregnada por influências como as do “*marrxismo, da militância, de um ethos artístico, crítico e experimentalista na visão de mundo e estilo de vida*”, que favoreceria esse estado. Contudo, para o autor, essas associações são pouco significativas para explicação das discrepâncias entre essa e as demais universidades.

Nas suas comparações com o campo político, o autor observa que há uma simetria entre a taxa de engajamento político e social desses universitários face à politização genérica e a baixa participação religiosa entre aqueles que têm identificações religiosas. Daí ele conclui que não só a religião, mas também a política passaram por uma secularização.

Do mesmo modo que as agremiações religiosas não pautam mais a totalidade das crenças e práticas religiosas dos entrevistados, a participação política em grupos organizados não funciona mais como uma agência socializadora na construção de opiniões, adesões ou identidades políticas dos estudantes de Ciências Sociais, não estrutura mais o horizonte ético e existencial dos posicionamentos dos alunos. (LEWGOY, 2001, p. 112)

Da mesma forma que não é preciso estar vinculado a uma religião para acreditar em Deus, é possível ser politizado sem tornar-se militante, filiado a partidos políticos. Uma coisa não está correlacionada obrigatoriamente à outra. Isso reproduz, mais uma vez, o que vem sendo apontado pelos demais autores: a desassociação entre crenças e vínculos institucionais religiosos.

Outro artigo, de Luiz Inácio Gaiger, Conceição Locks e Cleonice Silva, da UNISINOS, mostra que 74,3% dos entrevistados se consideraram religiosos, 14,9% sem religião, 4,1% ateus, 2,7% agnósticos e outros 4,1% não responderam. Para os autores, tal qual na política, as opiniões sobre religião têm “dupla subjetividade”. São “*estudantes dizendo o que pensam pessoalmente de si mesmos*”. Assim, as respostas traduzem o “*modo como representações e práticas referidas ao religioso aparecem em suas percepções*” (GAIGER et al., 2001, p. 124). Eles acrescentam, ainda, a verificação de dados complementares, apontando que o ambiente politizado desses universitários não limita suas preferências ou atitudes no que se refere à religião.

Os autores observam que, mesmo aparecendo entre as respostas sobre preferências literárias os gêneros de caráter político, os entrevistados afirmam suas convicções religiosas, o que pareceria incoerente há alguns anos. Entretanto, os livros de cunho espiritual e auto-ajuda também constam no *ranking* dos mais lidos. Se, há 15 anos a politização dominava o cenário, fazendo despontar militâncias e movimentos diversos, atualmente os estudantes parecem buscar seus significados em outras direções, uma trilha mais pessoal e “*de compromisso*

consigo e com a coletividade". O mesmo ocorre com a religião (GAIGER et al., 2001, p. 125). Entre os estudantes, apenas 29,7% declararam participar com frequência da vida religiosa, 47,4% somente eventualmente (ou não tem religião). Paralelamente, 37,8% admitiram participar de outra religião, sendo que somente 17,8% regularmente e 58,5% eventualmente. Trata-se, segundo os autores (GAIGER et al., 2001, p. 128) de uma "*pluralidade religiosa de contornos variáveis e dinâmicos*", mais do que indicativo de dupla ou tripla pertença.

Enfim, o perfil desses universitários acusa um grande número daqueles que acreditam em "*figuras teológicas basilares das religiões cristãs históricas*", como Deus (79,7%) e Jesus Cristo (63,5%), mas também nas demais alternativas, cujo menor percentual ficou com duendes ou gnomos (9,3%). Isso é o que os autores descrevem como "*heterodoxia religiosa*" (GAIGER et al., 2001, p. 129), elaborações sincréticas comuns no Brasil, mas uma surpresa no meio universitário dessa área de estudos. Assim, os autores concluem que, na atualidade, "*a prática acadêmica do curso talvez mais estimule do que iniba a sensibilidade espiritual dos estudantes e sua aproximação com o universo religioso como estudiosos e como pessoas*" (GAIGER et al., 2001, p. 130). Parece refletir-se aqui, o conjunto de liberdades individuais que se oferecem, estimulando o livre-arbítrio e o livre-pensamento.

O último artigo da coletânea, de Airton Jungblut, apresenta o panorama dos universitários da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS, onde 62,5% se apresentaram como religiosos, 14,6% como sem religião, 16,7% como agnósticos, 6,3% como ateus. Ele lembra que o crescimento dos sem religião tem se apresentado como um fenômeno generalizado dentro da população nacional, no que ele concorda com Alexandre Fonseca ao julgá-lo decorrente de um processo de secularização.

Segundo Airton Jungblut, os sem religião presentes na atualidade estão "*muito mais para uma opção de 'fuga da religião'*" do que de "*fuga do ateísmo*". Ele se aproxima mais do desapego do ateu às coisas da religião "*do que de um teísta tradicional em sua ostentada fé em Deus*" (JUNGBLUT, 2001, p. 139). Mesmo entre aqueles que se dizem religiosos, é encontrada uma parcela importante de indivíduos sem religião e daqueles distantes desse padrão teísta. Do total, 67,3% dos universitários afirmaram ter uma religião e 32,7%, não. Entretanto, quando perguntada qual a religião do entrevistado, há católicos praticantes (34,7%) e não praticantes (14,3%). Então explica que mais da metade daqueles que poderiam ser enquadrados como "teístas tradicionais" são, na verdade, indivíduos que não praticam a religião que declararam. Essa opção identitária não-praticante é "*a grande categoria inclusiva da sociedade brasileira*", que depende dos "*cálculos autoclassificatórios de cada*

um, muitos agnósticos, sem religião, afro-brasileiros, etc.” (JUNGBLUT, 2001, p. 141). Airton Jungblut acrescenta que quando os indivíduos dizem que são católicos não-praticantes, fazem uma declaração de pertencimento a uma categoria bastante próxima daquela dos sem religião. Contudo, como no Censo não há a categoria censitária de não-praticantes, esses indivíduos podem ser incluídas na massa católica. Trata-se de uma questão de limite entre uma dimensão e outra, o que nos faz desconfiar, pelo ritmo de crescimento, que alguns católicos não-praticantes estejam migrando para a categoria censitária dos sem religião, que abarca uma variedade de tipos, que vão dos crentes aos mais descrentes, todos desinstitucionalizados. Esse afastamento da instituição é o ponto de intercessão com os católicos não praticantes, afastados da igreja, embora não necessariamente de seu ideário cristão.

Airton Jungblut (2001, p. 141), no que se refere a esse aspecto, desconfia que muitos desses não praticantes *“se esclarecidos sobre o que significa ser um sem religião poderiam tranquilamente aceitar essa segunda classificação”*. Ao comparar a situação dos estudantes das Ciências Sociais da PUCRS com o quadro estudantil de 15 anos passados, ele conclui que parece haver uma queda do ateísmo no grupo. Isso não contribuiu para o crescimento do teísmo tradicional, mas para uma oferta maior de possibilidades identitárias em relação à religião. Há, então, uma série de modalidades que podem *“traduzir fielmente as gradações entre crença e descrença religiosa”* (JUNGBLUT, 2001, p. 142). Houve, segundo o autor a quebra do monopólio do ateísmo, uma vez que surgiram entre esse e o teísmo, os agnósticos e os sem religião. É a isso que o autor denomina, logo no título como *“despolarização de posicionamentos”*.

Dados empíricos, provenientes de várias outras pesquisas, vêm sendo aproveitados para ilustrar essa nova configuração da realidade brasileira, composta por indivíduos sem religião. Ari Oro (2004, p. 59), por exemplo, buscou analisar a representação e as práticas religiosas dos universitários brasileiros, compreendendo o espaço que a religião ocupa em suas vidas⁹⁷. As perguntas foram elaboradas para verificar, sobretudo, a dimensão do pertencimento religioso e até *“que ponto tal sentimento ancorava-se em alguma expressão religiosa que compõe o atual pluralismo religioso brasileiro”* (ORO, 2004, p. 63). Esse procedimento, segundo o autor, parte da informação que:

⁹⁷ Essa pesquisa foi realizada com 278 estudantes dos cursos de Ciências Sociais, Medicina e Matemática de universidades públicas e privadas de Porto Alegre (2001), de São Luís do Maranhão (2002) e Rio de Janeiro (2003).

Há indivíduos que se dizem religiosos mas que não se vinculam a nenhuma instituição confessional (seriam religiosos "genéricos?"); há indivíduos que se dizem vinculados a uma determinada religião mas não participam de seus rituais: e há, ainda, os que se dizem "sem religião", mas que não são necessariamente desprovidos de valores e crenças religiosas. (ORO, 2004, p. 63-4)

Do conjunto de universitários, 86,2% se afirmaram religiosos sendo: 45,3% mais ou menos religiosos, 21,5% pouco religiosos e 19,4% muito religiosos. De outro lado, 14% se declararam nada religiosos. O autor tenta dimensionar o grau de religiosidade de cada um desses indivíduos, o que também traz contribuições para nossa discussão. Os nada religiosos eram principalmente aqueles estudantes de Ciências Sociais (5,4%), Matemática (4,3%) e Medicina (4,3%), somando 14%. De todo o grupo, 80,5% disseram seguir uma religião, e 19,5% não possuir nenhuma religião (ORO, 2004, p. 66). Além disso, 86% afirmaram possuir um sentimento religioso e 14% não possuir nenhum. Portanto, para o autor:

Há aqui um *gap* de 6% dos universitários que se dizem ser portadores de um sentimento religioso mas que não é direcionado a nenhuma religião em particular. Tudo indica incluir-se aqui aquele perfil de indivíduo que se enquadram na variável dos sem religião, ou seja, sem vínculo religioso com uma religião em particular. Mas, neste perfil certamente estaria também incluída a parcela dos 19,5% que afirmaram não possuir nenhuma religião. (ORO, 2004, p. 66)

De fato, os sem religião podem perpassar qualquer uma das categorias apresentadas, uma vez que seu sentimento religioso, se existe, não está subordinado a nenhuma instituição intermediadora. Quando os dados são avaliados por cidade, observa-se que em Porto Alegre, 74% afirmaram ter uma religião e 26% não seguir nenhuma religião. No Rio de Janeiro, 86% disseram ter uma religião e 17,4% negaram. Em São Luís, 84% afirmaram seguir uma religião contra 15,7% que disseram não ter nenhuma religião. Esses dados mostram:

Uma percepção do senso comum que o "sul" seria mais "desenvolvido" e "moderno", e "conseqüentemente", menos religioso do que outras regiões brasileiras, revelam a heterogeneidade cultural e as diferentes mentalidades e concepções religiosas existentes entre as regiões culturais brasileiras bem como no interior de cada uma delas. (ORO, 2004, p. 67)

Os estudantes que mais se declaram sem religião são os que freqüentam os cursos de Ciências Sociais de Porto Alegre (43%), São Luís (22%) e Rio de Janeiro (3%). Quando verificada a influência intergeracional entre os sem religião, Ari Oro (ORO, 2004, p. 71) destaca que foram identificados 12,6% dos pais (sexo masculino) e 3,8% de mães declaradas sem religião. Entre os estudantes, 19,4% se disseram sem religião, o que indica que "o número atual de universitários sem religião é superior ao dos seus pais, mas mais próximo do

pai do que da mãe, essa última mais religiosa". Dessa forma, há mudança de pertencimento de uma geração para outra, indicando uma redução da influencia intergeracional na atualidade.

No que se refere às crenças, 90,8% dos entrevistados acreditavam em Deus, 84,1% em Jesus Cristo, 71,8% no Espírito Santo, entre outros (ORO, 2004, p. 79). Entre as motivações para adesão religiosa, uma parte relevante dos entrevistados atribuiu a razão do seu pertencimento à família; contudo, esse percentual pode variar de uma região para outra; em seguida, motivos pessoais e, posteriormente, amigos. Por fim, a pesquisa apresentou aos universitários seis possibilidades de questões existenciais, as quais os levariam à religião. Cada entrevistado podia fazer múltiplas escolhas, o que levou ao seguinte resultado: doença (68,6%), perigo de vida (65,5%), morte de parentes (65,5%), crise existencial (49,9%), dificuldades financeiras (45,1%) e dificuldades amorosas (38%). Esse resultado mostrar, segundo o autor:

Esses indivíduos, que dispõem de importante capital social e cultural, preservam e mantêm a concepção pouco secularizada da relação entre religião e doença, e religião e cura, ou seja, de que a religião pode ser um recurso acionado quando se experimenta o estado mórbido. Nesse sentido, compartilham da máxima popular de que "a religião cura. (ORO, 2004, p. 82)

No entanto, ele ressalva que:

O fato de compor um estrato social onde prevalece a racionalidade não modifica sua representação da religião enquanto um espaço de cura e de soluções de problemas existenciais de suas vidas, por certo juntamente a outras instancias de resolução das aflições. (ORO, 2004, p. 83)

Esse aspecto sobre os motivos que levam um indivíduo a buscar uma religião também poderá ser observado nos resultados de nossa pesquisa.

Sem religião: de onde vêm e para onde vão?

Tão interessante quanto observar o perfil dos sem religião e suas várias possibilidades de interpretação é tentar acompanhar o seu trajeto no cenário religioso. Muitos autores recorrem a *surveys* para explicar a mobilidade religiosa, tentando reconstruir os fluxos de chegada e partida de cada grupo. A tendência é que religiões com maior expressividade numérica e maior flexibilidade proporcionalmente doem mais indivíduos para outros grupos, ou os recebam também. Em seu artigo sobre trânsito religioso na Região Metropolitana de

São Paulo - RMSP, Ronaldo Almeida reforça a falta de rigidez entre as fronteiras do terreno religioso e tenta identificar as rotas de cada um dos principais grupos lá estabelecidos. Para o autor, há alguns anos “*criaram-se assim novas zonas religiosas “híbridas”, para além daquelas classicamente tratadas*” (ALMEIDA, 2004, p. 15). Transformações ocorreram em toda parte, mais acentuadamente nas camadas média baixa e baixa dos grandes centros urbanos da Região Sudeste. No seu modelo de trânsito religioso na metrópole paulistana foram encontrados católicos, evangélicos, kardecistas e, também, os sem religião que, nessa área, eram 6,5% em 1991, passando para 9,23% em 2000, somente abaixo dos sem religião do Rio de Janeiro (15,7%), mas igualmente acima da média nacional (7,3%).

Para referir-se ao grupo o autor indaga o que significa quando os indivíduos se declaram ser religião e, ainda, como definir algo pelo que “não é”? Para ele, a princípio não ter religião sugere uma identificação com o ateísmo ou o laicismo, mas isso não significa ausência de religiosidade. Para Ronaldo Almeida (2004, p. 18), “*algumas pessoas simplesmente não têm frequência assídua nos serviços religiosos, nem se envolvem pessoalmente com a comunidade moral*” durkheimiana. Há indivíduos que vinculam a definição de uma religião à sua prática; então, quando não praticam sentem-se distantes dela. Ao explicar como é estabelecida a definição da religião atual, conclui que é sempre referida à anterior. O autor (ALMEIDA, 2004, p. 18) enumera algumas flutuações. Para ele, os indivíduos podem, por exemplo, sentirem-se como católicos não praticantes dependendo do dia em que forem entrevistados. Do lado evangélico, aquele que tenha sido católico não praticante tende a dizer que era sem religião quando criança, em vista da forte exigência evangélica quanto ao compromisso com uma única fé. Nessa perspectiva, declarar-se ou não sem religião depende do momento em que o indivíduo é entrevistado. Ronaldo Almeida explica, nesse caso que, “*a partir do dado quantitativo sem religião é possível afirmar somente a existência de um processo de desfiliação institucional sem que isso comprometa necessariamente a prática da religião*” (ALMEIDA, 2004, p. 18).. Ele lembra que Pierucci (1997) entendia a perda da centralidade da Igreja como um aprofundamento do pluralismo brasileiro.

Esse pluralismo é percebido, ainda, através de um intenso fluxo migratório que Ronaldo Almeida tenta descrever junto com Paula Montero, num outro estudo sobre mobilidade religiosa. Nessa pesquisa é reforçada a idéia da variedade dos sem religião, mostrando que, entre essas pessoas, “*poucas eram atéias ou não tinham religião como uma gramática significativa de explicação da vida*” (2006, p. 116”). A maioria tinha múltiplos pertencimentos ou que ele chama de “*trajetória de mobilidade institucional intensa*”. Ali

estavam muitos “católicos não praticantes”, mas também aqueles oriundos do pentecostalismo, todos sem compromisso institucional.

Pierucci (2004, p. 19) ao falar das transições apontadas pelos recenseamentos, explica que desde que começou a trabalhar com eles, vem observando um declínio moderado, mas importa da Igreja Católica. Com isso, “*os protestantes, liderados pelos pentecostais, mas também as religiões mediúnicas (Kardecismo, Umbanda e Candomblé) e os que se declaravam “sem religião”* vinham sendo indicados como os principais beneficiários desse processo de transição religiosa. Os sem religião, segundo o autor, estão entre aqueles que passaram a apresentar um significativo crescimento. Ou seja, indivíduos que durante algum tempo se declaravam católicos, passaram a se declarar sem religião, engrossando os percentuais do grupo.

Cecília Mariz (2006), no seu artigo sobre o Catolicismo contemporâneo, mostra que há vários fatores que podem estar interferindo na situação desse grupo. Segundo a autora, os discursos individualistas, por exemplo, valorizando a autonomia de cada um, é um deles; assim como as trocas entre católicos e evangélicos na redefinição da identidade católica. Daí ela explica: “*pode-se levantar a hipótese que uma possível causa, entre outras, do crescimento do número dos que se declaram sem religião e dos que deixam de se declarar católicos seja a redefinição do conceito do que é ter uma religião*” (2006, p. 66-67). Trata-se, assim, de redefinir os limites entre o religioso e o não religioso, para além da compreensão dos conceitos de sagrado e de profano – nos termos durkheimianos, uma vez que o sagrado pode estar presente numa expressão individual de religiosidade, porém não institucionalizada.

Ronaldo Almeida e Paula Montero (2001, p. 97) analisam cada grupo censitário do ponto de vista da recepção e da emissão de população. Eles explicam que os católicos “*funcionam como uma espécie de “doador universal”, de onde todos os segmentos arregimentam boa parte dos seus fiéis*”. Em sua pesquisa, quase metade daqueles que aderiram ao Catolicismo pertenciam anteriormente ao grupo dos sem religião ou ao pentecostalismo. Os católicos foram, em números absolutos, os que mais perderam, com seus fiéis migrando preferencialmente para esses grupos. Isso é decorrente da “*fronteira pouco precisa entre os que se dizem católicos “não-praticantes” e os sem religião*” (ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 98). É um Catolicismo herdado dos pais e ativado periodicamente, nos momentos de festa ou nos momentos de dificuldades ou, mais recentemente, como mostram os autores pela Renovação Carismática.

Os kardecistas, por sua vez, orbitam – nos termos dos autores – em torno dos católicos. A maior parte foi católica e, em geral, quando sai do Kardecismo, para onde

migraram, tendem a voltar para o Catolicismo ou se tornar sem religião. Há, ainda, afro-brasileiros não deixando de se identificar como cristãos e católicos. Trata-se de “*um católico “espírita”, cujas práticas não são excludentes, mas que, dependendo da situação, o indivíduo pode utilizar uma ou outra identidade*” (ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 98).

Os afro-brasileiros, por sua vez, também circulam em torno do Catolicismo, mas quando se desligam de seu grupo, tornam-se sem religião. Os autores comparam os sem religião à categoria católica, sendo, no entanto “*receptor universal*”, recebendo indivíduos de todas as confissões. Os indivíduos podem até compor um “*repertório particular de crenças e práticas variadas*” sem, contudo, se identificar com uma religião. Isso reforça que o crescimento dos sem religião não se traduz por uma movimentação na direção do ateísmo, mas sim a “*composição de um repertório simbólico particular, afinal, a não-afiliação não significa necessariamente ausência de religiosidade*” (ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 98). Eles lembram que o chamado circuito neo-esotérico é um dos grandes exemplos desse arranjo, uma vez que esse tipo de religiosidade não se expressa obrigatoriamente por uma afiliação, mas por um estilo de vida.

Outro detalhe interessante apresentado sobre a mobilidade religiosa é que, ao contrário dos ex-católicos, que podem aderir a qualquer alternativa religiosa, grande parte dos ex-protestantes e kardecistas tende a ficar sem religião. Por fim, os pentecostais, que foram analisados separadamente dos históricos, cujo aumento assemelha-se – em proporções diferentes – ao dos sem religião, buscam fiéis entre vários grupos, menos entre os kardecistas. Isso porque há diferenças sociais que os separam e idéias que se confrontam. Nos termos dos autores, os pentecostais buscam seus fiéis “*basicamente entre os católicos, afro-brasileiros e sem religião, que compõem um repertório simbólico “católico-afro-kardecista” que manipula simultaneamente elementos de confissões diferentes*” (ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 99). Há outros fluxos de religiosidade detalhados pelos autores, contudo, o que nos interessa aqui, é tentar conhecer um pouco do possível trajeto dos sem religião. Em todas essas idas e vindas, os católicos foram os que mais perderam fiéis seguidos dos sem religião, os protestantes históricos, pentecostais, poucos kardecistas e afro-brasileiros. O inverso também pode ocorrer. Assim, entre aqueles que mais receberam integrantes estão, respectivamente, os pentecostais os sem religião, protestante históricos, católicos, kardecistas e afro-brasileiros.

Contrariando a suposição desses fluxos, resultados de pesquisa do CERIS sobre a mobilidade religiosa já citada, afirmou que a maioria dos brasileiros não mudou de religião desde que nasceu (68,3%), tendo apenas 23% transitado (PITTA; FERNANDES, 2006, p. 13). Entre aqueles que mudaram, a mobilidade está concentrada nas faixas dos 46 aos 55 anos

(27%) e dos 36 aos 45 (26,3%); entre aqueles com curso superior completo (37,4%), mas também com ginásio completo (32,8%). Outra característica interessante para análise é o estado civil, uma vez que a maior parte dos que mudaram de religião está entre os divorciados (52,2%) e também entre aqueles separados judicialmente (35,5%). Em suas avaliações a respeito dessa característica, Marcelo Pitta e Silvia Fernandes explicaram:

O fato dos divorciados e separados serem os que mais transitam entre as religiões pode indicar que algumas delas funcionam como espaço de acolhida em situações de crise afetiva e sentimental. (PITTA; FERNANDES, 2006, p. 20)

No cadastramento dos grupos encontrados foram registrados: católicos (67,25), evangélicos históricos (9,41%), evangélicos pentecostais (13,95), outras religiões (3,4%), religiões indeterminadas (3,5%), sem religião/ateu (7,8%), sem informação (0,1%). No que se refere à mudança de confissão religiosa, quando isso ocorreu, a maior parte dos evangélicos pentecostais veio de religiões indeterminadas (74,2%) ou do Catolicismo (58,9%); entre os evangélicos históricos, grande parte veio de denominações pentecostais (40,2%). Os católicos vieram principalmente de outras religiões (47,4%) e, inversamente, os de outras religiões vieram do Catolicismo (16,3%). Os de religião indeterminada eram de outras religiões (16,7%) ou sem informação (18,6%). Os autores explicam que os sem religião constituem, ainda, o segundo maior contingente que mudou de religião. (PITTA e FERNANDES, 2006, p. 25). A maioria veio do Catolicismo (42,1%), de igrejas evangélicas históricas (5,7%), pentecostais (8,9%), outras religiões (6,4%), ou de igrejas evangélicas pentecostais (23,9%), religiões indeterminadas (1,4%) e 20,6% não informaram. Nessa perspectiva, destaca-se uma maioria católica e pentecostal entre os sem religião, o que indica que mesmo denominações em expansão, “*podem provocar uma situação de anonimato ou desvinculação institucional ainda que não definitiva*”. Parece-nos então, que essa migração do Catolicismo é ponto pacífico entre os pesquisadores, o que pode ser atribuído, entre outros fatores, à frouxidão dos laços institucionais. Além disso, temos uma população de católica ainda numericamente elevada, num país plural onde, nos termos de Ronaldo Almeida e Paula Montero, eles se constituem como “*doadores universais*”, é muito provável que parcela importante dos sem religião seja oriunda do Catolicismo, ainda mais quando observamos certo declínio no volume de fiéis nos últimos anos. Então, aqueles que não vão para as igrejas pentecostais parecem estar soltando as amarras institucionais, assumindo-se como sem religião.

Segundo Silvia Fernandes, em outro artigo na mesma publicação, o principal motivo pelo qual alguém abandona sua religião é a discordância de preceitos e doutrinas propostas. A autora parte dessa constatação para questionar se isso significaria o fim da religião, entendida como um conjunto de normas e doutrinas e o retorno da magia. Esse é, segundo ela, um debate que gira em torno da “*afirmação, relativização ou negação da chamada secularização, entendida como autonomização das diversas esferas da vida social em relação à religião*” (FERNANDES, 2006, p. 35-6). Silvia Fernandes explica que o processo de desfiliação no cristianismo está associado à racionalização:

No cenário do confronto entre o acesso a um universo de outro mundo, com toda consideração sobre um Deus transcendente, o discurso institucionalizado sobre os caminhos possíveis de acesso a esse Deus. Muitos dos que abandonam uma religião o fazem porque perderam a credibilidade em um sistema ou porque acreditam que é possível adotar em suas vidas uma fórmula simples que conjugue flexibilização de vivências e desenvolvimento de uma ética, ainda que carregada por símbolos religiosos, muito particular e desinstitucionalizada sob o ponto de vista da declaração de pertença. (FERNANDES, 2006, p. 36)

Nos discursos de nossos entrevistados, como poderá ser conferido em outra seção, percebemos uma crise de pertencimento através de numerosas críticas desferidas por nossos entrevistados que, contudo, não pareceram relevantes nos resultados do *survey* do CERIS. A desfiliação, era atribuída, nessa pesquisa, tanto ao desejo de fazer uma experiência religiosa pautada nem auto-referências quanto à insatisfação com uma instituição. Isso pode ocorrer tanto na religião quanto na família. Além disso, “*essa atitude aberta ou de necessidade de experimentação é estimulada por um outro eixo causal de mobilidade religiosa: a destradicionalização*” (FERNANDES, 2006, p. 37-8). Apesar das divergências temos, em comum, a percepção de uma nova ordem ou estado de coisas, onde há múltiplas possibilidades de escolha que, nem sempre, são consideradas definitivas. Silvia Fernandes adverte, no entanto, que essa destradicionalização:

Não implica em uma rejeição ou negação radical dos sistemas de referência, mas produz a atitude ativa de enunciação dos sujeitos religiosos, de descentramento desses sistemas como núcleos rígidos que informam a conduta diante do religioso e a própria concepção de religião. (FERNANDES, 2006, p. 41)

Nessa revisão bibliográfica verificamos que, embora não encontremos tantos estudos específicos sobre os sem religião, dados censitários e os de algumas outras sondagens conseguiram criar um consenso inicial sobre o grupo. Além de sua reafirmada heterogeneidade, os sem religião expressam, essencialmente, um processo de

desinstitucionalização e destradicionalização, nos vários sentidos que podem abarcar. A saída das instituições tradicionais, a reconfiguração do cenário religioso tornaram-se evidentes na sociedade contemporânea ocidental. Parece caminhar em direção à baixa no grau de confiança que o indivíduo depositava nos sistemas tradicionais, e por isso se descola deles.

5 - OS SEM RELIGIÃO NO CENSO BRASILEIRO

O alarde sobre o crescimento dos sem religião no Brasil, com destaque para sua presença marcante no Estado do Rio de Janeiro, foi feito, inicialmente, através da divulgação dos resultados dos últimos recenseamentos demográficos, servindo de base para diversas investigações. Diante disso, não poderíamos deixar de reservar um espaço aqui para registrar a importância desses instrumentos. Lembramos um pouco de sua história no contexto nacional e as polêmicas que os envolvem, a despeito de sua reconhecida contribuição para o mapeamento de nosso objeto de estudo, os sem religião. Embora admitindo as diversas limitações impostas pelos grandes censos, reconhecemos a sua utilidade e oficialidade⁹⁸ como fonte de inspiração para pesquisas e, ainda, referência para o balanceamento das informações durante a realização de sondagens e avaliação de seus resultados.

As categorias censitárias são projetadas sobre parcelas do espaço geográfico, mapeadas, sendo, então, organizadas a partir de sua situação demográfica, condições de produção, de consumo, culturas, entre outros aspectos. É a composição por sexo, faixa etária, cor ou raça e demais variáveis, o que pode facilitar a diferenciação das atividades humanas, tanto do ponto de vista de seu estudo sociológico quanto do econômico. São identificadas, através delas, uma população urbana ou rural, uma coletividade étnica ou nacional, enfim, grupos de indivíduos classificados de acordo com suas características demográficas que, se conjugadas com aspectos econômicos, possibilitam análises de diferentes ângulos da vida social ao longo de um determinado período. Em geral, o estudo dos deslocamentos populacionais está intrinsecamente vinculado ao estudo de fatores sociológicos e geográficos, uma vez que qualquer movimento migratório, que muda na sua intensidade de uma década para outra, pode estar atrelado a fatores geográficos, econômicos e sociais. Sendo assim, o número, analisado de forma dinâmica, faz parte de estudos geográficos e sociológicos como este, traduzindo especificidades de grupos de indivíduos. E é isso o que proporciona, por exemplo, a comparação de recenseamentos: uma leitura dinâmica dos números que os comportam. Segundo Pierre George (1969, p. 82) os números produzidos pelos estudos demográficos são a referência da geografia humana, capazes de situar os temas de pesquisa da Sociologia. Eles estabelecem as dimensões de diversos grupos, determinam relações com os indivíduos, quantidade de produção ou consumo, níveis de vida, etc. Conforme o autor:

⁹⁸ As sondagens e outras técnicas constituem uma resposta à demanda de conhecimento pelos poderes centrais (públicos e privados) sobre as características da população e sobre suas idéias.

A demografia e a estatística fornecem às Ciências Sociais uma dimensão cujas variações se projetam no plano das classificações qualitativas. Número de homens e números econômicos combinados constituem quadros objetivos da vida cotidiana e das relações de grupos. (GEORGE, 1969, p. 82)

Então, traçar o perfil demográfico local pode contribuir para a aferição das prováveis causas e conseqüências de certo fluxo populacional como, por exemplo, o crescimento e o declínio de grupos religiosos. Permite, assim, dimensionar a diversidade geográfica da religião, bem como as complexidades que surgem com ela.

Esses dados, quando combinados entre si, auxiliam na identificação de um determinado grupamento social, possibilitando sua comparação com outros. Se, ainda, associados a aspectos geográficos e econômicos, podem orientar reflexões acerca das relações entre as características de um segmento com sua instalação numa determinada localidade ou, ainda, das prováveis razões para o compartilhamento de uma mesma área por grupos diferentes. Informações como essas podem colaborar, por exemplo, para uma investigação acerca dos sem religião que parecem conviver com os evangélicos nos espaços periféricos da RMRJ, compartilhando um perfil demográfico bem próximo. Com os “infiéis” sem religião em condições semelhantes aos fiéis pentecostais, desconfiamos que a pobreza não aproxima obrigatoriamente o indivíduo da religião. Ela pode afastá-lo também, entre outros motivos por desencantamento consigo mesmo, com os grupos ou com as instituições em geral. Mas esse é só um exemplo para dizermos que os recenseamentos produzem uma série de informações que apontam diferentes caminhos para reflexão.

A história dos censos já esteve disponibilizada na *home page* do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE (IBGE, 2000, p. 1)⁹⁹, revelando curiosidades quase que arqueológicas. Nela estava registrado que o mais antigo recenseamento do qual se tem notícia teria ocorrido na China, ordenado pelo Imperador Yao em 2238 a.C.. O objetivo, na época, era buscar dados estatísticos sobre a formação da sua população e das lavouras cultivadas. Além do censo chinês, há indícios também de outros censos muito antigos, como aqueles feitos pelos egípcios (séc. XVI a.C.), romanos e gregos (séc. VIII ao IV a.C.) e, mesmo, sinais de um recenseamento que teria sido realizado no tempo de Moisés (1700 a.C.). Enfim, os censos parecem sempre ter estado, de uma forma ou de outra, presentes na história da humanidade. Nos tempos mais remotos eles eram utilizados não só para conhecer o tamanho

⁹⁹ Essas informações, que hoje estão concentradas nos quatro volumes da publicação **História das Estatísticas Brasileiras**, do IBGE, já estiveram na sua *home page*, de onde foram extraídos, conforme pode ser verificado nas referências bibliográficas.

da população, mas também para fazer a guerra e cobrar impostos, cuja inadimplência poderia resultar na aplicação de pena de morte. De acordo com o IBGE, nas Américas mesmo os incas já faziam contagem da população; mas hoje em dia, os censos vão além. Eles servem, sobretudo, para a identificação das características da população, orientando políticas públicas, processos eleitorais, entre outros.

No caso brasileiro, até 1872 os dados sobre a população eram obtidos indiretamente, de forma mais precária, através de relatórios variados. Entre eles, aqueles produzidos por autoridades eclesiásticas sobre os frequentadores das igrejas, outros de funcionários da Colônia, enviados para autoridades da Metrópole ou, ainda, estimativas dos Ouvidores. De acordo com as informações divulgadas pelo IBGE, os levantamentos diretos, realizados a partir de 1750, tinham como objetivo unicamente contar a população livre e adulta a ser convocada para a defesa do território. Antes dos recenseamentos nacionais foram feitos vários no âmbito local ou municipal. No Rio de Janeiro, por exemplo, foram realizados censos em 1799, 1821, 1838, 1849, 1856 e 1870 (IBGE, 2000, p. 2). O IBGE informa, ainda, que na maior parte dos países os censos são garantidos por lei, com apoio institucional e alocação própria de recursos. No Brasil, foi somente em 1850 que o governo reservou uma dotação orçamentária para a realização dos censos demográficos. O primeiro deles, de porte nacional, foi agendado para 1852. Contudo, ele foi realizado somente vinte anos depois, em 1872, sendo chamado: “Recenseamento da População do Império do Brasil”. Depois deste e até 1940 ocorreram outros censos nos anos de 1890, 1900 e 1920¹⁰⁰.

A realização de cada censo é aprovada por decreto. O primeiro documento legal recomendando uma periodicidade para realização de recenseamentos foi datado de 1846, fixando um intervalo de oito anos para a realização de cada censo. Em 1870 esse prazo foi ampliado. Um novo regulamento determinou que os censos fossem realizados em todo o território nacional a cada dez anos. Em 1871 as estatísticas ficavam a cargo da Diretoria Geral de Estatística-DGE, criada naquele ano para produzir informações importantes para a ação governamental, ainda no Império. Mas foi somente com a proclamação da República, em 1889, que essas estatísticas foram, de fato, institucionalizadas.

Conforme relatos no site do IBGE, por muito tempo na história do Brasil, principalmente devido a mudanças na rotina administrativa, vários segmentos foram sacrificados, entre os quais, o de elaboração de estatísticas. Isso acabou, muitas vezes, atrasando a realização dos censos nacionais ou produzindo dados precários e frágeis. Em 1890 o Governo Provisório determinou a realização de um censo, o que já estava previsto na

¹⁰⁰ <<http://www.ibge.gov.br/ibgeteen/censo2k/brasil.html>> . Acesso em 3/6/2009

legislação monárquica, o que, pelas más condições da época, obteve resultados ruins, sendo considerado um fracasso. Assim, a história do censo não teve uma linearidade nem regularidade: o Censo de 1900 foi classificado como ruim, aqueles de 1910 e 1930 não aconteceram e, então, pode-se dizer que o único recenseamento com valor realizado nesse período foi o de 1920, sob direção do médico sanitarista e demografista José Luiz Sayão Bulhões de Carvalho. Seus resultados foram exibidos no Pavilhão de Estatística, também chamado “Pavilhão da Ciência da Certeza”, como era chamado esse pavilhão na Exposição do Centenário da Independência, em 1922. Com o fim da Primeira República, a reforma do Estado e o fortalecimento das instituições, no regime de Getúlio Vargas, surgiram novas perspectivas. Após 1930 a estatística recuperou a sua importância, o que resultou na criação do Instituto Nacional de Estatística-INE, em 1934. Com a extinção deste foi criado o IBGE, composto pelo Conselho Nacional de Estatística, pelo Conselho Nacional de Geografia e pela Comissão Censitária Nacional. Assim foi inaugurada a chamada “moderna fase censitária”, com a contribuição do demógrafo italiano Giorgio Mortara: uma periodicidade determinada para sua atualização e ampliação de seu questionário. A partir de 1991 o recenseamento ficou marcado por uma integração mais intensa com a sociedade, reformulando alguns itens do questionário e, ainda, incorporando outros (IBGE, 2000, p. 2).

No que se refere à finalidade dos censos em cada temporada em que foram realizados, conforme outro registro divulgado pelo IBGE (1991, p. 9) os recenseamentos de 1872, 1890 e 1900 fizeram somente a contagem da população, enquanto o de 1920 abrangeu a agricultura e a indústria. Em 1950 foi feito um recenseamento geral, englobando demografia, agricultura, indústria, comércio e serviço, além de inquéritos especiais sobre transportes e comunicações. Além desses censos, foram realizados outros em 1960, 1970, 1975, 1980, 1991 e, mais recentemente, em 2000. Esses dois últimos chamaram bastante atenção pela tabulação da religião.

Em 1991, a Lei n.8.184, de 10/5/1991 destacou que a periodicidade dos censos demográficos não deve exceder dez anos e dos econômicos cinco. Além de sua obrigatoriedade, um dos aspectos mais importantes de todo o recenseamento, que se tornou motivo de controvérsias na sua última edição, conforme poderá ser visto adiante, é a exigência de sigilo de informações, que não tem eficácia jurídica como meio de prova (IBGE, 1991, p. 9). Assim, o entrevistado pode revelar qualquer informação, tendo a garantia que esta não será utilizada para nenhum outro fim que não a contagem da população ou o levantamento de características demográficas. É por isso que geralmente não se tem acesso aos dados pessoais de cada entrevistado, como, por exemplo, endereço.

Conforme informações do IBGE, entre os objetivos dos recenseamentos estão: estudar o crescimento e evolução da população ao longo do tempo e fornecer subsídios para o planejamento de políticas públicas no país, além de definir a sua representatividade política, indicando o número de parlamentares para cada município ou Estado. Seus dados compreendem investigação das pessoas, das famílias e dos domicílios ocupados classificados por área urbana ou rural. Entre as características de cada entrevistado estão: idade, alfabetização, anos de estudo, rendimento, estado civil, cor ou raça e religião, que é a variável fundamental para nosso estudo. Através de instrumentos como esse é possível obter informações a respeito de mudanças sociais e demográficas como, por exemplo, sobre o crescimento dos sem religião em diferentes regiões do território brasileiro.

Dados do Censo: religião por amostragem

No caso da religião, a despeito dos holofotes lançados sobre o tema nos últimos dois censos brasileiros, Alberto Antoniazzi (2004, p. 46) explica que a categoria dos sem religião, destacada em todos eles, ainda é *“pouco conhecida e pouco estudada”*. A maior parte das informações são limitadas àquelas reproduções dos dados dos recenseamentos como ilustração para reflexões paralelas. De acordo com o autor, a primeira divulgação dos dados sobre religião, baseados na tabulação avançada do Censo Demográfico 2000, ocorreu em maio de 2002. Eram dados preliminares, elaborados a partir de uma amostra, que acusava que a porcentagem de católicos diminuía de 83,8% (Censo 1991) para 73,9% (Censo 2000). Entretanto, em números absolutos, essa categoria saltava dos 121,8 milhões para 125 milhões, indicando que um aparente aumento numérico nem sempre é equivalente a um aumento percentual. Ao mesmo tempo, a porcentagem de evangélicos aumentava de 9,05% para 15,6%, o que também se constituiu como um aumento absoluto de 13 milhões para 26 milhões. Os sem religião, por sua vez, saltavam dos 4,7% da população de 1991 para 7,4% em 2000; com um aumento absoluto de 7 milhões para 12,3 milhões.

De acordo com a distribuição dos grupos por regiões brasileiras, os católicos se mostravam mais presentes nos Estado do Nordeste e, ainda - embora menos fortes -, no Sudeste, em Minas Gerais. Porém, perdiam espaço no Rio de Janeiro, Rondônia e Espírito Santo. Enquanto isso, os evangélicos estavam em maior número em Rondônia, Espírito Santo, Roraima, Rio de Janeiro, Goiás e Acre. Os sem religião, em movimento similar, igualmente no Rio de Janeiro, Espírito Santo, Goiás, mas também em Pernambuco, Bahia e Mato Grosso do Sul.

Alberto Antoniazzi (2004, p. 10) lembra, ainda, que na década dos 70 o Brasil se mostrava majoritariamente católico, monopolizando crenças e atitudes religiosas. Na década seguinte, dos 80, o Censo registrava, pela primeira vez na história nacional, uma porcentagem menor de católicos (90%), que continuou caindo nos recenseamentos posteriores. Descia para 83,3% em 1991 e 73,9% em 2000. Isso sugere que embora outras religiões (Espiritismo, Umbanda, religiões orientais, Judaísmo, Islamismo, etc.) parecessem estagnadas em cerca de 3% desde 1980, outros grupos cresciam. Cresciam especialmente os evangélicos (pentecostais) e os sem religião, o que denota grande diversidade religiosa em várias áreas do país.

A partir do momento em que os dados censitários começaram a ser disponibilizados *on-line*, sua divulgação na mídia foi ampliada. Protegidas pela oficialidade, essas informações vêm sendo utilizadas com diversos recortes e finalidades, levadas a diferentes cantos do globo. Nos tempos da globalização, da sociedade interconectada, tudo o que cai na rede de comunicação ganha ecos por toda parte e, assim, os dados sobre religião não escapam dessa regra. Principalmente em eventos importantes, como a visita do Papa ao Brasil, os dados serviram como “gancho” para reportagens sobre o Catolicismo. E foi com base nas informações do Censo 2000, que Cesar Romero Jacob e outros autores (2003; 2006) conseguiram organizar duas publicações sobre a distribuição da diversidade brasileira, dirigidas especialmente àqueles que fazem uso de informações censitárias. A primeira delas, o *Atlas da Afiliação Religiosa e Indicadores Sociais*, apresenta características das principais categorias do quadro de religiões do Censo, com sua distribuição pelo território brasileiro. A segunda, *Religião e Sociedade em Capitais Brasileiras*, é praticamente uma continuação da anterior, mostrando o cenário religioso das 18 capitais estaduais do país. Fruto de um acesso inusitado a microdados, essa foi a primeira vez na história dos censos brasileiros que o IBGE disponibilizou tais informações¹⁰¹.

Em artigo divulgando seu trabalho, Cesar Romero Jacob (2004, p. 126) disse que, embora o Brasil seja considerado um “*país novo*”, já apresenta uma estrutura territorial consolidada, registrando 170 milhões de habitantes em 2000. Entre suas principais características, o país tem duas regiões metropolitanas muito populosas, com mais de dez milhões de habitantes e, doze, entre suas principais cidades, ultrapassam um milhão, ocasionando importantes movimentos migratórios. Toda a organização espacial e social sofre mudanças decorrentes, sobretudo, dos diferentes graus de desenvolvimento econômico de

¹⁰¹ Convém ressaltar que na Pesquisa CPS/IBRE/FGV, **Economia das Religiões: Mudanças Recentes**, está registrado que as análises também foram baseadas em microdados, como poderá ser verificado a seguir.

cada região, algumas das quais podem ser observadas através dos recenseamentos. No terreno religioso esses fluxos também podem ter impacto, transferindo grupos de um lugar para outro, aumentando a diversificação populacional em todas as suas composições.

Esses censos são realizados através de extensos 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. Cesar Romero Jacob (2004, p. 127-9) lembra que, desde 1960 vem sendo utilizada a técnica de amostragem na coleta do Censo Demográfico do Brasil e, assim, tal qual em 1991, foram divididas duas frações amostrais, sendo 10% reservadas para os municípios com população estimada superior a 15.000 habitantes e 20% para os demais. Essa coleta de dados segue critérios que *“garantem a representatividade das principais características demográficas da população, como sexo, idade, e localização geográfica”* (JACOB, 2004, p. 127-9). É assim, então, que o IBGE consegue conhecer a população brasileira, apurando seu perfil demográfico, socioeconômico e religioso. Embora o recenseamento seja uma iniciativa aprovada e já incorporada à rotina de um país, sua metodologia não está isenta de críticas, como será mostrado adiante.

No Censo de 2000, foram utilizados dois modelos de questionário: um básico, aplicado somente às unidades selecionadas para a amostra, e um mais elaborado, dirigido a domicílios selecionados. Continham, além das perguntas básicas, outras detalhadas sobre características do domicílio e de seus moradores (religião, cor ou raça, deficiência, migração, escolaridade, fecundidade, nupcial idade, trabalho e rendimento). Conforme Jacob (2004, p. 127-9), esse recenseamento apresentou nomenclatura estatística baseada na declaração do entrevistado a um quesito aberto sobre a religião, *“com frequência e visibilidade sociais relevantes”*. A partir dessas informações foi possível, então, identificar uma variedade de religiões brasileiras onde se distinguem, por exemplo, cerca de quinze igrejas pentecostais diferentes (embora o autor reconheça que seu número seja maior), além de outras religiões menos conhecidas.

Em outra publicação, Cesar Romero Jacob e outros autores (2003, p. 9-10) explicam que as nomenclaturas nos censos de religião se modificam ao longo do tempo. Com isso, o IBGE tenta acompanhar as modificações, recorrendo a especialistas para identificar as novas religiões¹⁰². Para ele *“o estudo da evolução da afiliação religiosa de 1980 a 2000 é*

¹⁰² Na elaboração das estatísticas, a variável religião ocupa a 89ª na tabulação do IBGE e é dividida em categorias e sub-categorias. Por exemplo, a categoria 11 - Católica Apostólica Romana é subdividida em 11.0 - Católica Apostólica Romana;

prejudicado pela inconstância da nomenclatura das religiões” (JACOB et al., 2003, p. 9). Dos primeiros censos aos atuais, uma série de inclusões e desmembramentos foi feita, como as denominações evangélicas, por exemplo. Além disso, Cesar Romero Jacob e outros autores (2003, p. 10) afirmam que os dados dos *Anuários Estatístico do IBGE* são limitados, não permitindo muitos aprofundamentos. No caso da religião, por exemplo, suas categorias, muito agregadas, *“impedem qualquer pesquisa aprofundada sobre a importância das diferentes correntes no interior de um mesmo grupo, como é o caso dos evangélicos”*. Esses empecilhos, segundo ele, podem ser em parte superados pelo acesso aos microdados, que oferecem *“a indicação detalhada do grupo religioso declarado pelas pessoas recenseadas”* (2003, p. 10). Contudo, devemos observar que o acesso a esses microdados é muito restrito, o que gerou inclusive polêmicas, como será visto adiante, depois que essa equipe teve acesso a eles.

O aproveitamento e a visibilidade das estatísticas religiosas

As estatísticas religiosas, particularmente, vêm sendo reapropriadas e divulgadas não só pela mídia, mas também por outras instituições. Muitos desses dados, no entanto, são incorporados nas argumentações sem uma reflexão aprofundada. Outras vezes são recortados e associados com outras pesquisas. Nessa seção apresentamos facetas interessantes dos sem religião e, ainda, aproveitamos esses mesmos dados para chamar atenção para equívocos de interpretação ocasionados, entre outros fatores, pela agregação de elementos distintos numa mesma categoria.

Relatório produzido pelo Centro de Políticas Sociais, vinculado ao Instituto Brasileiro de Economia da Fundação Getúlio Vargas - CPS/IBRE/FGV intitulado *“Retratos das Religiões no Brasil”*, datado de 2005, buscou mapear a evolução das crenças religiosas no país. Tendo como tema central a diversidade religiosa, tem como proposta *“informar o debate social”*, sendo, assim, divulgado em toda mídia. Nesse documento, baseado em resultados de alguns recenseamentos, mas sobretudo aqueles de 2000, é enfatizado, primeiramente, que o Brasil ainda se afirma como a maior nação católica do mundo, com cerca de 126 milhões de adeptos, ou 74% da população brasileira. Apesar dessa

11.1- Católica carismática, Católica Pentecostal; e 11.2 - Católica Armênia; Católica Ucraniana. As categorias das variáveis foram cruzadas com outras, como sexo, região geográfica, cor ou raça, idade, entre outras, possibilitando um desenho do perfil de determinados grupos dentro de diferentes espaços do território nacional.

expressividade numérica dados do Censo 2000 e várias pesquisas nos mostram, a todo instante, que o panorama mudou e, assim, o Brasil já não parece tão católico quanto antes.

O estudo da FGV utiliza dados de 5507 municípios para comparar aqueles com maiores e menores taxas de cada religião. Em seguida, enumera as dez religiões brasileiras mais representativas, desagregadas, entre as quais se destacam, em primeiro lugar, a Católica Apostólica Romana (73,55%), seguida dos sem religião (7,35%), das maiores denominações evangélicas como Igreja Evangélica Assembléia de Deus (4,89%), Igreja Evangélica Batista (1,73%), Igreja Congregacional Cristã do Brasil (1,48%), Espírita Kardecista (1,32%), Igreja Universal do Reino de Deus (1,24%), entre outras igrejas evangélicas, decrescentemente. De forma agregada o *ranking* das religiões muda um pouco: Católica (73,89%), Evangélica (16,22%), sem religião (7,35%), outras (1,99%), espiritualista (1,35%). Quando esses *rankings* são avaliados dentro dos Estados brasileiros, podemos observar outras relações entre eles. Por exemplo, Piauí (90%), Ceará (88,76%), Paraíba (84,94%), Rio Grande do Norte (83,77%) e Maranhão (82,60%) são considerados os cinco Estados mais católicos. Os cinco menos católicos são Rio de Janeiro (56,19%), Rondônia (57,61%), Espírito Santo (63,23%), Distrito Federal (66,62%) e Roraima (66,78%). Paralelamente, Rondônia (27,19%), Espírito Santo (24,96%), Roraima (22,49%), Rio de Janeiro (21,98%) e Amazonas (21,07%) são aqueles Estados mais evangélicos. Esses dados sugerem que em certos lugares onde o Catolicismo declina abre-se espaço para a instalação de grupos evangélicos.

Adiante, observamos que os cinco Estados menos evangélicos são Piauí (6,01%), Sergipe (7,27%), Ceará (8,25%), Paraíba (8,80%) e Rio Grande do Norte (8,92%), alguns dos quais estão entre os Estados mais católicos, o que ratifica essa dedução. No caso específico do Nordeste, devemos ressaltar o enraizamento de um Catolicismo popular através de figuras milagreas como Padre Cícero e Frei Damião, que atraem milhares de fiéis em peregrinações. Essa atividade constante parece fortalecer o Catolicismo na região.

Quando observamos outro grupo em evidência, os sem religião, encontramos elevadas representações deles nos seguintes Estados: Rio de Janeiro (15,76%), Rondônia (12,70%), Bahia (11,39%), Alagoas (9,80%) e Acre (9,70%). Diante disso constatamos que alguns dos Estados considerados como os mais evangélicos, como Rio de Janeiro¹⁰³ e Rondônia, também são os que comportam mais sem religião e menos católicos. Gostaríamos de ressaltar que o Rio de Janeiro por longos anos têm recebido fluxos da imigração internacional, o que pode ter estimulado o pluralismo religioso. Acreditamos que o contato com diferentes culturas pode

¹⁰³ Também Alexandre Brasil Fonseca (2000, p. 85) destaca que, de acordo com o Censo, “o Rio de Janeiro é o Estado brasileiro mais secularizado”.

facilitar o rompimento das barreiras tradicionais, dando permeabilidade à sociedade local, permitindo a incorporação de elementos novos e a instalação de grupos diversos.

Inversamente, contudo, os Estados que apresentam menos sem religião são Santa Catarina (1,97%), Piauí (3,05%), Ceará (3,77%), Paraná (4,23%) e Tocantins (4,55%). No caso de Estados do Sul, a migração alemã e italiana de origem católica pode ter influenciado a religiosidade local, o que pode ser mais bem explorado através de estudos sobre trânsito religioso. Entre esses Estados com menos sem religião estão aqueles mais católicos, o que sinaliza uma provável concorrência geográfica entre esses grupos. Isso vai ao encontro do que disse Alberto Antoniazzi (2004, p. 11), ao comentar que a diversificação religiosa brasileira, em certas áreas, parece decorrente, de uma diversificação da população do país. O autor exemplifica com os casos de Rondônia e Amazônia, explicando que “*em todos esses casos estamos diante de uma população com forte número de imigrantes, que vão ocupando áreas do território nacional não desbravadas*”. Mas ele também destaca a diversificação dos Estados do Rio de Janeiro e Espírito Santo, mais ligada às igrejas evangélicas. Para o autor essa diversidade religiosa se torna relevante nas grandes metrópoles, especialmente representada pelo “*crescimento do número de pentecostais e sem religião*”. Tentando fazer projeções, ele acredita que essa diversidade tende a se espalhar por todo país, com exceção de algumas áreas nas regiões aqui mencionadas: “*o sertão nordestino; o interior de Minas Gerais; o interior de Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul*” (ANTONIAZZI, 2004, p. 11). Ratificando aquilo que já foi mencionado anteriormente, esses são lugares onde provavelmente o catolicismo tradicional popular se impôs como barreira à entrada dos evangélicos e outros grupos. Em lugares onde o Catolicismo enfraquece parece abrir as portas para o crescimento dos evangélicos e dos sem religião.

Aliás, a diversidade religiosa fluminense é um consenso ao qual se chegou com a observação de dados censitários, como também apareceu na discussão de Marcelo Camurça (2006, p. 38) e outros autores. Essa oscilação entre áreas geográficas se reflete, ainda, quando as comparações são feitas entre municípios, se verificamos, por exemplo, que Arabutã, em Santa Catarina, foi classificado como o município menos católico e o segundo no *ranking* dos mais evangélicos. Além deles, Nova Ibiá¹⁰⁴, um município pequeno no interior da Bahia,

¹⁰⁴ Com referência ao caso de Nova Ibiá lembramos uma situação que se enquadra na nossa discussão, reproduzida na reportagem “Como a fé resiste à descrença”, publicada na **Revista Veja**, ed. 2040, de 26/12/2007. Ainda repercutindo resultados do Censo Demográfico de 2000, Nova Ibiá, na zona cacaujeira baiana, um vilarejo de 7000 habitantes, foi classificado como o município com maior número de sem religião (59,85%). Ganhou o estigma de “*cidade mais atéia do Brasil*”, seguida da cidade Pitimbu, no interior da Paraíba, com 42,44%. Contudo, moradores insatisfeitos com o título começaram a reclamar, alegando que conheciam pouquíssimos ateus que já estavam até abandonando o ateísmo. Um repórter foi enviado para apurar os fatos e encontrou uma cidade que não tem agência bancária, médico, hospital nem juiz. Mas tem três *lan houses*, doze igrejas, das quais três são católicas e nove evangélicas; além de um terreiro de candomblé.

considerado o segundo menos católico e, ainda, com o maior percentual de indivíduos sem religião.

No estudo da FGV, os sem religião estão mais presentes na periferia das regiões metropolitanas (10,15%), nas capitais (9,92%) e nos grandes centros urbanos (6,91%) que nos pequenos e nas áreas rurais, o que também se reproduz entre os evangélicos, dados que já foram comentados anteriormente a partir de outras fontes. Já entre os católicos, os percentuais são maiores nas áreas rurais (84,26%) e nos centros urbanos pequenos (81,04%) que nas capitais e periferias das grandes cidades. No Estado do Rio de Janeiro, os sem religião têm seu terceiro maior percentual em Belford Roxo (27,36%). O maior percentual de adeptos das religiões afro-brasileiras ficou com outro município da Baixada Fluminense, Nilópolis (2,22%) e o terceiro maior percentual de seguidores de religiões orientais com a Cidade do Rio de Janeiro (0,99%). Subdividindo o Município do Rio de Janeiro em subdistritos, Jacarezinho (23,37%), Santa Cruz (19,86%) e Cidade de Deus (19,38%) são consideradas aquelas com os três maiores percentuais de sem religião.

Nesse relatório da FGV, os sem religião encontrados no território nacional (7,35%) são avaliados em relação a diversas variáveis como faixa etária, anos de estudo, ocupação, sexo, cor ou raça, estado civil, entre outras. Em sua distribuição por faixa etária, eles estão mais presentes na faixa de 0 a 4 anos (10,52%)¹⁰⁵, seguida pelos indivíduos de 20 a 24 anos (9,38%), 15 a 19 anos (8,86%), 25 a 20 (8,57%) e 30 a 34 (7,53%). Os demais apresentavam percentuais menores. Ou seja, os sem religião, o que também é um consenso entre vários autores, parece constituído por uma população predominantemente jovem, inspirando uma série de artigos relacionando juventude e religião, alguns dos quais foram aqui apresentados.

Entre as demais características que ressaltam no relatório esta o grau de instrução. De acordo com ele, há mais sem religião sem instrução ou com menos de 1 ano de instrução (8,82%) que sem religião com 12 ou mais anos de estudo (6,54%). Esse dado, contudo, deve ser remetido à análise da faixa etária predominante, uma vez que o maior percentual de sem religião aparece concentrado na faixa de 0 a 4 anos, que ainda não está alfabetizada. Segundo essa pesquisa no quesito referente à ocupação, há mais sem religião desempregados (9,70%) e empregados sem carteira assinada (8,54%) que, por exemplo, entre os empregadores (5,88%) ou entre os inativos (6,11%). Distribuídos por setor de atividade eles estão, ainda, mais

Comparando com dados do Censo de 1991, descobriu-se que, na ocasião, a população da cidade era composta por 6,35% indivíduos sem religião e 83,35% católicos, esses últimos teriam diminuído sua representação para 16,02% em 2000. Paralelamente, refletindo o quadro do país, os evangélicos teriam aumentado de 9,69% em 1991 para 23,65% em 2000. Diante disso, a suspeita pela classificação equivocada da religião dos moradores de Nova Ibiá caiu sobre os recenseadores do IBGE. Segundo o Padre Albervan, da paróquia local, os recenseadores eram protestantes e, assim, “quando um católico dizia ser católico, mas não praticante”, eles cravavam “sem religião” por conta própria”.

¹⁰⁵ Na infância a informação é fornecida pelos adultos.

presentes entre aqueles que trabalham no setor de construção (11,22%), no de serviços (7,76%), na indústria (7,22%), setor público (6,26%) e, por último, no setor agrícola (5,23%). Do total de sem religião, 5,74% são do sexo feminino e 9,02% do masculino, o que também constitui um consenso indicando que o sexo masculino é o que parece mais secularizado. Em relação à classificação por cor ou raça, eles estão mais presentes, por ordem decrescente, entre os indígenas (14,38%), entre os negros (10,97%), amarelos (10,47%), pardos (8,42%) e, por último, entre os brancos (6,09%). Essa minoria branca sem religião também se destaca nos textos de vários autores. Além disso, os sem religião são aqueles que mais moram sozinhos (7,71%) que acompanhados (6,28%), predominando entre aqueles que sustentam uma união consensual (11,25%), somente casamento civil (8,57%) ou solteiros (8,17%), o que também parece atrelado à faixa etária na qual parece predominar.

Junto com o relatório, o economista Marcelo Neri (2005) incluiu um artigo publicado em outro periódico, no qual sobressaem alguns equívocos de interpretação, os quais mencionamos aqui. A partir da análise das variáveis socioeconômicas e demográficas brasileiras o autor contou que uma das coisas que mais mudou, de 1940 a 2000, foram as escolhas religiosas. Ele assinalou uma *“crescente troca do catolicismo por ateísmo e por religiões alternativas em todas as faixas etárias”*, afirmação com a qual não concordamos, principalmente depois das análises de nossas entrevistas. Marcelo Neri disse que no último Censo foram contabilizados 9% de agnósticos na faixa de 20 a 29 anos contra 3,8% entre aqueles que tinham mais de 60 anos, o que indica que a predisposição religiosa aumenta à medida que o indivíduo se encaminha para o final do ciclo vital. Ao examinar as taxas dos sem religião entre os idosos em diferentes recenseamentos, o autor fez outras observações. No Censo de 2000 a taxa de sem religião idosos era de 3,8%, contra 1,71% de 1980, quando essa geração tinha entre 40 e 49 anos, e, ainda, 0,18% em 1940, quando supostamente os mesmos tinham entre 0 e 9 anos de idade. Então Marcelo Neri explicou que *“mesmo quando consideramos uma geração mais velha – e portanto supostamente mais conservadora – a taxa de ateísmo está em geral aumentando, e não diminuindo ao longo da vida”*. De outro lado, ele destacou que a taxa de católicos aumenta com a idade dos indivíduos, constituindo o reverso do que ocorre com os sem religião. Assim conclui que há uma tendência a abandonar o Catolicismo e as religiões de maneira geral à medida que as gerações envelhecem. Diante do que conseguimos levantar a respeito dos sem religião, pensamos que esse tipo de interpretação segue caminhos tortuosos, por compreender os sem religião como uma categoria composta somente por ateus e agnósticos, desconsiderando aqueles que acreditam em Deus.

Com isso, o crescimento dos sem religião não significa, necessariamente, o crescimento do ateísmo, como Marcelo Néri pareceu interpretar.

Além disso, a avaliação da evolução de certo tipo de comportamento entre gerações distintas nos parece uma dedução arriscada, se não há o acompanhamento de trajetórias individuais no decorrer de um período. Como já descrito, os censos são feitos com amostras de população distribuídas em áreas de ponderação. Considerando que essas populações não são fixas, não há segurança que o mesmo grupo tenha sido entrevistado nos anos de 1940, 1980 e 2000 para verificar se mudou ou não de posicionamento. Há somente projeções a partir de um segmento entrevistado num determinado ano, o qual estaria com certa idade em outro. Sendo assim, esses resultados não podem ser interpretados como a evolução do pensamento de certo grupo ao longo de gerações, mas como aferições entre segmentos distintos instalados nas mesmas regiões, em épocas diferentes. Por fim, precisamos considerar que, no decorrer da vida, os indivíduos recebem influências diversas, de sua família, seu meio social e de sua época, o que pode alterar seus rumos e suas escolhas.

Estudo posterior do CPS/IBRE/FGV, “Economia das Religiões: Mudanças Recentes”, coordenado pelo mesmo autor, liberado pouco antes da primeira visita do Papa Bento XVI ao Brasil, em 9 de maio de 2007, divulgou que “*pela primeira vez em mais de um século a proporção de católicos no Brasil parou de cair*”. Para chegar a esse resultado foram utilizadas outras estimativas baseadas também nos microdados da Pesquisa de Orçamentos Familiares (POF 2003), do IBGE, a fim de avaliar a participação de católicos na população. Contudo, se consideramos o contexto no qual esse material foi divulgado, pode parecer parte de uma estratégia comunicacional para aumentar a receptividade popular ao sucessor do Papa João Paulo II. Dependendo da posição para qual se incline o calidoscópico, o reflexo dos fragmentos e movimento no seu fundo pode produzir um número infinito de combinações de imagens corridas. No entanto, das intenções e das “encomendas” de notícias, nunca teremos certeza. Somente o próximo Censo poderá nos dizer. Apesar de todos os riscos e possibilidades embutidos na divulgação de notícias, entendemos que é preciso ter cuidado ao interpretar dados numéricos. O que parece ser, pode não ser de fato; convém investigar; não se deixar enganar pela grandeza dos números.

Segundo tal documento, o Catolicismo manteve-se estável (73,79%) no primeiro quarto da década, de 2000 a 2003. Contrariando em parte tendências sinalizadas por outros estudos, o documento informa que nos primeiros anos dessa década evangélicos tradicionais e pentecostais continuaram crescendo (de 16,2% para 17,9%), mas a participação dos sem religião caiu dos 7,4% para os 5,1%. Com isso, Marcelo Néri (2007, p. 5) concluiu que “a

religiosidade está em alta no Brasil na alvorada do novo milênio”. Sem dúvida, não haveria melhor notícia a ser divulgada naquela ocasião. Certamente, um estímulo à receptividade do Sumo Pontífice no que, segundo o Censo 2000, já foi um país majoritariamente católico. Ainda que tenha, de fato, parado de cair, certo é que hoje o Catolicismo perdeu espaço. A movimentação populacional, o intercâmbio cultural foi trazendo, aos poucos, para o Brasil, uma diversidade que não pode ser negada. Ela já está instalada, portanto, não há como apagá-la do mapa e retornar ao ponto de partida. Aprofundando a discussão, o autor relaciona a religião com uma série de variáveis como classe social, faixa etária, sexo, entre outras.

Ao relacionar a demanda por novas opções religiosas a choques econômicos e sociais, a pesquisa da FGV identificou os pentecostais os sem religião entre o que chama de “*grupos perdedores da crise econômica*”. Parece tratar-se, assim, de uma nova pobreza instalada nas periferias das grandes cidades, migrando para igrejas pentecostais e segmentos sem religião. Uma avaliação do poder aquisitivo de cada classe – o que é possibilitado pela combinação dos dados com uma pesquisa de orçamento – mostrou variações de níveis de religiosidade em cada uma delas. Segundo o relatório final, a classe E é a menos religiosa de todas (6,3% não possuíam religião), caindo a “*taxa de ateísmo*” à medida que a renda aumenta. A renda sobe até atingir valores acima de 5% para os segmentos da classe A¹⁰⁶. Ao referir-se à classe A, Marcelo Neri (2007, p. 12) disse que “*nessa faixa os ateus são chamados de agnósticos*”. Mais uma vez percebemos uma confusão do autor ao referir-se à categoria dos sem religião, sendo que, nesse outro documento o quadro ainda é agravado com a não distinção entre ateus e agnósticos. Marcelo Neri pareceu utilizar o termo “ateu” para os indivíduos sem religião das classes mais baixas e “agnósticos” para aqueles das mais elevadas, desconsiderando os significados embutidos em cada um deles. Isso pode ser atribuído, em parte, à classificação do IBGE, que não distingue os tipos existentes entre os sem religião. Porém, também pode ser atribuída a uma interpretação superficial dos fatos, percebendo os termos “sem religião”, “ateu” e “agnóstico” como sinônimos.

Em relação ao tamanho das cidades, os sem religião estão mais presentes nas periferias das regiões metropolitanas (10,14%) e em suas capitais (9,91%) ou, ainda, nos grandes centros urbanos (6,91%) que na área rural (4,71%)¹⁰⁷. Os evangélicos apresentam evolução similar e, inversa aos católicos. Segundo o autor (NERI, 2007, p. 22), a migração no Brasil contribui para o “*inchaço da periferia metropolitana*”. Para ele, os imigrantes são menos

¹⁰⁶ A classe E é aquela que recebe até 2 salários mínimos/mês, representada por 6,33% de indivíduos sem religião; a D, entre 2 e 4 (5,23%); C, entre 4 e 10 (4,61%); B2, entre 10 e 15 (4,15%); B1, entre 15 e 25 (4,98%); A2, entre 25 e 45 (5,32%); A1, acima de 45 (5,02%).

¹⁰⁷ As cidades pequenas são aquelas com até 20 mil habitantes; as médias, de 20 mil a 100 mil; grandes, acima de 100 mil, mas não metropolitanas.

religiosos que os nativos e os que imigraram há menos tempo são mais religiosos que os que imigraram há mais tempo. Nessa perspectiva, dos que residem há menos de 1 ano no município, 8,32% não têm religião contra 6,8% dos que se instalaram há mais de 10 anos e 7,37% dos nativos, que, por sua vez, são mais católicos. A presença de evangélicos pentecostais e dos sem religião na periferia das grandes metrópoles brasileiras são os principais pontos a serem observados no período recente; em sua opinião, resultado de uma “*crise metropolitana*”, marcada pela violência, acesso precário a serviços públicos, favelização, desemprego e informalidade. De acordo com o documento há uma forte presença dos pentecostais (15,1%) e dos sem religião (6,88%) em áreas marcadas pela percepção de problemas de violência, as mais críticas. Isso levou o autor (NERI, 2007, p. 24-5) a conjecturar que o aumento de ambos nos últimos 15 anos pode ser uma consequência da crise metropolitana, “*quando a violência se apresenta talvez como a parte mais visível a mesma*”. Outro comprovante dessa situação é a existência de indivíduos encarcerados; entre os quais se destacam os sem religião (16,19%), mais que o dobro do percentual de 7,35% de sem religião para a população brasileira.

O autor também ressaltou, no que se refere à faixa etária que, entre 2000 e 2003 se tornou visível, em todas as faixas etárias, a “*interrupção da queda católica que se apresentava desde os anos 40*”. Sendo assim, para Marcelo Neri (2007, p. 15), a participação dos sem religião na faixa daqueles que estavam entre 20 e 29 anos em 2000 caiu de 9% para 6,12% em 2003. Para aqueles com mais de 60 anos a taxa desceu dos 3,8% para 2,29%. Marcelo Neri ainda analisou essa movimentação mais uma vez fazendo alusão a um suposto índice de ateísmo, da seguinte forma:

A queda do ateísmo levou as taxas de participação dos sem religião de todo o espectro de idade para níveis mais próximos dos de 1991 do que dos de 2000, especialmente para as pessoas acima de 30 anos. (NERI, 2007, p. 15)

No mesmo documento está registrado que a taxa de participação entre aqueles que estavam na faixa dos 50 anos em 2000 era de 4,95%, contra 1,99% em 1980, quando a geração tinha entre 30 e 39 anos, e 0,37% em 1950, quando a mesma tinha entre 0 e 9 anos de idade. A partir disso Marcelo Neri (2007, p. 18) afirmou que a “*redução da não religiosidade*” nessa última pesquisa indica que “*peçoas se tornam mais religiosas à medida que se aproximam do fim de suas vidas*”. No quesito sexo mostrou que, tal qual em outras épocas, as mulheres são mais religiosas que os homens; contando que apenas 3,98% delas não possuem crenças, contra 6,32% dos homens (NERI, 2007, p. 18).

Em tempos em que, segundo autores (JACOB et al., 2003, p. 9-10), o IBGE busca o diálogo com especialistas para refinar suas categorias e, assim, expressar de uma forma mais adequada as tendências religiosas da população brasileira, rever a categoria dos sem religião talvez pudesse contribuir para evitar tais problemas de interpretação. A seguir apresentaremos as principais polêmicas referentes aos recenseamentos.

Diversidade reproduzida no recenseamento

Marcelo Camurça (2006, p. 46), que já participou de parceria do Instituto de Estudos da Religião – ISER¹⁰⁸ com o IBGE para análise dos dados e classificação das religiões no Censo de 1991, escreveu artigo ressaltando a importância da metodologia quantitativa, como uma *“ferramenta extremamente útil (se não tomada com rigidez “objetivista”) na compreensão da polaridade religiosa brasileira e sua relação com a sociedade”*. O autor reconhece que as estatísticas, que ganharam papel de destaque nas Ciências Sociais a partir dos anos 90, resultam freqüentemente em muitas interpretações, explorando particularidades e contradições que nem sempre chegam a um consenso. Todavia esse caminho sinuoso não as invalida como fonte e suporte de pesquisa. Elas são alvo de desconfiança de certos pesquisadores influenciados pela tradição humanística e literária, avessos a números principalmente quando se trata de religião, campo onde impera a subjetividade. Imprecisões de toda sorte são atribuídas às tabulações numéricas, começando na própria situação de entrevista, quando o entrevistado pode falsear a resposta ao tentar passar uma impressão diferente do que é (CAMURÇA, 2006, p. 35). A análise quantitativa enfrenta desafios que podem ser superados, principalmente se compreendemos que a realidade social dos dados numéricos *“não é “um espelho cristalino” que reflete a imagem do real”* (CAMURÇA, 2006, p. 46). Segundo ele, é preciso ousar, buscar os múltiplos significados por trás das respostas, as declarações ‘não-ditas’, as “contradições”, opinião da qual compartilhamos.

Ao avaliar o último Censo Marcelo Camurça ressalta que, a despeito das possíveis divergências nas traduções dos dados, há tendências que são evidentes na dinâmica das religiões. Uma delas é o que ele chama de uma crescente situação de pluralismo e diversidade no país. Essa variedade, segundo seu relato, foi constatada após a “limpeza” das 35 mil respostas diferentes recebidas pelos recenseadores, as quais foram trabalhadas e reclassificadas, sendo resumidas primeiramente em 500. Em seguida, após outra triagem,

¹⁰⁸ O ISER é uma organização não-governamental fundada no início dos anos 1970, que reúne pesquisadores interessados no estudo da religião.

foram reagrupadas em 144 classificações diferentes das religiões brasileiras, incluindo os sem religião e religião não determinada. É diante desse total que Marcelo Camurça reafirma a “*pluralidade de crenças*” do país; o que, se pensado em termos de representatividade numérica, pode ser resumido a três grandes grupos que predominam no cenário religioso. O dos católicos, dos evangélicos e dos sem religião, cada um com suas especificidades e relativizações no que se refere à sua evolução ou involução. Abaixo desses há uma fileira de outras religiões com percentuais mais modestos; o que leva o autor a concluir que mais de 90% da população brasileira adere a algum credo. Apesar dessas 144 classificações o que importa, para Marcelo Camurça são os “modos de crença”, referindo-se à pertença múltipla e ao consumo singular de ofertas religiosas sem aderir a uma religião. Esses modos, contudo, concluímos, nem sempre vêm à tona nas questões censitárias da forma como têm sido elaboradas até então.

Na direção oposta de Marcelo Camurça, Flávio Pierucci (2006, p. 49) questiona esse tão propagado pluralismo religioso brasileiro que está “*bem desmilingüido*”: “*quase binário*”. Na sua resposta ao outro autor, ele lembra que há três décadas os maiores grupos religiosos eram os católicos, protestantes e espíritas. Hoje o cenário é outro e quando se retira dele os sem religião, sobram católicos e protestantes, aqui considerados como “*crístãos em sentido estrito*”. Uma vez que temos grandes números para os cristãos e reduzidos para os demais, na opinião de Flávio Pierucci, a diversidade brasileira é, hoje, “*quase nada*”. Ainda que os recenseamentos discriminem um vasto rol de grupos e denominações religiosas, a maior parte da população está percentualmente concentrada em três grupos, sendo que ainda mais pesadamente na maioria católica. Segundo o autor (PIERUCCI, 2006, p. 49) o tão conclamado pluralismo religioso brasileiro é “*quase binário*”, concentrado nos católicos e protestantes.

No seu somatório, a soma dos três grupos numericamente mais representativos dá 95,5%, o que o leva à seguinte pergunta: “*onde diabos foi parar aquela fabulosa diversidade religiosa de nossa religiosíssima população – numa apertada faixa de 3,5%*” (PIERUCCI, 2006, p. 50). Esse percentual é o que sobra de “*modalidades religiosas*” excetuando-se os grupos majoritários. Com isso, embora o recenseamento enumere uma grande quantidade de religiões, elas congregam populações “*ínfimas*”, o que, na opinião de Pierucci, não sustenta a hipótese da tão apregoada diversidade. O Brasil é, portanto, um país muito “*sortido*”, por isso plural, mas esse bloco diversificado está distribuído numa população muito pequena em comparação com os dois maiores grupos do país: católicos e evangélicos. Quando são duas

grandes religiões que “*englobam mais de 150 milhões*”, as partes não são iguais possibilitando uma comparação. O autor destaca:

Vivemos na verdade num país noventa por cento cristão (89,2%). Isso quer dizer que do alto de seus oligopólios e prerrogativas o espectro do monoteísmo ainda ronda nossos confusos destinos pesadamente... e que nossa diversidade religiosa ainda é balbuciante. (PIERUCCI, 2006, p. 51)

Se de um lado, a variedade de nomenclaturas religiosas apresentada pelo recenseamento confere ao Brasil o posto de país diverso, de outro comprova que, quando o contingente populacional mais significativo está concentrado no bloco formado pelas duas religiões predominantes no país, a diversidade fica para as minorias. A partir daí ele questiona o peso que teriam as minorias religiosas.

Classificação de práticas e crenças

A despeito do valor e do potencial informativo dos recenseamentos, que há muito vêm sendo utilizados como referência para a orientação de políticas públicas, suas limitações são evidentes. Há críticas de todos os tipos, mais ou menos acirradas, lançadas não só ao seu instrumento, mas também ao modo com ele é aplicado. Elas advertem, em geral, sobre possíveis equívocos na construção do atual perfil religioso nacional, onde se destacam impropriedades na formulação da pergunta e, mesmo, no cadastramento das respostas. Contudo, antes de nos aprofundarmos nas críticas, nos pareceu importante destacar um aspecto sobre o qual Cesar Romero Jacob (2004, p. 127) chamou atenção. Ele lembrou que a pergunta sobre a confissão religiosa não é uma unanimidade nos censos dos diversos lugares. Países como a França, por exemplo, um Estado reconhecidamente laico, onde há pouco tempo alunos de escolas públicas foram proibidos de usar signos religiosos ostensivos, não incluem no seu recenseamento esse tipo de questão. Naquele país a religião é um aspecto exclusivo da vida privada e, mais que isso, lembra o episódio do holocausto, nos anos 1940, quando judeus eram obrigados a declarar-se como tal. Em outros países, como o Iraque, onde há etnias (sunitas e xiitas), - destaca o autor -, a indagação sobre a religião de um indivíduo pode resultar em reivindicações de comunidades confessionais em certas regiões. Hoje, no Brasil, conforme o que pudemos apurar durante a realização de nossa pesquisa, com exceção do recenseamento demográfico, nem mesmo as fichas cadastrais do Exército Brasileiro mantêm campo para especificar a religião de seus futuros integrantes. Isso pode ser atribuído tanto à

economia de espaço quanto à provável falta de relevância dessa característica para os arquivos institucionais. Assim, quando é necessário obter alguma informação sobre o terreno religioso, nessas situações, é preciso fazer uma sondagem complementar.

Embora o questionamento sobre confissão religiosa esteja presente no censo nacional, ele é reduzido. Isso ocasiona críticas, uma vez que uma única resposta não parece capaz de expressar todas as nuances do cenário religioso. Em suas avaliações das mudanças reveladoras do campo religioso brasileiro, as sociólogas Cecília Mariz e Maria das Dores Campos Machado (1998, p. 22) apontam para algumas dessas limitações do Censo de 1991. Elas destacam que os recenseamentos indagam “*apenas a identidade religiosa do informante no estudo da vida religiosa*”, não abrindo espaço para a investigação de práticas e crenças do entrevistado. Nesse sentido, elas ressaltam que “*assumir uma mesma identidade religiosa não quer dizer ter uma mesma crença ou prática*”. Diante disso, os dados censitários não revelam a complexidade da realidade religiosa, uma vez que não são raros os indivíduos que freqüentam vários cultos religiosos ou praticam rituais distintos que não são registrados. Eles só revelam, assim, uma parte da realidade religiosa brasileira, gerando interpretações duvidosas. A esse respeito, Alberto Antoniazzi (2003, p. 76) também comentou que uma pesquisa do CERIS realizada sobre as seis maiores regiões metropolitanas brasileiras encontrou mais de 255 entrevistados que freqüentavam mais de uma religião, sendo que cerca da metade deles fazem sempre isso. Se isso é comprovável, então é preciso buscar caminhos para que os censos possam expressar essa tendência, para ar conta dos casos de dupla ou múltipla pertença. Há indivíduos que freqüentam centros de Umbanda, mas não se declaram umbandistas; assim como há aqueles que freqüentam religiões orientais ou praticam rituais religiosos alternativos, mas que se declaram católicos. Como aparentemente só podem declarar uma afiliação, elas escolhem o que lhe convém na ocasião da conversa com o recenseador. Trata-se, portanto, de um contexto tão sincrético, de práticas diversificadas que nem sempre são podem ser captadas por uma única pergunta sobre religião. Isso repercute diretamente nos resultados dos recenseamentos, solicitando, mais uma vez, cuidado redobrado na interpretação dos dados censitários.

Há, então, práticas oficiosas não declaradas ou das declarações oficiais que escondem práticas reais. Conforme Cecília Mariz e Maria das Dores Campos Machado (1998, p. 23), há aqueles que assumem alguma identidade religiosa institucional, “*em geral vão se dizer católicos, mas vivem uma religião muito própria adotando prática desvinculada dos cânones e dogmas dessa instituição*”. Estão aqui, portanto, os conhecidos católicos não-praticantes e aqueles que assumem uma identidade religiosa oficialmente apenas para não mostrar-se

diferente da maioria. Acrescentamos essa informação considerando que um de nossos entrevistados sem religião, como será mais bem explicado adiante, disse que, para livrar-se do recenseador, costuma dizer que é católico. Como o Catolicismo é a religião da maioria da população, não despertará curiosidade nem crítica. De fato, isso parece uma estratégia pessoal de alguns indivíduos para fugirem de possíveis polêmicas, afinal, no Brasil, há uma norma popular que sugere que “religião e política não se discute”¹⁰⁹. Possivelmente foi com percepção similar que Alberto Antoniazzi (2003, p. 76-7) alertou que muitos sociólogos consideram os dados do IBGE exagerados no que se refere ao Catolicismo e muito baixos para a adesão a outras religiões. Segundo o autor, isso sugere que “*provavelmente as pessoas – na hora do Censo – continuavam a declararem-se católicas, mas na prática já estavam freqüentando outros cultos*”. Nessa perspectiva, ainda que um grupo pareça crescer, isso não quer dizer, obrigatoriamente, que todos ali incluídos estejam verdadeiramente engajados nele. Pode tratar-se – acreditamos também - de indivíduos apenas socialmente religiosos, mas privativamente bem distantes das religiões oficiais. Diante disso, de acordo com vários autores (MARIZ; MACHADO, 1998, p. 22; ANTONIAZZI, 2003, p. 77) somente uma pesquisa qualitativa direcionada pode tentar suprir as lacunas deixadas pelos recenseamentos. Cesar Romero Jacob (2004, p. 127-8) resumiu, de certa forma, algumas limitações dos recenseamentos da seguinte forma:

Fidedignidade da resposta, pequeno número de registros de filiação religiosa múltipla (prática do catolicismo e do candomblé, por exemplo), ou da imprecisão das respostas relacionadas às igrejas que têm um pequeno número de fiéis. (JACOB, 2004, p. 127-8)

Um efeito da limitação metodológica dos recenseamentos no campo da religião é, então, a sua interpretação. No caso específico dos sem religião, como já sinalizado, seu crescimento não raro é interpretado como um surto sazonal de ateísmo, como se todos os sem religião fossem ateus. Aqui relembramos que Cecília Mariz e Maria das Dores Campos Machado (1998, p. 22) já chamavam atenção para o crescimento dessa categoria¹¹⁰. Elas alertavam que talvez aqueles classificados como sem religião pudessem “*adotar práticas e crenças religiosas mais diversas*”, expressando um modelo alternativo de expressão da religiosidade. Conforme as autoras, os sem religião “*não podem e não devem ser confundidos com ateus ou descrentes da existência de Deus*” (1998, p. 36). Aparentemente essa afirmação

¹⁰⁹ Ver Capítulo 6

¹¹⁰ Conforme o Censo de 1991, até então pouco analisados no país os sem religião constituíam 4,7% da população no cenário nacional, já ocupando o *ranking* de segundo maior percentual de “identidade religiosa” no Estado do Rio de Janeiro (13,76%), chegando a superar os evangélicos (12,69%).

foi incorporada por outros autores em suas pesquisas, criando, a partir daí, um consenso extra-oficial sobre a diversidade do grupo, ainda que nas classificações censitárias isso não esteja tão claro. Assim, seguindo essa mesma trilha, em sua interpretação dos dados do Censo 2000, Cesar Romero Jacob e outros autores (2003, p. 115) reforçaram que “*o fato de um indivíduo se declarar sem religião não significa, ipso facto, que ele seja ateu*”, isso porque uma parcela daqueles que se declaram sem religião, acreditam em Deus “*sem participar, no entanto, das instituições*”. Posteriormente, Alberto Antoniazzi (2004, p. 48) continuou nessa linha, ratificando que “*sem religião não significa necessariamente ateu. Outras pesquisas encontraram apenas 1-2% de brasileiros se declarando ateus. Sem religião significa abandono das práticas religiosas e dos vínculos com as igrejas*”. Não há, portanto, sombra de dúvida da variedade sintetizada nessa categoria; só faltava mesmo identificar aqueles que estão nela compreendidos, como nos propusemos a fazer nesse estudo. Tal qual sinalizamos nos primeiros testes de nossa pesquisa (RODRIGUES, 2007), embora os sem religião estejam agregados nos recenseamentos em uma só categoria, aparentemente secularizada, ela é constituída por tipos com características e cosmovisões distintas, os quais detalharemos adiante. Se de um lado estão ateus e agnósticos, avessos aos conteúdos religiosos, de outro há aqueles que não os recusam, descolando-se somente das instituições religiosas. Entre as situações nas quais eles se encontram, não podemos negligenciar que os sem religião também podem estar incluídos entre aqueles indivíduos que freqüentam simultaneamente mais de um grupo religioso. Isso remete a uma reflexão sobre o significado do termo “sem religião” que, para alguns autores indica uma caminhada em direção à desinstitucionalização da identidade religiosa, o que também é um consenso entre autores. As sociólogas (MARIZ; MACHADO, 1998, p. 23) já apontavam nessa direção, a despeito do aparente fortalecimento de instituições religiosas, o que é representado pela expansão do grupo evangélico. Ao referirem-se aos sem religião elas explicaram que:

Os que se declaram sem religião não estão declarando que não possuem crenças religiosas ou que abandonaram qualquer prática. Podemos interpretar que dizer-se sem religião significa na verdade uma não adesão a uma instituição ou identidade religiosa: uma rejeição à religião institucionalizada. (MARIZ; MACHADO, 1998, p. 22)

Outro autor, Alberto Antoniazzi (2003, p. 77) parece ter compartilhado dessa opinião, indicando que “*a declaração “sem religião” parece indicar mais uma “desinstitucionalização” da religião e a emergência da chamada “religião invisível*”. Esse também parece ter sido o pensamento de Marcelo Camurça (2006, p. 45), ao comentar os

critérios que escapam à objetividade dos censos. Citando vários autores, lembra Thomas Luckmann (1967), ao tentar explicar o número relevante dos sem religião:

Mais que expressar um crescimento do indiferentismo religioso, revela a eclosão de uma “religião invisível”... marcada pela desfiliação dos indivíduos das instituições religiosas e a opção destes por uma religiosidade própria montada a partir das ofertas de um “mercado religioso. (CAMURÇA, 2006, p. 45)

Por fim Alexandre Brasil se reportou aos sem religião como uma prova da secularização brasileira. Segundo o autor:

Encontra-se pujante no seio da sociedade brasileira um processo de secularização, que tem dois momentos. O lento e gradual estabelecimento de uma visão de mundo ausente da noção religiosa, o que ainda tomará um longo tempo, e a definição dos indivíduos em direção à auto-afirmação e compreensão de que podem viver “sem religião”. O que não precisa ser necessariamente lido como uma negação de Deus, mas que deve ser interpretado como diminuição da religião-de-igreja e da interferência da religião no Estado. (FONSECA, 2000, p. 82)

Compreendemos, então que há, na contemporaneidade, muitas maneiras de crer, de exercitar a fé, que escapam às classificações do recenseamento. Assim, o fato de um indivíduo afirmar que não tem religião não implica, necessariamente, que ele não acredite em Deus ou em uma força superior, que seja desprovido de qualquer religiosidade.

De fato, para Alberto Antoniazzi, a novidade do Censo 2000 não é nem o crescimento dos evangélicos ou dos sem religião, mas “*o aumento das pessoas que não têm mais receio de assumir publicamente tal condição*” (ANTONIAZZI, 2003, p. 77). Se antes da República ser católico era um requisito para aqueles que queriam se instalar no país; com a instauração do Estado laico isso já não era mais relevante. Com o desenvolvimento e expansão da cidade, dos processos de urbanização e modernização, com a mudança dos costumes, essa idéia foi adquirindo cores esmaecidas até que, há mais de duas décadas afirmar-se como membro de uma religião não parece mais funcionar como carta de recomendação.

Desencontros nos recenseamentos

Uma crítica acirrada aos recenseamentos, em especial ao Censo 2000, foi feita pela antropóloga Clara Mafra, que coordenou em 2000 a parceria IBGE/ISER, apontando a raiz de alguns problemas que afetam classificação das religiões. Foi em decorrência do “reconhecimento” da complexidade do campo religioso que foi estabelecida tal parceria, que não rendeu os frutos esperados. Acabou por frustrar muitos daqueles que apostavam no

refinamento da informação em todo seu processo para, assim, captar, com a maior fidelidade possível, a realidade religiosa nacional. Clara Mafra descreveu parte os bastidores do recenseamento, levantando uma série de críticas, principalmente ao tratamento fornecido aos dados sobre religião, uma categoria de múltiplos sentidos. Ela deixou claro que, diante da dinâmica do campo religioso brasileiro os técnicos do IBGE tendem a concordar que é preciso estabelecer diálogo com os especialistas da religião, criando assim alternativas para as questões que se apresentam a cada nova classificação. Acrescentou, ainda, que o IBGE possui uma estrutura extremamente centralizada e vertical e que os recursos são cada vez mais escassos para pesquisas. Talvez por isso mesmo, esse diálogo nem sempre é encaminhado a contento. No seu desabafo, a autora lamentou que os parceiros do ISER não tenham participado da elaboração dos questionários, com uma única pergunta aberta para captar o universo da religião: “*Qual é a sua religião ou culto?*”.

No que tange ao universo entrevistado, a autora (MAFRA, 2004, p. 156) acrescentou que, na última amostra do Censo Demográfico 2000 a questão de religião foi apresentada em apenas 12% dos domicílios visitados de um total de 20.274.412 indivíduos. A esse respeito questionamos, será que tal amostra é de fato representativa da diversidade que dispomos? Para Clara Mafra, um dos mais evidentes problemas dos recenseamentos reside no instrumento que é utilizado durante a coleta de dados. Quando o entrevistador é orientado para aceitar apenas uma resposta como válida, perdem-se outros dados que poderiam traduzir de fato a realidade. Por exemplo, uma mãe-de-santo pode afirmar-se como católica apostólica romana e um pentecostal pode circular em mais de uma denominação, o que deixa uma dessas informações de fora do registro. A esse respeito, Cesar Romero Jacob e outros autores (2003, p. 9) explicaram que, no Censo Demográfico 2000, o “sincretismo” já podia ser captado, através de uma explicação mais detalhada fornecida pelo entrevistado. Segundo o autor, a única pergunta referente à religião dentro do questionário do IBGE: “*Qual é a sua religião ou culto?*”, abria mais espaço para a resposta do entrevistado, como segue:

Não há no questionário nenhum limite quanto ao número de religiões a serem declaradas nem qualquer descrição sobre isso no manual do recenseador. O entrevistado tem então três linhas para responder a essa pergunta, o que é suficiente para uma resposta detalhada a essa indagação. Aliás, convém observar que o Censo Demográfico de 2000 permitiu, pela primeira vez, que a pessoa recenseada declarasse mais de uma filiação religiosa. (JACOB et al., 2003, p. 9)

Convém ressaltar que Juliana Magaldi (2008, p. 87), em sua tese sobre a percepção dos sem religião pela comunidade acadêmica, também chamou atenção para esse aparente

desencontro de informações. Ela advertiu que, a despeito das críticas de Clara Mafra e outros pesquisadores sobre a não admissão de mais de uma pertença pelos recenseadores, no último Censo isso não ocorreu. Durante a aplicação dos questionários foi permitido que o entrevistado declarasse mais de uma pertença. Aparentemente o ISER não foi informado disso, assim como não o foi da tabulação e divulgação dos resultados preliminares. Isso reforça a falta de diálogo entre os parceiros. Sendo assim, ainda que essa crítica em particular não possa ser endossada, ela serve para trazer à tona a falta de comunicação entre instituições oficialmente parceiras.

No seu relato da evolução da parceria entre as duas instituições Clara Mafra ressaltou que o trabalho do ISER só começou depois de terminada a coleta dos dados, não tendo acompanhado algumas das etapas anteriores, como, por exemplo, o treinamento dos recenseadores (MAFRA, 2004, p. 155). A tarefa que cabia, naquele momento, era repensar as classificações das 35 mil declarações de religiões para o Censo 2000, o que dependeria do cumprimento de um esquema de trabalho. Nele estava compreendido, em suma: 1) a análise da distribuição de religiões e grade do Censo anterior; 2) a sistematização das principais questões com a colaboração de líderes religiosos e especialistas; propondo alterações aos técnicos do IBGE; e, 3) a construção da proposta preliminar de classificação das declarações de religião para o Censo 2000. A parceria não se consolidou como planejado, uma vez que esse cronograma de trabalho não foi cumprido. As etapas foram atropeladas, segundo Clara Mafra (2004, p. 157) pelo interesse na surpreendente divulgação da Tabulação Avançada do Censo Demográfico 2000, permitindo, assim, que várias dúvidas sobre as classificações que poderiam ser sanadas se cumprido o processo como planejado. Com isso ela avaliou a interrupção da parceria IBGE/ISER como “*sintoma da dificuldade de se estabelecer e manter parcerias como essas, entre instituições do tipo tigre e gato*”. Assim, a autora sugere que um concurso público para a escolha da instituição parceira a cada censo talvez pudesse resolver esse problema mediante acertos contratuais.

Ou seja, a parceria foi provavelmente interrompida devido a políticas institucionais, não cumprindo todas as etapas acordadas. O produto disso deveria ser um relatório final combinando a análise das grades classificatórias dos censos anteriores com consultas grupos de pesquisadores e líderes religiosos. Posteriormente as alterações, feitas junto com técnicos do IBGE, saíram na listagem das religiões. Até agosto de 2001 os pesquisadores do ISER só tiveram acesso ao banco de dados do Censo 1990. Em outubro de 2001 entregaram a *Proposta Preliminar de Classificação das Declarações* e treinaram os codificadores. Eles não mais foram consultados, até que receberam a notícia da divulgação da *Tabulação*

Avançada do Censo Demográfico 2000 pelo IBGE. Se, então, os dados de 2000 foram analisados somente à luz da listagem produzida somente a partir do Censo anterior, muitas dúvidas podem ser levantadas, interferindo na real percepção e tradução do panorama religioso brasileiro, como alertou Clara Mafra (2004, p. 156-7).

O não acompanhamento, então, de todo o processo de planejamento e execução do recenseamento por todos aqueles nele envolvidos acabou gerando males-entendidos que poderiam, ainda, ter outros reflexos na interpretação dos dados. Como reproduzir, então, de forma precisa essa situação de múltipla pertença? Se o parceiro não conhecia esse acréscimo, como teria sido classificada a dupla pertença? Acrescentamos, ainda, a esse impasse, a seguinte indagação: como definir a situação daqueles que transitam em várias instituições religiosas ou que exercem algum tipo de religiosidade particular embora não estejam vinculados a uma instituição? Se a pergunta é “*qual a sua religião ou culto*”, qual seria o culto predominante nessas duas situações? Será que essa condição não mereceria um campo e uma interpretação próprios? Na impossibilidade de responder a essas perguntas, convém refletir, se esses casos estão inseridos, então, dentro das transformações da vida religiosa do Brasil, disporia o presente modelo de instrumento utilizado para recenseamento condições de captá-las? E os recenseadores estariam orientados para isso?

Ainda sobre esse assunto, Jacob e outros autores (2003, p. 9) explicaram que no estudo dos resultados do Censo 2000 apenas 10.500 indivíduos que se declararam pertencentes a mais de uma religião, o que, para os autores, “*é um número insignificante levando-se em conta o total da população brasileira*”. Também se indagaram se os recenseados já se sentiam à vontade para assumir a dupla ou múltipla pertença. Se isso ocorre:

Continuaria a existir um superdimensionamento das religiões mais bem institucionalizadas, aquelas que as pessoas declaram sem nenhum tipo de constrangimento, em detrimento de grupos religiosos minoritário. Desse modo, os problemas de informação a respeito da dupla filiação religiosa não se devem mais a uma limitação do censo, mas a uma dificuldade dos próprios recenseados. (JACOB et al., 2003, p. 9).

Outra crítica importante lançada por Clara Mafra reside no acesso aos dados do recenseamento, sobre o que já falamos anteriormente. Ela lembrou que o IBGE reforça a importância e obrigatoriedade do sigilo de informações em todo o recenseamento (IBGE, 1991:9; MAFRA, 2004:158; JACOB, 2004, p. 129). Isso veda o acesso aos dados pessoais de cada entrevistado, para que não tenham eficácia jurídica como meio de prova (IBGE, 1991, p. 9). Contudo, equipe da PUC-RJ teve acesso e pôde manipular os microdados, ou seja, as

fichas individuais. O que facultaria, então, o acesso a uns e não a outros? E Cesar Romero Jacob (2004, p. 129), em seu artigo, confirmou que a PUC-Rio obteve do IBGE o acesso às respostas individuais - tornadas anônimas, segundo o autor - do questionário do recenseamento demográfico de 2000, o correspondente a 20 milhões de fichas. Daí, Clara Mafra questionou:

Isso raramente é permitido aos pesquisadores na maioria dos países do mundo, pois afinal, como divulgar informações - ainda que para um parceiro qualificado e restrito - sem ferir o direito do respondente ao anonimato? (MAFRA, 2004, p. 158)

Na sua argumentação Clara Mafra (2004, p. 152) comparou o desempenho das atividades do IBGE àquelas dos países desenvolvidos, isentos de influências e interferências diversas, a despeito do reconhecimento da necessidade de avanços. Ela lembrou a importância da preparação adequada dos profissionais envolvidos no desenvolvimento dessas atividades em todas as suas instâncias, bem como a liberdade para que os técnicos e recenseadores possam captar e traduzir de forma fidedigna a realidade com a qual se confrontam. A despeito da validade dos recenseamentos como instrumentos sinalizadores de transformações, é preciso reconhecer que há limitações e identificá-las, a fim de produzir informações mais seguras. Se a sociedade está em constante mudança, não parece produtivo engessar o instrumento que deveria fotografá-la. Uma classificação com problemas, conforme já foi mostrado aqui, pode resultar em interpretações igualmente problemáticas ou, ao menos, duvidosas, que se propagam nas multidões, falseando a realidade. Mas enquanto as desejadas reclassificações não acontecem, é preciso, olhar a fogueira para desvendar o Mito da Caverna de Platão, conhecer além das sombras projetadas na parede. Aquele que se conforma, sentado à frente de uma fogueira, em observar as imagens na parede do fundo da caverna, não consegue perceber a realidade dos fatos. Esse é, assim, o tipo de conhecimento que acessamos na maior parte do tempo, a não ser que desviemos nossa atenção para encarar aquilo que se movimenta às nossas costas.

6 - METODOLOGIA DE PESQUISA

Os resultados aqui apresentados se constituem como uma tentativa de definir a constituição de uma parcela de indivíduos que se define como sem religião. Para isso, identificamos suas principais características e opiniões, a partir das quais chegamos às categorias analíticas que serão apresentadas adiante. Como nossas inspirações iniciais sobre os sem religião vieram dos resultados dos recenseamentos demográficos, primeiramente pensamos em recorrer aos mapeamentos dos institutos de pesquisa. Contudo, fomos informados que, a fim de resguardar a privacidade dos entrevistados, os institutos encarregados guardam as informações pessoais dos setores censitários a sete chaves, não revelando os endereços¹¹¹. Somente são disponibilizados, alguns relatórios mais abrangentes, localizando grupos numa ou em outra extensão de área, algumas distritais, que orientam pesquisas. Mas como estes zoneamentos não são suficientes para responder nossas questões, buscamos alternativas através das quais pudéssemos atingir nossas metas. Ajustamos, então, nossas lentes para a identificação de nosso objeto no nosso entorno, cientes que certos aspectos da vida diária poderiam estar ocultando-o momentaneamente do nosso ângulo de visão.

Optamos pela utilização de entrevistas semi-abertas, com o apoio de um roteiro de perguntas¹¹², aplicado a dois blocos de entrevistados. O roteiro inicial amarrava a problemática central, mas com certa flexibilidade para aproveitar as informações que os entrevistados pudessem acrescentar. Ao longo do primeiro ano da pesquisa esse instrumento foi sendo modificado durante a coleta de informações. As modificações foram resultantes tanto da interação com os entrevistados quanto da leitura de fontes bibliográfica diversas. Mais questões foram incluídas e, na sua versão final, chegamos a 32 perguntas.

Primeiramente buscávamos informações sobre o perfil demográfico e socioeconômico do entrevistado (sexo, cor ou raça, estado civil, faixa etária, anos de estudo, ocupação, entre outras). Posteriormente tentávamos levantar informações sobre a religiosidade familiar, vínculos anteriores com instituições religiosas e os motivos para a sua desinstitucionalização. Para afinar as respostas, ainda incluímos perguntas sobre a influência da leitura, crenças e práticas (reza, experiências místicas), questões metafísicas (impressões sobre Deus, alma e espírito, entre outras). Também abrimos espaço para pontos de vista sobre as instituições

¹¹¹ Ver Capítulo 5.

¹¹² Ver apêndices.

religiosas. Isso nos permitiu fazer um desenho mais minucioso de parte da população de sem religião que habita a RMRJ.

A aplicação do roteiro não seguiu rigorosamente a ordem das perguntas. Dependeu do perfil do entrevistados, da etapa da pesquisa ou mesmo do ritmo da conversa. Cada resposta ou informação nova fornecida espontaneamente pelo entrevistado ajudou a aperfeiçoar uma pergunta ou, mesmo, resultou numa outra. As respostas variaram de acordo com o perfil do entrevistado. Em geral, aqueles com escolaridade média ou superior, se esmeraram mais em detalhes sobre a religiosidade, enquanto outros com nível fundamental ou que demonstravam menos disposição para reflexão sobre o assunto, foram mais concisos ao tratar do tema. Assim, embora as entrevistas tenham obedecido a certo padrão, algumas perguntas não foram respondidas por todo o grupo.

Modalidades de entrevista

Contamos, então, com o roteiro de 32 perguntas e um questionário com 19 perguntas fechadas, complementar¹¹³. As modalidades de entrevista foram diversas, sendo diretas ou indireta, agendadas ou ocasionais. Na única indireta (na qual o próprio entrevistado preenchia os dados), os questionários foram repassados aos responsáveis por sua aplicação. Na direta (onde nós conversamos com o entrevistado), presente em duas fases, a interação ocorreu através de dois tipos de contatos: virtual¹¹⁴ e real. Conforme Tourtier-Bonazzi, (2006, p. 237) uma entrevista “*pode ser dirigida, não dirigida ou semidirigida, tendo cada uma vantagens e desvantagens*”. Se a primeira modalidade permite mais controle, ela também prende o entrevistado demasiadamente; já a segunda pode deixá-lo livre demais, ao ponto de perder-se do tema; mas a terceira alcança o meio-termo, prendendo o entrevistado ao tema sem, contudo, impedi-lo de formular seu próprio discurso.

Nosso objetivo era alcançar a maior variedade possível, entrevistando indivíduos das camadas mais populares até as mais elevadas. Embora tenhamos tentado deixar todos os nossos entrevistados à vontade para expressar suas opiniões, não ignoramos que, em determinadas situações, talvez a nossa própria posição de pesquisador tenha interferido nessa interação entrevistador-entrevistado, principalmente nos casos daqueles com o menor grau de escolaridade.

¹¹³ Ver apêndices.

¹¹⁴ Ver Capítulo 9.

Convém ressaltar, ainda, que religião costuma ser um tema polêmico, que pode despertar muitas emoções, polarizando os indivíduos. Há até uma regra social que recomenda “*religião não se discute*”, principalmente em certos lugares. Contudo, essa regra pode ser burlada quando há interesse no assunto. A diversidade é grande; se, de um lado, há indivíduos que gostam de falar sobre sua religiosidade, de outro, também há outros que fogem do assunto. Alguns se recusam a despender qualquer minuto de seu tempo para pensar sobre sua situação religiosa ou sobre questões metafísicas, principalmente aqueles que não acreditam em Deus, ou que ainda não conseguiram consolidar uma identidade religiosa. Para esses falar de religião é quase como um tabu, embora não o seja, levantando uma barreira à investigação. Um aspecto que se tornou muito evidente nesse estudo foi a constatação que, algumas vezes a temática da religião pode se tornar um entrave ao diálogo. É percebida como uma invasão de privacidade, um assunto tão íntimo que não se conversa com qualquer um. Diante disso, encontramos aqueles muito falantes, que aprofundaram a conversa; outros colaborativos, mas que não queriam se expor, e por isso não permitiam gravações; indivíduos mais sucintos, restringindo as conversas a poucos minutos; e outros que sequer queriam ouvir falar de religião, um assunto muito abstrato. Com isso, talvez até tenhamos perdido entrevistas com indivíduos que poderiam ser classificados como sem religião, mas que se mostraram avessos ao tema. Por isso, num balanço final, concluímos que, além da pulverização do terreno, dificultando a localização de indivíduos com o perfil pretendido, também enfrentamos certa rejeição ao tema.

Nem todas as conversas foram gravadas, muitas por falta de oportunidade, outras porque os entrevistados se inibiram diante de um gravador. A duração de cada uma delas foi variável, assim como de cada gravação. Embora algumas delas tenham sido mais curtas, o tempo não se apresentou como obstáculo na nossa coleta de dados uma vez que tínhamos as perguntas bem formuladas. Além disso, compreendemos que se um entrevistado não se mostrar colaborativo, pode-se gravar uma conversa fútil por oito horas ou mais, acrescentando muito pouco à pesquisa. Contudo, se o entrevistado se dispuser a conversar, meia hora pode render reflexões muito interessantes. Entendemos, assim, que há certas coisas que não se consegue medir, entre elas o resultado da interação de um entrevistador com o seu entrevistado. Independentemente de qualquer gravação, que só ocorreu com o consentimento do entrevistado, todas as conversas foram anotadas, para prevenir qualquer falha técnica que causasse perda do material¹¹⁵. E, para assegurar mais ainda uma transcrição mais precisa das

¹¹⁵ A despeito de toda facilidade proporcionadas pela tecnologia, o registro em meio mecânico magnético é tão falível quanto o manual. Um gravador pode enguiçar no meio de uma entrevista, a bateria acabar ou, algum ruído externo interferir

idéias do entrevistado, além desses registros verbais, algumas vezes também encaminhamos, àqueles que concordaram, perguntas impressas do roteiro, as quais foram devolvidas por escrito. Com isso, pudemos comparar as informações registradas durante a conversa com as respostas que os próprios entrevistados redigiram, o que nos permitiu, algumas vezes, adicionar mais detalhes ao conjunto. Quando as respostas eram iguais, escolhíamos as mais claras, preferindo preservar a resposta escrita pelo próprio entrevistado. Essa possibilidade de recorrer a vários procedimentos para chegar à questão em que se está interessado, segundo Howard Becker (1983, p. 84-6) permite que as conclusões sejam testadas mais freqüentemente, gerando a maior confiança nos resultados. Para o autor “*as observações múltiplas nos convencem que a nossa conclusão não está baseada em alguma expressão momentânea e passageira das pessoas que estudamos, sujeita acircunstâncias efêmeras e incomuns*”.

Da localização do informante potencial até a realização da entrevista, o caminho não foi muito extenso. Primeiramente fizemos uma entrevista exploratória interrogando indivíduos que se classificavam como sem religião. Posteriormente, dependendo do aproveitamento da conversa, selecionamos aqueles cujas biografias se mostravam mais representativas para a demonstração de nossas tipificações. Esta pesquisa é constituída por três blocos de informantes interrogados através de dois instrumentos distintos. Como já explicado na introdução, nosso primeiro bloco é composto por 102 representantes de vários extratos sociais, entrevistados no período de abril de 2005 a agosto de 2008, localizados por uma rede de contatos. O segundo é formado por 14 participantes de duas comunidades virtuais onde se reuniam sem religião, entrevistados entre novembro de 2006 e abril de 2008. O terceiro e último é composto por 146 jovens, principalmente aqueles na faixa etária dos 18 aos 19 anos, cujas informações foram coletadas em janeiro de 2009. Com o primeiro grupo foi utilizado um roteiro de perguntas, em interação face-a-face e, com o segundo, interação virtual¹¹⁶. No terceiro foram utilizados questionários preenchidos pelos próprios entrevistados, contatados durante comparecimento a juntas de alistamento para a retirada do Certificado de Alistamento Militar – CAM¹¹⁷.

As características sociodemográficas e algumas opiniões desses grupos foram apresentadas quantitativamente, através de tabelas de freqüências, enquanto outras foram

na qualidade da gravação, distorcendo ou apagando um depoimento. Além disso, ainda há a deterioração à qual o meio magnético está sujeito pela ação do tempo, da má conservação ou acidentes. Logo, para reduzir a probabilidade de perda de dados anotamos todas as entrevistas minuciosamente, tentando reproduzir fidedignamente da informação, a fim de evitar transtornos.

¹¹⁶ Ver Capítulo 8.

¹¹⁷ Ver Capítulo 9.

tratadas também de forma qualitativa. Se nosso objetivo fosse uma pesquisa quantitativa, talvez esses números não fossem suficientes para constituir uma amostra representativa dos sem religião da RMRJ. Contudo, como desde o início nosso objetivo era fazer uma pesquisa qualitativa, consideramos o conjunto numericamente e constitutivamente significativo. Não era nossa preocupação saber exatamente com quantos indivíduos poderíamos contar, mas alcançar a variedade a fim de captar, com a maior precisão possível, a subjetividade dos diferentes tipos de indivíduos que se definem como sem religião. Assim optamos por ir além da superfície dos números, aplicando entrevistas mais aprofundadas que nos permitissem desvendar suas nuances e motivações. Conforme Mirian Goldenberg (2003, p. 50), “*o número de pessoas é menos importante do que a teimosia em enxergar a questão sob várias perspectivas*”. Para essa autora, se os métodos quantitativos são mais aplicáveis para a comparação e generalização de coisas observáveis, os métodos qualitativos, por sua vez, são mais apropriados para observar “*como cada indivíduo, grupo ou instituição experimenta, concretamente, a realidade pesquisada*” (2003, p. 63). Eles são utilizados para a formulação de conceitos que poderiam passar despercebidos em relatos estatísticos.

Crítérios para escolha dos entrevistados

Os dois critérios para escolha dos entrevistados foram, primeiramente, que o indivíduo dissesse que não tinha religião. Em seguida, que fosse residente em município do Estado do Rio de Janeiro, preferencialmente na Região Metropolitana. Para fazer a triagem, “separando o joio do trigo”, adotamos uma pergunta-chave para conhecer a identidade religiosa de cada contato: “*Quando um recenseador lhe pergunta qual a sua religião, o que você responde?*” Aqueles que diziam não ter religião, ou se definiam como ateu ou agnóstico eram selecionados e convidados a conversar. Nem todos aceitavam prontamente, demandando certo esforço de convencimento. Assim, formamos um grupo variado constituído por pessoas que não tinham nenhum vínculo com instituições religiosas, embora pudessem relacionar-se com o transcendente distintamente. Assim que desconfiamos da aparente homogeneidade da categoria censitária dos sem religião, concluimos que uma quantidade muito reduzida de entrevistas abertas não seria suficiente para me fornecer os elementos necessários para nossa análise. Mas as limitações de uma pesquisadora individual não nos permitiram ir além do conjunto que apresentamos nessa tese. Apesar disso, esses resultados nos conduziram a um retrato bastante diversificado do grupo como apresentaremos nos próximos capítulos.

Definido o objeto e os critérios de seleção, nos deparamos com uma dificuldade que pode ter sido uma das responsáveis pela redução do número de pesquisas sobre o tema: onde encontrá-lo? Marcado por uma natureza difusa, negativa, o sem religião não está circunscrito numa localidade nem vinculado a uma instituição ou associação de classe; pode estar espalhado por qualquer lugar. Alguns sem religião até podem ser encontrados dentro de comunidades virtuais de defesa do ateísmo, agnosticismo ou afins, mas esse universo só apareceu em uma das fases da pesquisa.

Se, portanto, um ambiente religioso parece o mais propício para buscar fiéis informantes dispostos a falar sobre suas visões de mundo e motivos para afiliação, como fazer quando o pesquisado não faz parte de nenhum espaço desse tipo? Foi então que, para formar um grupo através do contato direto real, decidimos mergulhar em nossas próprias redes de sociabilidade para localizar entrevistados potenciais. Sondamos amigos, colegas e vizinhos, em busca de indivíduos que se definiam como sem religião para, a partir deles, desenrolar um novelo. Um contato levava a outro e, assim, seguindo essas trilhas, quem sabe alguns daqueles endereços considerados protegidos dentro dos cofres dos institutos de pesquisa eram revelados. Construimos o universo aqui apresentado, de 102 indivíduos sem religião residentes no território fluminense. Não se trata, aqui, de uma espécie de rede de solidariedade, como aquelas dos movimentos sociais, mas de uma rede mais simples, de relações de coleguismo e amizade.

Outro grupo foi construído através de contatos feitos em comunidades de um dos mais conhecidos *sites* de relacionamento¹¹⁸. Quatorze indivíduos sem religião se dispuseram a conversar sobre sua religiosidade, respondendo às mesmas perguntas que fizeram parte das entrevistas do outro grupo. Essa escolha foi respaldada pela compreensão que vivemos numa sociedade em rede¹¹⁹, como concluído por Castells (2004, p. 256). Dessa forma todas conversas ocorreram sempre por meio de correio eletrônico. Desses dois grupos selecionamos as biografias mais representativas para nosso estudo a partir desses dois grupos. Embora muitos dos entrevistados não se importassem com a revelação de suas identidades, preferimos adotar pseudônimos para não expô-los. É possível, no entanto, que ainda assim determinados detalhes forneçam pistas àqueles mais próximos, que conheçam parte de suas biografias ou opiniões.

¹¹⁸ Como será explicado com mais detalhes no capítulo 8, recorremos á comunidade *Ser ATEU é um direito meu!!! e Ciência X Religião* do site de relacionamentos *Orkut*.

¹¹⁹ A sociedade em rede “é uma sociedade cuja estrutura social foi construída em torno de redes de informação a partir da tecnologia de informação microeletrônica estruturada pela internet” (CASTELLS, 2004, p. 287).

O processo de construção de uma rede

Para construir essa rede de contatos, imediatamente buscamos, dentro de nossas relações de trabalho e nas mais pessoais, aqueles que pareciam se enquadrar no grupo dos sem religião ou que poderiam nos levar até outros que se enquadrassem nessa categoria. Não foi tarefa fácil fazer isso a despeito de toda proximidade. Isso porque logo percebemos que muitos se confrontavam com uma dúvida incomensurável sobre sua situação religiosa, como se assumir determinada identidade pudesse comprometer sua imagem. O impasse foi tamanho que alguns chegaram a responder que não tinham conhecimento teológico suficiente para conversar sobre religião, ou que não estavam preparados para esse tipo de conversa. Mas felizmente não foram muitos.

Entre aqueles que se mostraram mais disponíveis, encontramos desde indivíduos que correspondiam ao perfil que buscávamos – esboçados a partir de leituras que nos proporcionaram uma idéia geral do grupo - até aqueles que se colocavam em alguma fronteira do terreno religioso, não sabendo exatamente qual a sua posição. Eram indivíduos que, por vezes, diziam que não tinham religião; por outras, que eram católicos não praticantes. Com alguns precisamos até ensaiar uma entrevista para perceber os limites. Ainda que não tenhamos aproveitado todas as conversas, esses encontros nos permitiram levantar algumas sutilezas do panorama religioso brasileiro.

Como o Catolicismo não aparece impor uma prática assídua como prova dos vínculos confessionais, algumas pessoas pareciam sentir-se mais livres para transitar por grupos diferentes, consumir outros bens religiosos, exercer sua religiosidade de forma particular, mantendo a identidade religiosa herdada de suas famílias. Cecília Mariz e Maria das Dores Machado (1994, p. 26) ao refletirem sobre o sincretismo e trânsito religioso entre católicos carismáticos e evangélicos pentecostais, ressaltaram que:

Embora em termos institucionais constatem o monopólio religioso da Igreja Católica no Brasil, em termos dos fiéis, especialmente os de camadas populares, a prática religiosa tem se caracterizado por sua abertura a outras tradições. (MARIZ; MACHADO, 1994, p. 26)

Ou seja, o vínculo pelo batismo não impede que um católico, por exemplo, experimente esporadicamente práticas e rituais religiosos diferentes daqueles que lhes foram apresentados por sua família. Assim, ele pode consumir produtos religiosos *à la carte* o que Regina Novaes descreve como o “*supermercado da fé*” (2006a, p. 87). Situação similar

ocorria com alguns espíritas kardecistas, que certas vezes também demonstravam dúvida sobre sua identidade. Muitos vinham de família católica, estavam experimentando o Espiritismo, mas talvez, por alguma razão não revelada, não o assumiam, ou não o identificavam, como religião oficial.

Entre as vantagens da utilização de redes particulares para iniciar um estudo como este estão o grau de confiança que o entrevistado deposita no entrevistador, não só facilitando seu trabalho no que se refere à quantidade e qualidade de informações fornecidas mas, também, auxiliando na abertura de novas ramificações para a rede. Segundo Tourtier-Bonazzi, (2006, p. 235) em seu ensaio sobre a seleção de testemunhos orais, o que também inclui outros procedimentos de entrevista, “*é indispensável criar uma relação de confiança entre informante e entrevistador*”, uma vez que disso depende o sucesso do trabalho. A recomendação do entrevistador funciona como uma espécie de carta de apresentação que vai abrir novas frentes de trabalho.

Além disso, o pesquisador, de posse de certas informações prévias sobre os entrevistados, pode perceber muito mais rapidamente se um deles estiver tentando impressioná-lo. Em geral, entre conhecidos não é preciso preocupar-se tanto com uma possível *performance* do entrevistado, embora não se possa ter certeza absoluta se, de fato, em certos momentos ele não está incorporando um personagem para enaltecer algumas qualidades que ele considera importantes. É preciso ter clareza que alguns indivíduos podem querer eventualmente preservar sua intimidade, não revelando detalhes que poderiam ajudar a desenhar com mais precisão as suas motivações. Contudo, considerando que a entrevista é concedida mediante um acordo prévio e está condicionada a critérios pré-estabelecidos, mesmo que certos detalhes não sejam revelados, entre conhecidos não há distorções relevantes que não possam ser descobertas e reavaliadas. O mesmo ocorre com as relações estabelecidas a partir de indicações, facilitando a aproximação do entrevistador pelo estabelecimento de certo grau de confiança. Dessa forma, as informações fluem com mais facilidade e segurança, podendo, ainda, ser conferidas e reconferidas se necessário.

Entre as desvantagens desse esquema está a seleção inevitável decorrente do processo, que limita os tipos de indivíduos às variações sociodemográficas inseridas dentro de uma determinada rede de contatos e suas possíveis ramificações. Ou seja, a rede tecida a partir de contatos particulares do pesquisador vem acompanhada de um viés, que pode ser atenuado à medida que os braços se alongam ou, ainda, quando a rede passa a incluir contatos incidentais e esporádicos, eventos inesperados contribuindo para a ampliação do grupo, agregando informações. Apesar das possíveis limitações, o balanço final dessa estratégia de

investigação indica que, se por um lado, o levantamento de entrevistados a partir de uma rede particular pode reduzir a variação de determinadas características do grupo, por outro permite um aprofundamento em certas questões, em curto prazo, o que não seria viável num trabalho com pessoas completamente desconhecidas.

O primeiro bloco da pesquisa

O ponto de partida dessa rede de contatos foi estabelecido através das relações de trabalho com indivíduos sem religião de diferentes habilitações da área de Comunicação Social (Jornalismo, Publicidade Propaganda e Relações Públicas). Outros profissionais que prestavam serviços de apoio ao grupo também foram incluídos. Alguns deles, mais reflexivos, com mais interesse no assunto ou com idade mais avançada, se tornaram fontes quase permanentes de informação, disponibilizando suas memórias sempre que surgia um fato novo ou uma oportunidade. Eles pareciam querer aproveitar esse momento para relembrar o passado, ou discutir temas polêmicos. Aqueles com uma formação mais aprimorada por algumas vezes indicavam até leituras ou traziam recortes de jornais que poderiam auxiliar no trabalho. Por ser um contato constante, diário, as entrevistas transcorreram como várias conversas informais e eram mais facilmente agendadas. De fato, houve uma entrevista inicial, mais formal, centrada no tema, mas a riqueza de detalhes foi surgindo ao longo dos dias, a cada lembrança que surgia, construindo as histórias gradativamente, em doses homeopáticas. Em geral, a maior parte das informações das entrevistas não foi coletada de uma única vez, nem seguiu um padrão rígido para aplicação de entrevistas. Dessa forma, o tipo de convivência ajudou a determinar a situação de entrevista.

Não foram raros os colegas solidários que, mesmo quando não se encaixavam no perfil almejado, recomendavam outros entrevistados potenciais. Esgotadas as fontes descobertas dentro do nosso círculo profissional, garimpamos indivíduos sem religião dentro de nossas relações de sociabilidade, expandindo-as. Eram aqueles que encontramos nos mais diferentes ambientes como clubes, vizinhança, escolas, entre outros, que me conduziram a outras ramificações de suas próprias relações. Outras entrevistas, ainda, foram possibilitadas por contatos mais casuais, o que inclui até mesmo conversa com vendedores ambulantes ou outros tipos mais populares.

Embora a entrevista acidental não esteja entre as estratégias mais recomendadas, entendemos que o efeito surpresa também pode contribuir para que o entrevistado seja mais espontâneo em suas respostas, reduzindo algumas vezes, os *bias* envolvidos na interação

entrevistado-entrevistador. É preciso admitir que, em certas situações o entrevistado pode sentir-se até mais à vontade para falar de determinados assuntos com desconhecidos, em contatos únicos, do que com aqueles de seu círculo, que compartilham de suas vidas. A desvantagem dessa situação de entrevista é que, na maioria das vezes, o pesquisador não tem como confirmar as informações e, em caso de dúvida, não terá como tirá-la. Mas uma dose de risco está sempre embutida em qualquer tipo de entrevista. Sendo assim, muitas entrevistas foram realizadas em múltiplas conversas individuais, o que alongou o tempo total delas, resultando no recomendado aprofundamento das mesmas, o que, conforme Mirian Goldenberg (2003, p. 47) permite “*a eliminação do bias do pesquisador*”.

Na varredura em busca dos sem religião, nenhuma oportunidade era desperdiçada e, assim, a indagação sobre a religião do outro – a despeito de toda polêmica desse tema – passou a ser a carta de apresentação do outro. Construir uma rede dessa forma se apresentou, naquele momento, diante de todos os impasses, como o caminho mais eficaz. Desde que iniciamos a pesquisa o roteiro se tornou um utensílio permanente dentro de nossa bolsa, junto com o caderno de anotações. Raras foram as vezes que saímos de casa sem ele.

Na construção desse primeiro bloco de entrevistados, houve uma fase de teste, para sondagem do terreno, quando tecemos uma rede inicial com 28 entrevistas, que nos proporcionaram uma visão geral do grupo, e, adiante, outra, quando foram acrescentadas mais 20 delas. Totalizamos 48 entrevistas com indivíduos sem religião de diversas faixas etárias, graus de escolaridade, níveis socioeconômico, residentes em diferentes bairros e municípios do Estado fluminense, o que resultou num artigo. Como já mencionado, encontramos desde indivíduos com grau de escolaridade e nível de renda mais elevado até aqueles com padrões menores. Buscamos esses informantes dentro de uma variedade de áreas geográficas, incluindo aquelas de menor poder aquisitivo, como poderá ser mais bem observado adiante e ao longo da pesquisa, alcançando assim, um conjunto diversificado.

A escolha da RMRJ

O cenário dessa investigação é, como já mencionado, o espaço urbano da Região Metropolitana do Rio de Janeiro onde nas últimas décadas protagonizam os sem religião. Conforme tabulação do IBGE de 2001, nessa área residiam cerca de onze milhões de habitantes, o que é superado apenas pela população de Estados como São Paulo, Minas Gerais e Bahia. De cada quatro habitantes do Estado do Rio de Janeiro, três moravam na região metropolitana e um na capital.

Tomando como referência estudo de técnicos do Instituto Pereira Passos (set. 2002, p. 1-3) para análise de tendências sócio-demográficas de nossos grupos de entrevistados temos a seguinte divisão: Rio de Janeiro, Niterói, Periferia Metropolitana I (Duque de Caxias, Magé, Nilópolis, São João de Meriti); Periferia Metropolitana II (Niterói e Maricá), Periferia Metropolitana III (São Gonçalo e Itaboraí) e Periferia Metropolitana IV (Belford Roxo, Queimados, Engenheiro Pedreira, Japeri, Nova Iguaçu, Mesquita).

Quadro 2- Classificação de áreas da Região Metropolitana do Rio de Janeiro

Áreas da Região Metropolitana do Rio de Janeiro		
Municípios da RMRJ	Metropolitana I	Nilópolis, São João de Meriti, Duque de Caxias, Magé e Guapimirim
	Metropolitana II	Niterói e Maricá
	Metropolitana III	São Gonçalo, Itaboraí e Tanguá
	Metropolitana IV	Belford Roxo, Nova Iguaçu, Japeri, Queimados, Paracambi, Seropédica, Itaguaí e Mangaratiba
Município do Rio de Janeiro	Madureira-Jacarepaguá	Madureira e Jacarepaguá
	Subúrbio Distante	Penha, Irajá, Anchieta e Pavuna.
	Subúrbio Próximo	Portuária, São Cristóvão, Ramos, Inhaúma, Ilha do Governador, Jacarezinho, Complexo do Alemão e Maré.
	Zona Norte-Centro	Centro, Rio Comprido, Tijuca, Vila Isabel, Méier e Santa Teresa.
	Zona Oeste	
	Zona Sul-Barra da Tijuca	Botafogo, Copacabana, Lagoa, Barra da Tijuca e Rocinha.

Fonte: INSTITUTO MUNICIPAL DE URBANISMO PEREIRA PASSOS, set. 2002.

Dentro da Cidade do Rio de Janeiro, que é onde está o nosso maior montante de entrevistados, a distribuição adotada é: Subúrbio Distante (Acari, Anchieta, Barro Vermelho, Deodoro, Guadalupe, Irajá, Padre Miguel, Parada de Lucas, Pavuna, Penha, Realengo, Ricardo de Albuquerque, Rocha Miranda, Vaz Lobo, Vila da Penha, Vista Alegre), Madureira-Jacarepaguá (Bento Ribeiro, Cascadura, Jacarepaguá, Oswaldo Cruz, Praça Seca, Vila Valqueire), Zona Norte - Centro (Alto da Boa Vista, Boca do Mato, Centro, Engenho Novo, Grajaú, Lins de Vasconcelos, Mangueira, Maria da Graça, Méier, Piedade, Santa Teresa, Tijuca, Vila Isabel), Subúrbio-Próximo (Bonsucesso, Caju, Complexo do Alemão, Ilha do Governador, Inhaúma, Jacarezinho, Maré, Olaria, Portuária, Ramos, São Cristóvão, Saúde), Zona Sul - Barra da Tijuca (Barra da Tijuca, Botafogo, Copacabana, Flamengo, Gávea, Ipanema, Jardim Botânico, Lagoa, Laranjeiras, Leblon, Leme, Urca) e Zona Oeste (Bangu, Campo Grande, Recreio dos Bandeirantes, Santa Cruz).

O desenvolvimento social e econômico desses municípios e bairros pode ser aferido através de instrumento como o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH)¹²⁰, que varia de zero a um. Quanto maior o número, mais alto o desenvolvimento. Tradicionalmente os estudos sobre desenvolvimento humano classificam os países ou regiões da seguinte forma: alto (IDH > 0.8); médio (0.8 > IDH > 0.5) e baixo (IDH < 0.5). Estes podem, ainda, ser subdivididos: médio-baixo (0.6 IDH > 0.5), médio-médio (0.7 IDH > 0.6) e médio-alto (0.8 IDH > 0.7).

Quando verificado o IDH em 2000¹²¹ de cada um dos municípios da RMRJ e um da Região Noroeste Fluminense, Itaperuna, presentes na nossa pesquisa, temos o seguinte *ranking* em ordem decrescente: Niterói (0,886), Rio de Janeiro (0,842), Itaperuna (0,787), Maricá (0,786), São Gonçalo (0,782), Nilópolis (0,788), São João de Meriti (0,774), Itaguaí (0,768), Nova Iguaçu (0,762), Mesquita (0,762), Duque de Caxias (0,753), Magé (0,747), Belford Roxo (0,742), Itaboraí (0,737), Queimados (0,732) e Japeri (0,724).

Dos 161 bairros do Município do Rio de Janeiro, apenas seis estão entre aqueles com piores condições de vida: Acari, Complexo do Alemão, Maré, Rocinha, área rural de Santa Cruz e Guaratiba. Entre os melhores estão todos os bairros da Zona Sul, com exceção daqueles onde há importantes favelas (Vidigal, Rocinha e Catete), áreas mais ricas da Zona Norte (grande parte da Tijuca, toda a região administrativa de Vila Isabel) e as áreas mais afluentes da região administrativa do Méier (Méier, Rocha e Todos os Santos), além daquelas que são consideradas “*ilhas de prosperidade*” no subúrbio da cidade na Ilha do Governador (Jardim Guanabara, Moneró e Zumbi-Ribeira), em Jacarepaguá (Pechincha) além da Vila da Penha, na região administrativa de Irajá.

Há grande heterogeneidade em várias regiões administrativas, com bairros com condições muito piores ou muito melhores à média da região. Entre aquelas que têm as situações mais díspares estão: Jacarepaguá, Ilha do Governador, parte do Subúrbio Distante (Penha e Pavuna) e toda a Zona Oeste (Bangu, Campo Grande, Santa Cruz e Guaratiba). Há, ainda, bairros classificados como atípicos, por destoarem da região administrativa onde estão localizados por seu grau muito alto ou muito baixo de desenvolvimento humano. Entre aqueles bairros que apresentam um desenvolvimento humano muito mais baixo do que o padrão da área à qual pertencem estão: Caju (na região Portuária); Cosme Velho e Catete, na região de Botafogo; Vidigal, na região da Lagoa; Mangueira, na de São Cristóvão;

¹²⁰ O IDH é um instrumento criado pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento – PNUD, resultante da combinação de vários indicadores de saúde e sobrevivência, além do acesso ao conhecimento e a recursos monetários.

¹²¹ Dados divulgados pelo INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA - IPEA. **Índice de Desenvolvimento Humano. – IDH.** Rio de Janeiro, 2000. Disponível em <<http://www.ipeadata.gov.br>>. Acesso em 30 abr. 2008.

Manguinhos, na de Ramos; Sampaio, na do Méier; Colégio, na de Irajá; e Engenheiro Leal, na de Madureira. Entre aqueles bairros que apresentam um desenvolvimento humano acima da média do padrão da área à qual pertencem estão: Barra da Tijuca, na região de mesmo nome; e Vila da Penha, na do Irajá (INSTITUTO ..., jun. 2002b, p. 24-5). Se compararmos esses dados com aqueles da distribuição dos grupos sem religião e evangélicos dentro do município e nos municípios da RMRJ, verificamos que esses grupos estão mais fortemente instalados nas áreas de menor IDH, ou seja, as mais desfavorecidas. Se ambos ocupam o mesmo espaço, isso pode indicar a existência de afinidades e características entre alguns deles. Então, como pode ser verificado, em nosso estudo, identificamos tipos de indivíduos sem religião em áreas de diferentes padrões de qualidade de vida, compreendidos entre aqueles que vão do mais alto ao mais baixo IDH.

Esses indivíduos foram localizados em áreas geográficas e segmentos variados de sexo, cor ou raça, faixa etária, estado civil, escolaridade, ocupação, rendimentos, o que possibilita uma comparação de suas características com aquelas já apontadas por outros estudos, como os aqui apresentados. Quando são combinados aspectos da demografia, geografia e economia, pode-se estabelecer relações mais precisa entre características de uma determinada população e sua evolução no tempo e no espaço.

Sem religião: tipologias possíveis

Como já mencionado, para analisar os resultados da nossa pesquisa construímos tipologias, que foram aplicadas a dois blocos de entrevistados. O arcabouço teórico dessa análise está erguido sobre os argumentos de Alfred Schutz (1899-1959), para o qual o homem natural está biograficamente situado no mundo da vida. Este tem uma bagagem exclusiva, formada pelos conhecimentos que adquire ao longo do tempo e, de posse deles, pode efetuar suas próprias escolhas. O que há de comum, na vida prática dos indivíduos, são os objetos, que têm características típicas ou únicas. Eles fazem parte de uma realidade estruturada, são conhecidos por todos, mas interpretados diferentemente. Cada indivíduo, no seu contexto, pode ver um objeto à sua maneira. Com isso, o mundo é organizado num sistema de coordenadas que podem se comunicar, possibilitando trocas, constituindo a idealização de pontos de vista. As experiências dos objetos são, assim, desde o início, típicas¹²², não devendo ser compreendidas como deduções lógicas, resultantes de um processo de conceituação científica.

¹²² Eles integram o pensamento pré-explicativo, vinculados à vivência no mundo físico e sócio-cultural.

As tipificações ao nível do senso comum – em oposição às tipificações feitas pelo cientista e, especificamente, o cientista social – emergem, na experiência quotidiana do mundo, como pressupostos, sem qualquer formulação de julgamentos ou proposições claras, com sujeitos e predicados lógicos. (WAGNER, 1979, p. 118)

Nessa direção, o mundo é vivenciado em tipos, que atuam tanto no plano quotidiano quanto no científico. No âmbito do senso comum, desde a infância são observadas autotipificações. De acordo com Helmut Wagner (1979, p. 11), sobre a fenomenologia “*o homem tipifica, até um certo ponto, a sua própria situação dentro do mundo social e as várias relações que ele tem com os seus semelhantes e outros objetos culturais*”. Elas pertencem ao que Schutz considera o pensamento pré-explicativo, como parte da herança sócio-cultural transmitida de uma geração para a outra, constituindo um quadro de referências para a vida em sociedade¹²³. No âmbito científico, as tipificações podem ser utilizadas como instrumentos para lidar com fenômenos do mundo social referentes às categorias das ações humanas. Sendo assim, quando o cientista social estuda a realidade, já encontra coisas estruturadas, as quais pode reorganizar conforme seu interesse e sistema de escolhas, criando tipos, muito deles estáveis e reconhecidos. Nessa ótica:

O que o sociólogo chama de “sistema”. “papel”, “status”, “expectativa de papel”, “situação” e “institucionalização”, que é vivenciado pelo ator individual na cena social em termos inteiramente diferentes. Para ele, todos os fatores designados por esses conceitos são elementos de uma rede de tipificações. (WAGNER, 1979, p. 117-8)

As tipologias ajudam a construir um modelo científico do mundo social, auxiliando na compreensão do outro e da interação social. Elas servem para a classificação dos fatos e têm afinidade com a análise empírica, para a estruturação de um quadro conceitual-descritivo; sendo por isso que decidimos recorrer a elas. Nesse estudo estamos caracterizando atores típicos cientificamente relevantes, surgidos de uma situação típica no panorama religioso brasileiro. Buscamos então, compreender, dentro da categoria censitária dos sem religião que tipos de indivíduos a compõem (aceitando a autotipificação nativa para a construção de uma nova tipificação). Posteriormente, construímos subtipos para compreender a situação de cada um dentro desse panorama, identificando as condições em que parecem ter operado o processo de desinstitucionalização. Tomando por empréstimo o vocabulário das Ciências

¹²³Conforme Schutz o homem está situado biograficamente no mundo da vida, do qual possui conhecimento, que constitui sua bagagem para agir: “*Todas as formas de reconhecimento e identificação, mesmo de objetos reais do mundo exterior, são baseadas num conhecimento generalizante do tipo desses objetos ou do estilo típico em que eles se manifestam*” (WAGNER, 1979, p.117).

Naturais, identificamos os “gêneros” dentro de cada “família” de sem religião e, ainda, as diferentes “espécies” compreendidas nelas¹²⁴.

Nossos tipos se distinguem dos tipos ideais¹²⁵ propostos por Max Weber, nos quais os conceitos genéricos são desconsiderados, ficando somente o que há de original e específico, que é colocado em evidência. Eles se distanciam, assim, de uma média estatística, buscando compreender as relações causais entre os fatos humanos, aproximando-se dos traços típicos do fenômeno analisado. Dessa forma, segundo Creusa Capalbo (1988, p. 81), parafraseando Max Weber, o tipo ideal tem acentuado unilateralmente “*um ou diversos pontos de vista e encadeando uma multiplicidade de fenômenos dados isoladamente, difusos e discretos, que se encontra ora em grande ora em pequeno número*”. Tudo isso é ordenado para formar um quadro homogêneo. Ou seja, ele é construído a partir de elementos da realidade social, acentuando as características mais representativas de um fato ou conjunto de fatos, que permitem conhecer as visões e motivações embutidas neles. Contudo não são suas cópias, mas aproximações. Tanto a “ética protestante” quanto o “espírito do capitalismo”, por exemplo, constituem tipos ideais construídos por Weber para explicar motivações circunstanciais e suas respectivas relações causais. Conforme Julien Freund (2003, p. 48) “*o tipo ideal designa o conjunto dos conceitos que o especialista das ciências humanas constrói unicamente para os fins de pesquisa*”. Os tipos ideais são estruturados no distanciamento da realidade objetiva, para que sejam mais bem representados. Quanto mais anônimos, mais afastados da individualidade. A esse respeito, comentando a obra de Schutz, Creusa Capalbo explicou:

Quanto mais anônima for a tipificação tanto mais afastada ela estará da individualidade de meu semelhante e pouco serão os aspectos retidos por mim como relevantes. No anonimato, um tipo de ação desenvolvida parece como de “alguém”, ou de “não importa quem possa agir conforme o tipo. (CAPALBO, 1988, p. 35)

Não são poucos os pesquisadores que recorrem a esse instrumento para analisar seus objetos, principalmente no campo da Sociologia da Religião. No que se refere especificamente ao caso dos sem religião, por exemplo, duas outras autoras também recorreram a tipificações. Uma delas, Silvia Fernandes (2006), utilizou dados de pesquisa sobre mobilidade religiosa produzida pelo CERIS, para produzir os seus instrumentos. Outra, Sylvette Denèfle, (1997), talvez um dos mais detalhados estudos sobre os sem religião na

¹²⁴ Para exemplificar, o homem pertence à família *hominidae*, gênero *homo* e espécie *homo sapiens*, cada uma mais específica que a outra.

¹²⁵ Segundo Cecília Mariz (2003, p. 78) “*tipos ideais para Weber são construções heurísticas que não representam nenhum fenômeno empírico. São apenas um recurso metodológico com valor exclusivamente instrumental*”.

França, organizou uma pesquisa qualitativa especialmente para sua investigação, produzindo outra tipologia. Cada pesquisador, a partir de seus dados, pode elaborar uma tipologia distinta e, assim, nós também elaboramos a nossa especialmente para esse estudo. Antes de apresentá-la, contudo, tentaremos explicitar aqui as contribuições e prováveis fragilidades das construções dessas autoras para o caso do estudo dos sem religião.

Silvia Fernandes (2006, p. 109-118) propôs uma tipificação construída “*para formular hipóteses de trabalho*” e não exatamente para “*sacramentalizar os modelos que os dados da pesquisa*” sugerem. Ela mesma reconhece que, para traçar uma tipologia *stricto senso* de seus informantes seria necessário tê-los isolado, cruzando variáveis significativas como, por exemplo, a religião anterior e justificativa para ser sem religião, o que não foi feito. Assim, a autora não produziu uma pesquisa específica para os sem religião, mas apenas aproveitou dados do contingente que se identificava, ou foi identificado como sem religião no *survey* produzido pelo CERIS, aplicado em várias regiões do país. Esta foi uma encomenda da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil - CNBB, interessada em conhecer a “*representatividade nacional que permitisse caracterizar o fenômeno do trânsito religioso no Brasil*”. Foram tabulados 2.870 questionários referentes a 23 capitais brasileiras e 27 municípios, onde o principal questionamento era sobre a mudança de religião do entrevistado. Diante do direcionamento da sondagem, certos aspectos que poderiam fornecer mais informações sobre os sem religião não foram aprofundados.

Em artigo, na mesma publicação, onde fornece mais detalhes sobre a pesquisa, Silvia Fernandes e Marcelo Pitta (2006, p. 23) destacam dois aspectos que consideraram relevantes entre seus entrevistados: 1) os indivíduos sem religião no país não se constituem como "arreligiosos"; 2) a desinstitucionalização pode ser confundida com um processo latente nesses indivíduos, não necessariamente contínuo e progressivo. Apesar dessas conclusões, no entanto, os autores classificaram na tabulação, sem religião que acredita em Deus junto com ateu: “*sem religião/ateu*”¹²⁶ o que parece reproduzir a mesma lógica dos recenseamentos. Se, portanto, compreende-se que na categoria dos sem religião coabitam indivíduos religiosos e "arreligiosos", por que mantê-los juntos?

Do material coletado Silvia Fernandes extraiu cinco modelos, os quais classificou da seguinte forma: Tipo 1: sem religião com religiosidade própria; Tipo 2: Sem religião desvinculados e descrentes; Tipo 3: sem religião críticos das religiões; Tipo 4: Os sem religião ateus e Tipo 6: sem religião tradicionalizado. Apesar da sequência numérica

¹²⁶ Cf. PITTA; FERNANDES, 2006, p. 23-4 – Ver tabelas 6 e 7.

proposta, o Tipo 5 não foi descrito pela autora nesse elenco. Avaliando detalhadamente a aplicabilidade de cada um deles, temos as seguintes observações.

O Tipo 1 se apresenta como aquele indivíduo que a autora descreve como a representação da *“autonomização da declaração de pertença, claramente motivado pelo pluralismo religioso”* (FERNANDES, 2006, p. 111). Esse indivíduo é marcado pelo afastamento da instituição religiosa, o que ela explica nos seguintes termos: *“a adoção de uma identidade arreligiosa não consiste numa ruptura com o religioso nem mesmo provém de uma grave crítica às religiões”*. Trata-se daquele que pode comparecer a um templo ou participar de um rito religioso sem sentir-se, contudo, pertencente àquele grupo. Segundo a autora essa é *“uma prática comum mesmo para um indivíduo que se auto-identifica sem religião”*. Nesse caso, o indivíduo assume o que ela chama de *“religiosidade plural”, “combinada, mosaica, onde se reflete com nitidez um modo de ser/estar no mundo que não rejeita bens simbólicos e signos de várias tradições religiosas”* (FERNANDES, 2006, p. 111). Consideramos que esse tipo, de fato, reproduz um comportamento comum entre alguns indivíduos sem religião, apresentando uma relação muito particular com a religiosidade, compreendida aqui como estágio anterior à experiência religiosa.

Já o Tipo 2, que a autora considera como um “clássico”, se refere àqueles indivíduos que tanto podem apresentar-se como agnósticos quanto *“crentes apenas em Deus, mas sem crença em outros símbolos e doutrinas religiosas”* (FERNANDES, 2006, p. 112). Nesse caso agrega, aqui, tanto indivíduos somente desvinculados de instituições religiosas quanto descrentes, o que, no nosso ponto de vista, são tipos absolutamente distintos, não sendo apropriado, portanto, misturá-los num mesmo grupo. Assim, a autora parece percorrer o mesmo caminho tortuoso trilhado pelo IBGE, juntando perfis diferentes numa única categoria. É preciso lembrar, a todo instante, como vários autores vêm repetindo, que aquele indivíduo desvinculado das instituições não é, obrigatoriamente, um descrente. Além disso, se ele se apresenta como agnóstico – outra possibilidade embutida nos sem religião -, constitui, de fato, outro tipo, daquele que, na dúvida, suspende o juízo acerca de questões transcendentais. Entendemos, então, que esse indivíduo dispõe de um sistema de significados completamente distinto daquele outro que acredita em Deus ou alguma força transcendental, afastando-se apenas dos vínculos institucionais. Ao tentar estabelecer conexões entre os tipos, Silvia Fernandes argumenta que o tipo 2 se assemelha ao seu sucessor, tipo 3, descrito a seguir. O que os diferencia é que, no primeiro *“não se pode afirmar que exista uma descrença nas religiões, mas sim, como dissemos, uma desvinculação e a ausência de crenças”* (FERNANDES, 2006, p. 114). Por tudo o que já foi exposto sobre o tipo 2, essa explicação

parece se apresentar como uma contradição, o que nos faz questionar: o agnóstico poderia ser reportado à ausência de crenças, mas e aqueles que acreditam em Deus? A crença em Deus não seria considerada uma crença potencial?

O Tipo 3 é descrito como sem religião críticos da religião. Segundo a autora esse indivíduo apresenta “*um posicionamento mais crítico sobre a validade das religiões como instituições sociais*”. Essas críticas são decorrentes, então, do desenvolvimento de uma racionalidade “*que os levou não somente ao abandono de determinada religião quanto à elaboração de uma crítica radical em relação às mesmas*” (FERNANDES, 2006, p. 114). A autora atribui as críticas a uma perspectiva da alienação sustentada por Marx, o que, do nosso ponto de vista, restringe aparentemente o tipo ao grupo dos ateus. Segundo a autora, que muito frequentemente recorre a noções cristãs, “*esse tipo pode “demonizar as religiões por acreditar que elas fazem um uso instrumental e utilitarista de questões que estão relacionadas com o transcendente e, portanto, não podem ser manipuladas por discursos institucionalizados*” (FERNANDES, 2006, p. 115). Contudo, na nossa pesquisa a crítica às religiões, subentendendo-se aqui instituições religiosas (igrejas no sentido durkheimiano e tipo igreja a partir de Weber ou Troeltsch), perpassa todos os tipos de indivíduos sem religião, compondo a maior parte dos seus discursos. Diante disso, compreendemos que esse aspecto não suscita a construção de um tipo especial, constituindo um traço característico, quase uma unanimidade como é a desinstitucionalização no caso dos sem religião.

O Tipo 4 é descrito pela autora como aquele dos ateus, que não acreditam em Deus, grupo claramente “secularizado”, sobre o qual há pouca informação, mas que não é negligenciável. Silvia Fernandes explica que seu grupo desse tipo, é supostamente constituído por aqueles que revelam “*o lado cético da sociedade secularizada*” (FERNANDES, 2006, p. 115). Ela não deixa de indagar, referindo-se aos sem religião em geral, se aqueles ateus teriam sempre sido ateus ou se, algum dia, acreditaram em um Deus cristão. Esse é, de fato, um questionamento que pode perpassar vários estudos, principalmente aqueles sobre trânsito religioso. Nos chamou atenção, no entanto, a referência a um “Deus cristão”, novamente a expressão de um modelo de religiosidade que parece integrar fortemente o discurso da autora, provavelmente também sob o peso da interferência da instituição organizadora do *survey*, de confissão católica. Essa suspeita pode ser endossada, ainda, quando ela lança duas questões para a Teologia: “*Ser Sem Religião e Sem Deus é uma identidade que se forma pela rasura na imagem de Deus? Ou pelo excesso da auto-imagem humana?*” (FERNANDES, 2006, p. 116). Por fim, a autora acrescenta que um tipo como este – tipo 4 - numa sociedade latino-americana “*de efervescência religiosa*” está

na contramão do encaminhamento do processo religioso, mas no sentido da mão de direção de uma sociedade européia. A esse respeito, ressaltamos que em grande parte das cidades européias o número de ateus pode ser numericamente mais representativo que na América do Sul, contudo, em geral ele não ultrapassa os grupos religiosos¹²⁷.

Como a autora interrompeu a seqüência aparentemente proposta, não descrevendo o Tipo 5, como esperado, passamos ao Tipo 6, que é composto por indivíduos que se comportam como o que ela classifica de sem religião “tradicionalizados”. Para Silvia Fernandes, esse tipo “*rompe subjetivamente com uma auto-identidade que não mais expressa sua situação atual*” (FERNANDES, 2006, p. 116). Está pautado numa busca de autenticidade, mas que pode ter um caráter transitório. A esse respeito, quando acreditamos que vivemos em tempos marcados pela reflexividade, qualquer condição pode ser considerada transitória, o que não se restringe a uma característica desse tipo. Segundo a autora, o tipo 6 difere do tipo 1, uma vez que, ao contrário desse, não sobressai por uma religiosidade particular, rejeitando as instituições religiosas. Seus representantes fazem exatamente o “contrário”, “*acentuando a igreja e não a religiosidade*” que cultiva. Por essa aproximação institucional Silvia Fernandes os classifica como tradicionalistas. De acordo com as descrições, parece enquadrar-se aqui o polêmico e popular “não praticante” de qualquer religião, nutrindo valores e crenças de uma religião de origem. O tipo 6 pode até comungar, no entanto, por não conseguir tempo para freqüentar uma igreja, se declara sem religião. Conforme a autora (FERNANDES, 2006, p. 118), “*este “pode se apresentar como potencialmente mais propenso a abandonar a atual tradição de sem religião por alguma oferta religiosa que lhe motive suficientemente”*”.

A avaliação desse tipo sugere ponderações uma vez que, com exceção dos evangélicos, para os quais a freqüência à igreja e o engajamento nas atividades comuns é uma reivindicação constante, a maior parte dos católicos não parece sentir-se obrigada a freqüentar missas e seguir procissões para declarar sua afiliação religiosa. Portanto, nesse caso, a ausência de participação, ou engajamento esporádico em atividades religiosas não parece constituir fator primordial para a troca da identidade “religiosa” por uma “não religiosa”. Outra consideração refere-se particularmente ao termo “tradicionalizados” usado na descrição do tipo. Tradição é percebida como parte da herança cultural herdada, antiga, em contraposição às influências recentes, que constituem a atmosfera na qual os sem religião se

¹²⁷ Uma pesquisa feita pelo Instituto Gallup em 2005 revela que cerca de 2,5% da população mundial se declara atéia. Informação divulgada na reportagem: A igreja dos novos ateus: por que um grupo de cientistas partiu para uma cruzada contra a fé no mundo, publicada na **Revista Época**, edição nº 443 de 13/11/2006. Resultados de *surveys* sobre religião também podem ser consultados no site <<http://www.gallup-international.com>>

assumem. Compreendemos, assim, que o comportamento dito tradicional aqui seria exatamente aquele de pertencer ao grupo dos religiosos e não destacar-se dele. Declarar ter uma religião, portanto, é o que está compreendido no âmbito da tradição, enquanto seu contrário, não estar vinculado a uma, uma espécie de irreverência típica da atualidade destradicionalizada. O descolamento de um pólo para outro constitui uma faceta da contemporaneidade, que afrouxa os vínculos, flexibiliza as pertenças e privatiza a religião, desencaixando os indivíduos, portanto, dos vínculos tradicionais. Como já assinalado por outros autores, com destaque para Flávio Pierucci (2004), uma série de transformações no quadro geral das religiões brasileiras mostra que o cenário contemporâneo está destradicionalizado. Mesmo o consumo esporádico de bens religiosos pode ser percebido a partir da destradicionalização. Com isso, a classificação proposta pela autora nos parece inconsistente e, certas vezes, mesmo contraditória, o que atribuímos não só à limitação dos dados, mas também, ao que a própria autora assumiu como “*a complexidade das representações religiosas dos indivíduos que se declaram sem religião*”. Vivemos tempos atípicos, onde há “*uma exacerbação do eu que pode produzir livres composições religiosas e questionar a religião fundamental sem necessariamente eliminá-la*” (FERNANDES, 2006, p. 118). O indivíduo destradicionalizado, livre para experimentar, peregrina num mercado de bens simbólicos, consumindo abertamente aqueles que se mostram mais úteis. No caso dos sem religião, como reforçamos em várias passagens desse estudo, eles parecem indicar uma crise do pertencimento religioso. Isso fica claro especialmente quando eliminam a religião, entendida como vínculo institucional, mas não a religiosidade ou a espiritualidade, no sentido das crenças e práticas diversas concretizadas na intimidade.

Em outro estudo, dessa vez do caso francês, Sylvette Denèfle, (1997, p. 259-273) modela quatro tipos fundamentais de indivíduos sem religião, todos extraídos de seus informantes.

O primeiro deles, classificado como Tipo A, agrupa 22 pessoas que se declararam sem religião, é composto por ateus racionalistas que pensam na morte como um fim e não dão abertura para nenhum tema irracional. Em geral, suas escolhas sociais e morais refletem os valores da esquerda. São favoráveis ao aborto, à contracepção, à eutanásia, hostis à pena de morte, etc. A autora ressalta que, em algum momento dentro do curso das entrevistas essas pessoas não pareceram muito coerentes e reivindicaram uma tolerância laica nas relações entre religião e sociedade. Em nosso estudo não pesquisamos valores associados aos indivíduos sem religião, o que parece relevante na pesquisa entre os franceses. Apesar dos distanciamentos de enfoques e contextos, encontramos entre os nossos entrevistados

indivíduos compatíveis com esse tipo, altamente racionalistas, muitos dos quais declarando-se ateus. Contudo, a explicação da morte como um fim biológico, no nosso estudo não ficou restrita ao tipo daqueles sem religiosidade, ateus ou agnósticos, mas surgiu também no discurso de alguns daqueles indivíduos com religiosidade.

O Tipo B é constituído por 18 pessoas que se comportam próximas ao tipo anterior, com a rejeição a todo e qualquer pensamento sobre vida após a morte, marcadas pelo racionalismo e rejeição à irracionalidade. Mas elas se distinguem principalmente por um anticlericalismo acirrado e posições diversificadas sobre as questões sociais. Entre as principais características está uma ruptura pessoal com a religião de origem e o não estabelecimento de relação com a igreja após a adolescência. Certa postura anticlerical também não é exclusividade do caso francês, podendo ser observada entre muitos de nossos entrevistados, que lançam fortes críticas a várias instituições religiosas, principalmente as cristãs.

O Tipo C, reunindo 14 pessoas, compartilha um anticlericalismo “*virulento*”, sendo marcado, além disso, pela ruptura radical com a religião de origem radicalmente, sem chance de retorno. Apresentam uma grande diversificação em matéria de escolhas morais, junto com o tipo anterior. É um grupo que rejeita totalmente a existência de Deus, mas que não aceita muito que a morte seja o fim da vida. Elas são relativamente sensíveis às Paraciências ainda que se mostrem muito racionalistas. Se considerarmos o discurso daqueles indivíduos que elaboram uma teoria sobre a presença de uma “energia” que interfere na natureza e no encaminhamento do curso de vida das pessoas no mundo, talvez pudéssemos aproximar o ponto de vista de alguns de nossos entrevistados desses franceses com afinidade com as Paraciências. Contudo, não investigamos esses aspectos.

O último, Tipo D, junta 24 pessoas, aquelas menos certas de seu ateísmo, que se interrogam sobre tudo. Não apenas sobre a vida após a morte, mas também sobre a existência de uma força sobrenatural que elas se recusam a assimilar como o Deus cristão. Elas são as mais favoráveis às religiões e que têm uma prática religiosa relativa com ritos de passagem. São igualmente aquelas mais sensíveis à paranormalidade ou às Paraciências e que reivindicam menos uma escolha racionalista. Suas escolhas morais são menos distantes daquelas da Igreja que os tipos precedentes. Mais uma vez, esse tipo se assemelha a alguns de nossos entrevistados, principalmente aqueles que se descreveram como agnósticos, ou mesmo alguns que equivocadamente se declararam ateus, mas comportavam-se como agnósticos. No que se refere à noção cristã de Deus, percebemos, entre nossos entrevistados, que essa

afinidade com a tradição cristã se mostrava quase exclusiva daqueles sem religião de formação evangélica.

Denêfle alerta, ainda, que as diferentes maneiras de ser sem religião requer algumas considerações. Quanto tratamos de atitudes religiosas, por exemplo, podemos nos deparar com uma variedade de situações. Desde aqueles que se encontram à margem externa do Catolicismo até aqueles inscritos numa posição social específica, como operários franceses dos anos 70, com uma aproximação com o comunismo. A autora ressalta que, nesse último caso, os indivíduos são mais distantes da religião do que exatamente contra a religião; muitos mantêm uma relação com instituições religiosas, uma vez que são conformistas e respeitam os sacramentos. Por diversos motivos, eles se sentem próximos da religião que rejeitam. Na verdade, esses indivíduos se afastam das incoerências dogmáticas do Catolicismo. Enfim, há uma série de sutilezas que devem ser observadas quando trabalhamos com as tipologias de um grupo, como os sem religião.

No caso brasileiro, quando os recenseadores vão a campo, encontram um pouco de tudo: católicos não praticantes, além de tímidos frequentadores dos cultos afro-brasileiros, espíritas kardecistas ainda reticentes, simpatizantes das religiões orientais mais “filosóficas”, buscadores, experimentadores assumidos das práticas e ritos dos movimentos de Nova Era e, mesmo, aqueles que citaram uma “denominação” tão diferente, que os recenseadores talvez não tenham conseguido localizar. Na dúvida sobre como cadastrar, pode-se agregar tudo num só grupo. Por tudo que já foi apresentado e pelo que conseguimos perceber através de nossos resultados, acreditamos que a categoria censitária dos sem religião é construída por tudo que decididamente não é religioso, mas também com muitos daqueles que ficam em situações liminares ou que não se enquadram nos padrões conhecidos pelos recenseadores, conforme explicado na seção referente ao processo coleta de dados. Enfim, tudo o que numa sondagem permaneceu inidentificável pode cair dentro do bloco dos sem religião.

No nosso percurso em busca de indivíduos sem religião encontramos identificações que consideramos mais ou menos estáveis. Compreendemos aqui como mais estáveis aquelas que não estão sujeitas a oscilações, indivíduos que se identificam convictamente como sem religião. Entre as mais instáveis estão aquelas que, em situações liminares – nos termos de Victor Turner (1974) – podem assumir uma identidade religiosa mais flexível, como a católica, por exemplo, ou a de sem religião, quando conveniente. São indivíduos que, por vezes, como já comentado, se enquadram nos recenseamentos como sem religião; outras vezes escondem essa condição. São os não praticantes, oscilando entre uma identidade sem prática efetiva e a adoção da identidade de um livre pensador. Está aqui, ainda, o indivíduo

que se diz católico ou espírita por ter sido criado com essa orientação, mas que, na maioria das vezes, manifesta uma dúvida crucial sobre seu pertencimento. Ele herdou uma confissão com a qual não se identifica, ou não julga necessária. Ele pode se esconder em qualquer categoria censitária. Ainda há aquele indivíduo, como localizamos em nossas entrevistas, que para fugir de um possível estigma ou preconceito, toma por empréstimo a identificação do grupo religioso majoritário ao qual nunca esteve vinculado. Ele acredita que a exposição de sua descrença “*pode depor contra ele*”. É o tipo que busca aceitação numa sociedade que percebe como tradicional, no sentido de não aceitar aquele que foge à regra ou, ainda, que evita o confronto. Mergulhado na insegurança ele adere “oficialmente” a um grupo expressivo - para ser mais bem aceito pela sociedade -, mas, na rotina diária, exime-se de toda e qualquer atividade religiosa, ou mesmo de qualquer crença no transcendente, confirmando-se como um sem religião. Ou seja, o registro de sua condição de religiosidade fica condicionado à disposição particular de assumir um posicionamento. Isso nos convida a refletir sobre fatores externos que podem interferir na atitude do indivíduo. Aparentemente um ambiente mais tolerante pode atuar como dispositivo facilitador para que o indivíduo assumira sua real condição de religiosidade.

Nossa classificação teve, como ponto de partida, a autoclassificação dos informantes – a categoria nativa – que foi refinada. Ao longo da nossa investigação localizamos uma diversidade de indivíduos sem religião: ateus, agnósticos, indivíduos que simplesmente diziam não ter religião, judeus laicos e, na pesquisa quantitativa, um seguidor do Budismo. Tanto os judeus laicos quanto os budistas podem ser interpretados pelo viés das religiões étnicas; contudo, mesmo esses indivíduos, nesse estudo, se definiram como sem religião. O primeiro só vê o Judaísmo como uma referência cultural, mas sem caráter religioso, enquanto o segundo, budista, encara o Budismo como uma filosofia de vida e não uma religião. Convém ressaltar que a identificação como judeu poderia enquadrá-lo, dentro dos recenseamentos oficiais, no espaço reservado para a religião Judaica/Israelita. No entanto, os judeus aqui localizados se classificavam como ateus, agnósticos ou, no máximo, sem religião, o que os exclui dessa referência. Eram judeus laicos, que por sua singularidade e importância na França – onde estão organizados, inclusive, em associações – recebem um espaço especial que foi reproduzido em nosso estudo, como pode ser acompanhado na seção correspondente.

Embora tenhamos inicialmente incorporado a autoclassificação nativa, não negligenciamos que entre alguns indivíduos havia certa confusão entre as definições de ateu e agnóstico, incompatíveis com o comportamento que apresentavam. Contudo, não nos

propusemos a verificar os limites do ateísmo ou agnosticismo de cada um nesse trabalho, o que foi resolvido com a reclassificação do grupo.

Na nossa pesquisa, ateus ou agnósticos, totalmente descrentes ou duvidosos da crença no transcendente, foram classificados como indivíduos sem religião sem religiosidade; enquanto aqueles que mantinham sua fé em Deus ou algum outro tipo de força transcendente, foram classificados como sem religião com religiosidade. No primeiro tipo reunimos aqueles sem vínculos institucionais com religiões ou com o mágico; de modo geral, eles adotavam uma postura absolutamente materialista para todas as coisas. No segundo tipo, juntamos indivíduos que não rejeitam o transcendente, apenas deslocaram sua religiosidade para uma esfera muito privada, estabelecendo uma relação muito particular ou mesmo íntima com suas representações. Estão nesse tipo as seguintes variações: a) aqueles que passaram por muitos trânsitos, por experiências religiosas variadas, sem, porém, vincularem-se a nenhuma delas; b) aqueles que crêem em alguma força divina, mas não estão vinculados a nenhum grupo religioso; c) integrantes de ordens místicas ou filosóficas que não consideram como grupos religiosos; d) consumidores esporádicos de bens religiosos como se fossem produtos terapêuticos. Se o primeiro tipo se remete ao existencialismo, ao materialismo histórico, que já teve o seu momento de destaque na história, com a rejeição de elementos religiosos, o segundo sinaliza uma mudança de comportamento no campo da religião, despreendendo crenças e práticas das instituições. Esse foi o tipo que predominou entre nossos entrevistados, apresentando um estilo de vida alternativo.

Tomando por empréstimo classificações das Ciências Biológicas, consideramos esses “gêneros” da “família” dos sem religião como os tipos básicos da categoria. Como traço comum, todos estavam desvinculados de instituições religiosas, a despeito de da relação que mantinham com o transcendente. O entendimento que há sem religião que acreditam ou não em entidades transcendentais, em primeiro lugar, foi o critério que nos ajudou a classificá-los como indivíduos com e sem religiosidade. Note-se, então, que o termo religiosidade surgiu com frequência no discurso nativo, principalmente entre aqueles que sustentavam a crença em forças transcendentais. Essa mesma noção apareceu, ainda, no discurso de outros entrevistados, sob a forma de espiritualidade, mas referindo-se à mesma condição. Os informantes estabeleciam unicamente diferença entre religiosidade ou espiritualidade e religião, esta última compreendida como instituição religiosa, igreja. Convém ressaltar que há autores como, por exemplo, Georg Simmel (1935) e Fereshteh Ahmadi (2006), que tentam estabelecer a diferença entre essas noções, como já apresentado no capítulo 2.

Tentando aprimorar as classificações dos entrevistados, decidimos refinar mais um pouco a categoria, adotando outra classificação, correspondente às diferentes situações de desvinculação. Identificamos indivíduos desconvertidos de diferentes grupos religiosos, outros apenas desligados deles, muitos estavam indiferentes, ainda outros vislumbrando uma expressão particular da religiosidade ou experimentando crenças buscando seu lugar.

Essas “espécies” da “família” dos sem religião foram classificadas como subtipos. Estão compreendidos entre aqueles que se desconvertem, indivíduos que abandonaram vários grupos religiosos (católicos, evangélicos, espíritas ou, mesmo aqueles que integravam cultos do circuito da Nova Era. Observamos que os casos de desconversão ocorreram tanto entre integrantes de grupos com fraca associação quanto daqueles com vínculos mais fortes¹²⁸, e, também, de grupos mais ou menos inclusivos¹²⁹. Parte importante das desconversões foi atribuída a decepções com os “irmãos de fé”, descontentamento com normas muito rígidas ou, ainda, desistência mediante o acesso a informações dos bastidores da vida religiosa, circuladas tanto em livros de história quanto na mídia. Algumas vezes a desconversão foi marcada por uma ruptura drástica, sem possibilidade de retorno.

Outros sem religião haviam passado por um distanciamento mais brando, tornando-se desligados. Nesse caso a desvinculação era atribuída, entre outras razões, à falta de tempo para freqüentar as instituições devido à acumulação de atribuições na vida profissional ou doméstica e, posteriormente, falta de vontade de engajar-se. Entre eles estão principalmente os “não praticantes”.

Outro caso de desvinculação é proveniente do indiferentismo. Indiferentes são aqueles indivíduos que não receberam orientação religiosa pelos familiares e também não se interessaram em adquiri-la no seu entorno. A religião simplesmente não fazia parte de seu cotidiano doméstico. Convém ressaltar que alguns pesquisadores (NOVAES, 2004, p. 323) identificaram o lapso na transmissão intergeracional da religião como obstáculo à afiliação. Considera-se que o mundo atual congrega uma grande parte de indivíduos em idade reprodutiva que não têm religião. Certamente, eles não passarão nenhum ensinamento religioso a seus filhos e estes, conseqüentemente, não construirão vínculos fortes com grupos religiosos, incrementando o número de indivíduos sem religião.

Os buscadores são aqueles que, movidos por um sentimento de incompletude, na busca de respostas para suas questões existenciais, experimentavam crenças diversas sem,

¹²⁸ Chamamos de associação fraca é aquela que não requer uma intensa participação de seu seguidor, como os católicos; ao contrário da associação forte, por afiliação, que exige uma maior participação e, inclusive, contribuição para a manutenção da instituição, como o caso dos dizimistas protestantes.

¹²⁹ Denominamos mais inclusivos os grupos religiosos abertos a novas conversões, como católicos e protestantes e, menos inclusivos aqueles restritos às confissões herdadas, como Judaísmo.

contudo, vincular-se a nenhuma delas. Alguns já passaram por processos sucessivos de conversão e desconversão, percebendo o terreno religioso como um terreno poroso, mutável, sentindo-se livres, para transitar entre várias instituições e movimentos. Muito freqüentemente consomem os bens religiosos que atendam às suas necessidades imediatas e, enquanto não encontram seu “lugar”, ficam sem religião. Acreditamos que a permeabilidade¹³⁰ e tolerância de certos grupos parece facilitar os trânsitos, as experimentações. Outros, mais rígidos, impermeáveis, impõem uma barreira a esse tráfego, exigindo um posicionamento definitivo que pode levar o indivíduo a desconverter-se ou desligar-se.

Os autênticos, por fim, são aqueles que se resignavam na sua condição de sem religião, alegando que tinham uma forma muito particular de relacionar-se com o transcendente e com sua religiosidade. Alguns deles afirmavam que tinham “sua própria religião” ou, mesmo, uma “postura filosófica diante da vida”. Altamente individualizados, eles se dedicavam à construção de uma identidade independente de grupos.

Aparentemente aqueles indiferentes e autênticos são os que demonstram uma identidade mais estável, consolidada dentro de sua convicção de não necessitar de uma religião. Os demais, como desconvertidos, desligados e, principalmente buscadores, se mostram mais instáveis, suscetíveis a uma alternância de identidade. Uma parcela expressiva dos sem religião, de qualquer gênero ou espécie (tipo ou subtipo) alegava que não sentia “necessidade” de ter uma religião; sendo que aqueles com religiosidade diziam que não precisavam de uma religião para acreditar em Deus.

Partimos de todas as informações fornecidas por cada informante para criar nossas tipologias, que constituem a nossa tentativa de sistematizar parte da variedade abrigada na categoria censitária dos sem religião, redefinindo sua condição de religiosidade.

Quadro 3 – Proposta de categorias analíticas para os sem religião

Sem religião	
Tipos	Subtipos
	Desconvertidos
Com religiosidade	Desligados
	Indiferentes
Sem religiosidade	Buscadores
	Autênticos

¹³⁰ Denominamos permeáveis os grupos que incluem elementos externos à tradição em seus rituais.

7 - OS SEM RELIGIÃO METROPOLITANOS FLUMINENSES

Iniciamos aqui a apresentação dos resultados do primeiro grupo de entrevistados para nossa pesquisa, composto por 102 habitantes de diversos segmentos e localidades da RMRJ que se diziam sem religião. Uma análise quantitativa nos ajudará a mapear as suas principais características demográficas e socioeconômicas (sexo, faixa etária, cor ou raça, ocupação e demais variáveis). Em seguida, uma análise qualitativa apresentará as opiniões e trajetórias de cada informante. Esse mesmo esquema será adotado para o próximo grupo de entrevistados, no capítulo seguinte.

Aqui estão informações sobre a prática de orações, experiências místicas, assim como opiniões sobre questões metafísicas diversas. Entre elas apresentamos definições de Deus, impressões sobre a existência da alma e do espírito, a morte, a criação do mundo, entre outras. Para avaliarmos as relações dos entrevistados com as instituições religiosas, buscamos conhecer, sobretudo, suas críticas, entre aqueles que as tinham. Complementando o quadro, descrevemos parte de trajetórias individuais, identificando as principais razões de sua desvinculação institucional. Temos, assim, uma variedade de tipos conforme anunciado no capítulo anterior. São indivíduos com e sem religiosidade e, entre eles, localizamos desconvertidos, desligados, autênticos, indiferentes e buscadores.

Convém lembrar que as limitações já delineadas não nos permitiram chegar a uma amostra numericamente representativa, com todo rigor exigido por uma pesquisa quantitativa. Não foi possível, entre outras condições, distribuir variáveis proporcionalmente à extensão e densidade de cada área de ponderação. No entanto, desde o início, nossa proposta, como já mencionado, sempre foi uma análise qualitativa para identificar exatamente as especificidades que escapam aos recenseamentos atuais. Temos, então, uma amostra significativa que se em algumas vezes se aproxima, em outras se distancia dos resultados dos recenseamentos.

Nesse primeiro bloco, entre os nossos entrevistados identificamos quatro grupos distintos. Um deles disse que não tinha religião mas acreditava em Deus, 54 (53%), outro se disse ateu, 31 (30%); o terceiro grupo era composto por 10 agnósticos (10%) e o último era formado por 7 judeus laicos (7%)¹³¹. Reclassificamos esses indivíduos dividindo-os em dois tipos: a) com religiosidade (os sem religião que acreditavam em Deus) e b) sem religiosidade (ateus, judeus laicos e agnósticos). Com isso, ficamos com 53% de indivíduos com religiosidade e 47% de indivíduos sem religiosidade.

¹³¹ Ver apêndices.

Tabela 4 – Tipos de sem religião por categorias nativas

tipos	sem religião	ateu	judeu laico	agnóstico	total
com religiosidade	54	0	0	0	54
sem religiosidade	0	31	7	10	48
total	54	31	7	10	102

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

Essa mesma classificação será utilizada ao longo de toda essa exposição. Comparando com os dados da pesquisa de Sylvette Denèfle (1997, p. 181), 70% dos sem religião franceses disseram não acreditar em Deus nem qualquer outro tipo de força superior ou natural, 24% acreditavam na existência de algum tipo de força superior, mas que em nada se assemelhava à noção de Deus proposta pelas religiões tradicionais cristãs e 6% ficaram hesitantes. Essa rejeição majoritária à existência de Deus foi justificada, entre os franceses, pela falta de provas, o que não ocorreu no caso brasileiro. A autora atribui isso à rejeição aos dogmas:

A rejeição dos dogmas religiosos por sua impossibilidade conduz à rejeição de todos os dogmas e, em particular, aquele da existência de Deus; o Mal implica na impossibilidade da existência de Deus; Deus é uma criação dos homens; não há nenhuma razão para a crença na existência de Deus, a questão então nem procede (DENÈFLE, 1997, p. 186)¹³²

Remetendo os percentuais encontrados por Sylvette Denèfle ao nosso estudo, percebemos que no caso francês, ao contrário do nosso, parece predominar os sem religião sem religiosidade, o que pode estar relacionado ao contexto histórico local, uma vez que compreendemos processos de secularização e laicização variam conforme natureza e aspectos de cada cultura. Há, no caso francês, todo um contexto cultural e histórico que estimula o ateísmo e o agnosticismo. No que se refere à distribuição por sexo temos, nesse grupo, 62 (61%) indivíduos do sexo masculino e 40 (395) do feminino¹³³, predominando o primeiro, classificado frequentemente como aquele mais secularizado (BERGER, 1985, p. 120). Conforme Cesar Romero Jacob (2003, p. 115) “*as pessoas sem religião residem sobretudo nas cidades e são principalmente do sexo masculino*”.

Coincidentemente, no nosso grupo, encontramos mais homens que mulheres sem religião. Diante do tamanho do grupo não é possível ratificar se a população masculina é, de fato, aquela mais secularizada. Nesse grupo, convém observar, que há mais homens ateus e agnósticos que mulheres (28 indivíduos do sexo masculino para 13 do feminino)¹³⁴.

¹³² Tradução livre.

¹³³ Ver apêndices.

¹³⁴ Ver apêndices.

O grupo é variado em faixa etária, composto, em sua maioria, por adultos, predominando as faixas que vão dos 40 aos 49 anos: 21 (20,6%), e de 50 anos ou mais: 31 (30,4%). Em geral, os tipos estavam distribuídos por todas as faixas etárias sendo que só localizamos sem religiosidade, prioritariamente ateus, a partir da faixa que vai dos 18 aos 24 e, agnósticos, da faixa que vai dos 25 aos 29 anos. Os judeus laicos estavam na faixa dos 50 anos ou mais. Interessante observar que os sem religião sem religiosidade predominam nas faixas a partir dos 30 anos.

Convém lembrar que dados de Cesar Romero Jacob (2003, p. 115) indicam que a população dos sem religião é formada principalmente por adolescentes (16 a 20 anos) e adultos jovens (21 a 30 anos). A esse respeito, Sylvette Denèfle (1997, p. 132), em sua pesquisa sobre os sem religião franceses, ressaltou que, de forma geral, a idade costuma ser uma variável importante em termos de prática religiosa, uma vez que aqueles mais idosos costumam ser mais ligados à religião do que os mais jovens.

Tabela 5 – Tipos de sem religião por faixa etária

faixa etária	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
15-17 anos	0	5	5
18-24 anos	4	7	11
25-29 anos	7	10	17
30-39 anos	10	7	17
40-49 anos	12	9	21
50 anos ou mais	15	16	31
total	48	54	102

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

No que se refere à distribuição do nosso grupo por estado civil, encontramos 38 (37%) casados, 47 (46%) solteiros, 6 (6%) separados, 5 (4%) divorciados e 4 (4%) viúvos¹³⁵. Dois não responderam. Os indivíduos com religiosidade predominavam entre os solteiros e os casados. Com relação aos dados censitários, Cesar Romero Jacob (2003, p. 116) informou que as pessoas que se declaram sem religião “*são aquelas que mais escolhem a união consensual, ficando as outras abaixo da média, a não ser o casamento do tipo somente civil*”.

Tal qual nos recenseamentos, recorremos à auto-identificação por cor ou raça, obtendo 69 (68%) indivíduos que se identificavam como brancos, 24 (24%) como pardos, 6 (6%) como negros e 3 (3%) não responderam essa questão. No nosso grupo os pardos estiveram

¹³⁵ Ver apêndices.

mais presentes entre os sem religiosidade; os demais eram com religiosidade. Nesse estudo nossos dados contrariam as interpretações de Cesar Romero Jacob (2003, p. 116), que reforça que os sem religião estão presentes em todos os grupos de raça ou cor, com exceção dos brancos, que é a maioria aqui.

Tabela 6 – Tipos de sem religião por cor ou raça

cor ou raça	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
branca	29	40	69
preta	2	4	6
parda	15	9	24
não respondeu	2	1	3
total	48	54	102

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

Os 102 entrevistados sem religião, dos vários tipos, residiam em diferentes municípios da RMRJ, onde se destacam as cidades do Rio de Janeiro e de Niterói, mas também algumas da Baixada Fluminense, como Nova Iguaçu e São João de Meriti.

Tabela 7 – Tipos de sem religião por município da RMRJ

municípios da RMRJ	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
Belford Roxo	0	2	2
Duque de Caxias	0	1	1
Engenheiro Pedreira	0	1	1
Japeri	0	1	1
Magé	0	1	1
Niterói	4	5	9
Nova Iguaçu	0	2	2
Rio de Janeiro	37	39	76
São João de Meriti	7	1	8
São Gonçalo	0	1	1
total	48	54	102

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

Tomando como referência estudo de técnicos do Instituto Pereira Passos (INSTITUTO ..., maio 2001, p.1) para análise de tendências sócio-demográficas, temos a seguinte divisão: Rio de Janeiro, Niterói, Periferia Metropolitana I (Duque de Caxias, Magé, São João de Meriti); Periferia Metropolitana II (Niterói), Periferia Metropolitana III (São Gonçalo) e Periferia Metropolitana IV (Belford Roxo, Engenheiro Pedreira, Japeri, Nova Iguaçu). Interessante observar que não encontramos sem religião do tipo sem religiosidade nos municípios da Baixada Fluminense.

Se verificadas as condições socioeconômicas dessas localidades, através do IDH¹³⁶, que varia de 0 a 1, temos a seguinte classificação, em ordem decrescente: Niterói (0,886), Rio de Janeiro (0,842), São Gonçalo (0,782), São João de Meriti (0,774) Nova Iguaçu (0,762), Duque de Caxias (,753), Magé (,747), Belford Roxo (0,742) e Japeri (0,724). No caso, Engenheiro Pedreira, que figura nesse quadro, é avaliado como Distrito de Japeri (INSTITUTO ..., 2002b, p. 2-3).

Resgatando dados apresentados por Cesar Romero Jacob (2003, p. 116), extraídos do Censo 2000, lembramos que “*de um modo geral, as pessoas sem religião se localizam nas periferias das regiões metropolitanas*”, que são as áreas reconhecidas de menor poder aquisitivo. Embora estejam distribuídas por toda a extensão da RMRJ, elas são mais recorrentes em municípios como Belford Roxo, Nova Iguaçu, Duque de Caxias, “*onde variam de 26% a 35%*” (JACOB, 2006, p. 149). Entre os demais municípios, os sem religião também estão presentes nos municípios de São Gonçalo e Itaboraí. Tanto os municípios da Baixada Fluminense quanto essas duas cidades do outro lado da Baía de Guanabara reproduzem distribuição de grupos religiosos semelhante à do Município do Rio de Janeiro. Muitos dos indivíduos sem religião localizados pelos recenseamentos constituem populações de baixo nível socioeconômico, muitas vezes nas mesmas áreas dos pentecostais, o que nos leva a supor uma relação próxima dos perfis sociodemográficos de ambos.

Conforme Cesar Romero Jacob (2006, p. 149) o Rio de Janeiro é caracterizado, no Censo 2000, não só por sua diversidade religiosa, mas também pela presença de pessoas sem religião (13%), ocupando, nesta categoria, o segundo lugar no *ranking* das capitais, depois de Salvador (18%).

Encontramos, então, moradores sem religião de diversos bairros do Centro, zonas Norte, Sul e Oeste da Cidade do Rio de Janeiro. Remetendo nossos entrevistados à classificação proposta por técnicos do Instituto Pereira Passos (set. 2002, p. 1-3) temos a seguinte distribuição: Subúrbio Distante (Acari, Guadalupe, Pavuna, Rocha Miranda, Vaz Lobo, Vila da Penha), Madureira-Jacarepaguá (Jacarepaguá), Zona Norte - Centro (Alto da Boa Vista, Boca do Mato, Engenho Novo, Grajaú, Lins de Vasconcelos, Méier, Piedade, Tijuca, Vila Isabel), Subúrbio-Próximo (Bonsucesso, Maré, Olaria), Zona Sul - Barra da Tijuca (Botafogo, Flamengo, Gávea, Ipanema, Jardim Botânico, Lagoa, Laranjeiras, Leblon, Leme, Urca) e Zona Oeste (Campo Grande, Recreio dos Bandeirantes, Santa Cruz). Interessante observar que, enquanto na Zona Sul predomina os sem religião sem religiosidade, nas demais áreas predominam aqueles com religiosidade.

¹³⁶ <<http://www.ipeadata.gov.br>> Acesso em 30 abr. 2008.

Tabela 8 – Tipos de sem religião por regiões do Município do Rio de Janeiro

regiões do Rio de Janeiro	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
Centro-Norte	3	5	8
Leopoldina	0	6	6
Periferia Norte	3	4	7
Zona Norte	3	5	8
Zona Oeste	5	6	11
Zona Sul	23	13	36
total	37	39	76

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

Nessas divisões estão compreendidas áreas com baixo e alto IDH como Leblon e Pavuna, por exemplo. Entre os bairros do Município do Rio de Janeiro de menor renda *per capita* localizados nesse estudo estão Acari, Maré, Santa Cruz, Campo Grande, Pavuna, Rocha Miranda, Guadalupe e Vaz Lobo. Entre aqueles com maior renda *per capita* também incluídos aqui estão Lagoa, Gávea, Jardim Botânico, Leblon, Ipanema, Leme, Flamengo, Laranjeiras, Botafogo, entre outros.

A análise de Cesar Romero Jacob sobre o Censo 2000 (2003, p. 116) mostra que o nível de educação dos sem religião oscila de pessoas com nenhuma instrução ou primeiro grau até aquelas com títulos de mestrado ou doutorado. Quando avaliamos o grau de instrução de nossos entrevistados, encontramos grande parte deles com nível superior completo ou incompleto e mesmo pós-graduação. Entre os 102 entrevistados, 1 (1%) não tinha escolaridade, 2 (2%) tinham o antigo primário completo, 2 (2%) antigo ginásio incompleto, 2 (2%) ginásio completo, 9 (9%) antigo colegial incompleto, 12 (12%) colegial incompleto, 14 (14%) superior incompleto, 27 (26%) superior completo e 33 (32%) tinham pós graduação. Os sem religião sem religiosidade estavam mais presentes entre aqueles com nível superior completo ou pós-graduação. Contudo, entre os demais, a maior parte dos entrevistados era formada por indivíduos com religiosidade. Desses entrevistados, 31 (30%) disseram que os livros influenciaram sua opção, 66 (65%) que não influenciaram e 3 (3%) responderam que talvez¹³⁷. De fato, os livros parecem ter influenciado mais aqueles sem religiosidade do que com religiosidade.

¹³⁷ Ver apêndices.

Tabela 9 – Tipos de sem religião por grau de escolaridade

grau de escolaridade	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
nenhum	0	1	1
primário completo	1	1	2
ginásio incompleto	0	2	2
ginásio completo	1	1	2
colegial incompleto	2	7	9
colegial completo	6	6	12
superior incompleto	3	11	14
superior completo	15	12	27
pós-graduação	20	13	33
total	48	54	102

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

Esse resultado pode repercutir, ainda, na colocação dos indivíduos no mercado de trabalho. Conforme Cesar Romero Jacob (2003, p. 116) “*os sem religião trabalham mais do que a média brasileira nas atividades industriais, no comércio e nos serviços, mas se observa, no entanto, uma população de empregados sem carteira de trabalho*”.

Tabela 10 – Tipos de sem religião por ocupação

ocupação	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
aposentado(a)	4	2	6
conta própria	1	4	5
desempregado(a)	1	4	5
do lar	0	1	1
empregado(a)	36	32	68
não remunerado	6	11	17
total	48	54	102

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

No nosso estudo, a maioria dos sem religião, 68 (67%), estava empregada em alguma organização. Os demais, ou trabalhavam por conta própria, 5 (5%), ou estavam aposentados, 6 (6%), desempregados, 5 (5%), ou eram estudantes 17 (17%), aqui classificado como não remunerados. Uma se definiu como do lar.

O grupo contemplava desde estudantes secundaristas, dona de casa, vendedores ambulantes, guarda municipal, depiladora, agente de serviços gerais, aposentados e até costureira. Entre a mão-de-obra com ensino superior foram encontrados profissionais da área de Comunicação Social, Biomédica, Direito, Física, Arquitetura, Engenharia, História, Informática entre outros. Os grupos predominantes são aqueles de profissionais das áreas de

Comunicação Social, com 17 (17%) representantes e, ainda, do Magistério, 11 (11%) e estudantes universitários, 11 (11%).

Encontramos um elevado número de pessoas concentradas nas faixas mais altas como aquela dos que recebem de 10 a 20 salários mínimos, o que pode ser decorrente do elevado grau de escolaridade. Temos, então 19 (19%) indivíduos com uma renda mensal entre 10 e 20 salários-mínimos e 16 (16%) acima de 20. Do total de entrevistados, 20 (20%) não responderam essa pergunta e os demais estavam distribuídos nas demais faixas. Entre elas 7 (7%) representantes da faixa de até 2 salários mínimos, 23 (23%) entre 2 e 5 salários mínimos, 17 (17%) entre 5 e 10 salários mínimos¹³⁸. Observamos aqui que a distribuição entre indivíduos sem religião com e sem religiosidade está quase equiparada, portanto, não há muita variação por tipo. As informações demográficas aqui apresentadas contribuem para o desenho do perfil do grupo pesquisado.

Transmissão intergeracional

Relacionando religião com transferência intergeracional numa análise intra-grupo, a maioria 71 (70%) foi criada com alguma religião e 31 (30%) foram criados sem religião. Dos 7 que foram criados dentro da Igreja Evangélica, todos se tornaram sem religião com religiosidade¹³⁹. Dos 60 que foram criados na Igreja Católica, 35 se tornaram sem religião com religiosidade, 25 se tornaram sem religiosidade. Os 4 que foram criados dentro do Culto Espírita Kardecista se tornaram sem religião com religiosidade e dos 2 que foram criados dentro dos cultos espírita afro-brasileiros, 2 se tornaram sem religião com religiosidade. Daqueles 15 que foram criados sem religião com religiosidade, 5 continuaram sem religião com religiosidade e 10 ficaram sem religiosidade. Dos 7 criados sem religiosidade 1 se tornou com religiosidade e 6 permaneceram sem religiosidade. Os 7 judeus que foram criados sem religiosidade se tornaram judeus laicos.

No que se refere à transmissão por ramo paterno¹⁴⁰, dos 54 indivíduos que se declararam sem religião com religiosidade, 26 eram filhos de pais católicos, 8 de pais sem religião com religiosidade, 6 de pais evangélicos, 5 de pais espíritas kardecistas, 2 de pais ateus, 1 de pai ecumênico, 1 de pai seguidor de culto afro-brasileiro e 1 de pai judeu. Quatro não responderam essas pergunta. Entre os 31 sem religiosidade, 23 eram filhos de pais

¹³⁸ Ver apêndices.

¹³⁹ Ver apêndices.

¹⁴⁰ Ver apêndices.

católicos, 7 de pais sem religião com religiosidade, 5 tinham pais ateus, 2 de pais agnósticos, 1 de pai de culto afro-brasileiro e 1 pai evangélico. Os demais não responderam.

Panorama semelhante se reproduz quando a herança da condição religiosa é analisada pela via materna¹⁴¹. Dos 54 indivíduos que se declararam sem religião embora acreditassem em Deus, 32 eram filhos de mães católicas, 5 eram filhos de mães evangélicas, 5 de mães espíritas kardecistas, 4 de mães que igualmente não tinham religião, 2 de mães seguidoras de culto afro-brasileiro, 1 era filho de mãe atéia, 1 de mãe ecumênica e 1 de mãe judia. Entre os sem religiosidade, 28 eram filhos de mães católicas, 5 tinham mães atéias, 1 mãe agnóstica, 2 de mães de outras religiões, 3 de mães sem religião com religiosidade, 1 mãe espírita kardecista e 1 era filho de mãe adepta de culto afro-brasileiro. Os 7 judeus laicos eram filhos de mães judias.

Tabela 11 – Tipos de sem religião por religião em que foi criado

origem	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
evangélica	0	7	7
umbanda, candomblé	0	2	2
espírita kardecista	0	4	4
católica apostólica romana	25	35	60
judaica	7	0	7
com religiosidade	10	5	15
sem religiosidade	6	1	7
total	48	54	102

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

A pesquisa de Sylvette Denèfle (1997, p. 132) sobre o caso francês mostrou que os laços firmados com a religião eram muito mais femininos que masculinos. Segundo a autora, as mulheres crêem mais, praticam mais e, conseqüentemente, as mães mais que os pais e as filhas mais que os filhos. Essa é uma tendência recorrente. Embora, na nossa pesquisa, tenhamos um quantitativo quase equiparado de grau de religiosidade entre mães e pais, reconhecemos que essa tendência da religiosidade feminina parece se confirmar entre nossos entrevistados. Se somarmos todos aqueles vinculados a um grupo religioso temos 65 (64%) de pais religiosos contra 77 (75%) mães pertencentes a um grupo religioso¹⁴². Desses, 48%

¹⁴¹ Ver apêndices.

¹⁴² Nesse caso estamos considerando as informações fornecidas pelos 102 entrevistados referentes aos vínculos de seus pais com os seguintes grupos: como católicos, evangélicos, espíritas kardecistas, seguidores dos cultos afro-brasileiros, de outras religiões ou ecumênicos.

dos pais eram católicos contra 59% das mães. Inversamente, 31 (30%) dos pais não tinham religião contra 22 (22%) das mães.

Na mesma perspectiva da transmissão vertical da religião, quando perguntamos aos nossos entrevistados se eles dariam uma religião aos filhos, 72 (71%) disseram que não dariam¹⁴³ e somente 22 (22%) disseram que dariam, mas 6 (6%) manifestaram dúvidas e dois não responderam. Entre os que não dariam, 32 eram indivíduos com religiosidade e 40 sem religiosidade; entre os que dariam, 18 eram indivíduos com religiosidade e 8 sem religiosidade. Entre os que estavam na dúvida, 3 eram representantes de cada um dos tipos e 2 não responderam.

Alguns de nossos entrevistados relacionavam religião com obscurantismo, como por exemplo, Fernando, 38 anos, filho de pais católicos e criado dentro dessa religião, que explicou: *“Eu não daria uma religião à minha filha porque quero que ela seja uma pessoa esclarecida”*. Outros, ainda, pareciam querer mostrar-se coerentes com suas convicções, como Carla, 44 anos, que justificou, *“não dei uma religião a meus filhos. A gente só pode dar o que tem”* e, ainda, como Luciano, 30 anos, criado sem religião, sem ter sido sequer batizado, que afirmou: *“Daria a meus filhos a minha falta de religião”*.

Outro caso ilustrativo de influência na formação dos filhos é o de Márcia, 46 anos, agnóstica, filha de pais também sem religião, que optou por não dar religião à sua filha. Contudo, por influência de amigos, permitiu que a filha frequentasse a Igreja Metodista aos 7 anos. Só que, quando aménina chegou à adolescência começou a criticar o comportamento “hipócrita” de alguns fiéis, passando a se classificar como agnóstica, tal qual a mãe. Ou seja, a despeito da formação religiosa adquirida posteriormente, acabou trilhando os mesmos caminhos da mãe, desenvolvendo todo um pensamento crítico contra as instituições religiosas. Pode tratar-se, aqui, do reflexo de uma fase de transição na qual o jovem, em busca de sua própria identidade, fica sem religião. Conforme Regina Novaes (2004, p. 322), declarar-se “ateu” ou “agnóstico” pode fazer parte do momento da vida importante para a afirmação de uma identidade independente em relação à família. No caso de Márcia, no entanto, o movimento pareceu inverso, uma vez que a filha retornou ao mesmo caminho da mãe.

Outros informantes, ainda, pareceram não querer assumir responsabilidade sobre a opção religiosa de seus descendentes, considerando-a uma escolha privada, como João Luiz, 37 anos: *“Eu não daria uma religião a meus filhos porque isso deve ser de livre escolha”* Essa liberdade de escolha, segundo Marcelo Camurça (2006, p. 38-9), associada à

¹⁴³ Ver apêndices.

multiplicidade de ofertas, faria emergir a diversidade religiosa nos territórios, o que é resultado do processo de modernização de hábitos, crescimento do individualismo, da liberalização e democratização do país.

Aos entrevistados sem religião também foi perguntado sobre a possibilidade de virem a ter uma religião no futuro¹⁴⁴, ao que 50 (49%) manifestaram dúvidas, 40 (39%) afirmaram que não poderão vir a ter uma religião, mas 12 (12%) disseram que sim. Esses 27 estavam distribuídos entre todos os tipos, mas eram principalmente sem religião com religiosidade. A esse respeito, Márcia, 46 anos, agnóstica, que dizia sentir-se uma transgressora das normas sociais afirmou que *“a verdade de hoje pode não ser a de amanhã”*. Ela explicou que as pessoas mudam e amadurecem e, em determinado momento da entrevista ela disse que por enquanto ela é agnóstica, *“atéia só daqui a uns 20 anos!”*.

Considerando que esses indivíduos classificados dentro da mesma categoria censitária possuem crenças e práticas muito distintas, apresentamos, a seguir, não só suas construções sobre o transcendente mas, também, aspectos de suas práticas cotidianas relacionadas a essa esfera, assim como suas opiniões acerca das instituições religiosas. Por fim, apresentaremos detalhes das trajetórias mais significativas para esse estudo, observando as principais motivações que os levaram à condição de sem religião.

Crenças e práticas individuais

Rezas

Ao considerarmos que há indivíduos sem religião com religiosidade, uma das primeiras idéias que nos foram apresentadas foi a verificação da presença de práticas religiosas na sua rotina diária, no que estão compreendidas a reza, as experiências místicas e, ainda, o comparecimento a cultos religiosos. Constatamos, assim, que 57 (56%) dos entrevistados contaram que não costumavam rezar, enquanto 28 (28%) costumavam rezar com frequência, 16 (16%) esporadicamente e um não respondeu¹⁴⁵. Entre aqueles que assumiram que rezavam, 27 eram indivíduos com religiosidade e 1 sem religiosidade. Convém ressaltar, aqui, que na maior parte das vezes o sentido de “rezar” é ressignificado pelos entrevistados, que o percebem distante das orações cristãs tradicionais, mais próximo de uma “conversa” – nos termos de um dos informantes – com o transcendente. Nesse caso a

¹⁴⁴ Ver apêndices.

¹⁴⁵ Ver apêndices.

“reza”, entre os indivíduos sem religiosidade, era praticada por um dos judeus laicos, que manifestava dúvida sobre a existência do transcendente.

Não tenho o hábito de rezar. Prefiro conversar com Deus.
(Vilma, 53 anos, com religiosidade)

Minha oração é o respeito, o encanto e a admiração com o fenômeno humano e, por extensão, pela vida.
(Wagner, 64 anos, sem religiosidade)

Eu rezo pedindo, agradecendo, mas não é aquela coisa de Pai Nosso, Ave Maria, mas diariamente eu rezo.
(Claudia, 16 anos, com religiosidade)

Eu costumo orar. A religião Católica reza, a Assembléia ora.
(Gilson, 36 anos, com religiosidade)

Eu não costumo rezar muito, eu às vezes converso com ele; eu acho que Deus, se é realmente o nosso pai, nós devemos estar acessíveis a ele e vice-versa. Eu converso com ele como se estivesse conversando com meu pai.
(Jane, 16 anos, com religiosidade)

Aprendi a rezar com minha avó quando eu era pequenininha e às vezes até rezo, mas prefiro conversar. Eu converso e acredito que ele me ajuda, sempre me ajudou.
(Elza, 24 anos, com religiosidade)

Entre as opiniões aqui reproduzidas percebemos claramente a substituição da oração tradicional, cristã, católica, pela “*conversa*” com Deus, o que sugere uma relação mais íntima com o transcendente. Além disso, é interessante observar como o ex-fiel da Assembléia de Deus, Gilson, 36 anos, com religiosidade, estabelece distinção entre a reza católica e a oração evangélica e guarda elementos da denominação à qual pertenceu.

Experiências místicas

No campo das experiências místicas, a maioria, 55 (54%) disse não ter experimentado práticas místicas de qualquer natureza, mas 45 (44%) admitiram já terem passado por algum tipo de experiência mística e 2 não responderam¹⁴⁶. Entre aqueles que haviam experimentado 30 eram indivíduos com religiosidade e 15 sem religiosidade. Entre os que não haviam experimentado, 22 eram com religiosidade e 33 sem religiosidade. Nenhum desses entrevistados declarou participar de culto religioso. Dois não responderam. Em geral as

¹⁴⁶ Ver apêndices.

experiências místicas aqui referidas são astrologia ou certas práticas ligadas ao esoterismo como tarô, consultas a videntes, projeção astral e equivalentes.

Já tive algumas experiências místicas com tarô. Videntes, freqüentei algumas poucas vezes. Tive algumas outras experiências místicas (premonições e coincidências) as quais me dão o benefício da dúvida quanto à existência de uma possível vida espiritual. Racionalmente acho não ser possível prever nada.
(Fernanda, 46 anos, com religiosidade)

Já tive experiências místicas. Já fiz mapa astrológico, fui a videntes, mãe de santo, centro espírita.
(Silene, 61 anos, sem religiosidade)

Tive experiências fora do corpo, regressões espontâneas de memória, vidência e psicografia. Acredito sim, em astrologia, mediunismo, etc., quando utilizados para autoconhecimento, nunca para previsões, comércio, etc...
(Fúlvio, 25 anos, com religiosidade)

Já tive experiências místicas como numerologia, acho que os números têm influência na vida dos seres humanos.
(Selma, 52 anos, com religiosidade)

Já tive experiências místicas com búzios. Acho válido desde que não pense que tudo o que dizem é verdade e desde que não dependa disso para fazer o que tem que fazer.
(Osvaldo, 45 anos, com religiosidade)

Já tive alguma experiência mística com astrologia, I Ching, tarô. São instrumentos interessantes de previsão, prevenção, autoconhecimento.
(Luciana, 25 anos, sem religiosidade)

Tive experiência com tarô, por curiosidade.
(Cléia, 73 anos, sem religiosidade)

Não tive nenhuma experiência mística porque considero tudo mistificação e charlatanismo.
(Lúcio, 62 anos, sem religiosidade)

Essas experiências místicas, em geral, estão relacionadas com as tradições esotéricas¹⁴⁷ compreendidas dentro dos Movimentos de Nova Era que, para Wourter J. Hanegraaf (2001, p. 249-250) se refere a um amplo espectro de práticas espirituais e crenças percebidas como alternativas dentro da sociedade ocidental. Se de um lado a Nova Era pode ser vista meramente como manifestações contemporâneas da religiosidade tradicional, de outro pode ser compreendida como algo inteiramente novo. Conforme o autor (HANEGRAAF, 2001, p. 249-267) é uma manifestação da sociedade de consumo pós-moderna, cujos membros usam, reciclam e adaptam as idéias e práticas religiosas existentes

¹⁴⁷ Segundo dados do Censo 2000, 0,03% no cenário brasileiro e 0,07% no fluminense são adeptas das tradições esotéricas.

livremente, o que pode ter duas interpretações: uma mais estrita e outra mais ampla. Na primeira, trata-se de um movimento nascido no contexto posterior à Segunda Grande Guerra, que floresceu entre os anos 1960 e 1970 e contempla uma série de práticas que vão desde os objetos voadores não identificados (UFO) até cultos pagãos, ocultismo e esoterismo. No seu sentido mais amplo, é uma religião alternativa que floresceu depois dos anos 1970, dominada por idéias e valores espirituais americanos, mais individualista e autocentrada. Ela está abrigada pelas idéias do Hermetismo da Renascença e do esoterismo ocidental, extraídas do Paganismo Primitivo, Judaísmo e fontes cristãs, além do ocultismo, que apresenta uma secularização primitiva do esoterismo sob as pressões como Iluminismo e ascensão da Ciência. O movimento mais recente da *New Age* tem sido influenciado por uma prática consumista que facilita os crescimento de shoppings espirituais e auto-aperfeiçoamento espiritual.

Questões metafísicas

Impressões sobre Deus

Uma das questões metafísicas cruciais para a definição do tipo do entrevistado é a sua representação individual de Deus. A partir dela distinguimos nossos dois tipos básicos, com religiosidade e sem religiosidade. Dos 102 entrevistados, 39 (38%) definiram Deus como uma Força Superior; 13 (13%) como uma abstração, uma invenção; 7 (7%) como o criador de tudo; 7 (7%) como energia e 26 (26%) disseram que não tinham uma definição. Entre as definições menos compartilhadas estão: força interior ou equilíbrio (2%), projeção da humanidade sobre a bondade (4%), inteligência superior (1%) e tudo o que podemos sentir (1%). Convém ressaltar que, tanto a percepção de Força Superior quanto a de energia parecem distanciar-se da noção cristã de Deus, aproximando-se da perspectiva mais orientalizada de Deus como parte integrante da natureza, deixando a visão cristã restrita aos evangélicos.

Se distribuídos por tipos com e sem religiosidade, percebemos que a maior parte daqueles que não tinham uma definição de Deus (23) era composta por indivíduos sem religiosidade, porém, alguns daqueles com religiosidade igualmente não apresentaram uma definição. Por outro lado, uma parcela importante daqueles que definiram Deus como uma Força Superior é constituída por aqueles com religiosidade. Mas os sem religiosidade também recorreram a essa definição do que seria Deus “para os outros”. A referência a Deus

como energia, abstração, projeção da humanidade sobre a bondade, a força interior foi compartilhada por ambos os tipos. Outras, no entanto, como produto cultural e inteligência superior, só foram apresentadas pelos sem religiosidade, sendo que essa última foi proferida por um judeu laico. Já a definição “tudo que podemos ver ou sentir” foi de autoridade um indivíduo com religiosidade.

Tabela 12 – Tipos de sem religião por definição de Deus

definição de Deus	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
não tenho	23	3	26
força superior	5	34	39
energia	3	4	7
invenção, ilusão, abstração	11	2	13
produto cultural	2	0	2
criador de tudo	0	7	7
força interior, equilíbrio	1	1	2
inteligência superior	1	0	1
projeção da humanidade sobre a bondade	2	2	4
tudo que podemos ver ou sentir	0	1	1
total	48	54	102

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

Para refletir sobre as questões metafísicas, Sylvette Denèfle (1997, p. 178) opõe a rejeição à instituição religiosa à rejeição do religioso, uma vez que compreende que rejeitar uma religião ou todas as religiões não regula o questionamento metafísico que habita cada indivíduo. Sendo assim, ela acha importante examinar as respostas dos sem religião no que concerne a essa temática. A sua proximidade ou não dos dogmas da Igreja sempre se apresenta como um referencial importante para a autora, uma vez que as igrejas propõem, entre outras coisas, respostas para essas questões.

Uma parte dos ateus, agnósticos e judeus laicos não apresentaram uma definição de Deus, muitos justificando que não acreditavam, outros que não conseguiram conceber, mas outros de seus representantes elaboraram algumas das definições que apresentamos aqui.

O Sol, as vibrações energéticas e a alquimia que atuam no Universo é o que chamamos de Deus.
(Daniel, 47 anos, com religiosidade)

Acredito que Deus seja exatamente a tal Força Superior criadora do Universo e da vida. É um mistério e, como tal, pode ser interpretado de múltiplas maneiras.
(Júlio César, 36 anos, com religiosidade)

Deus é uma força que rege o Universo, e que está dentro de cada um de nós.
(Lia, 17 anos, com religiosidade)

Imagino que Deus seja energia que está em tudo.
(Cátia, 25 anos, com religiosidade)

Uma Força Superior que se expressa na vida dos animais, vegetais e minerais. Porém, pouco acessível a mim. Deus é uma evidência.
(Paulo, 56 anos, com religiosidade)

Deus é uma Grande Inteligência que rege o Universo e tudo que nele existe. Está dentro de cada ser humano.
(Joana, 25 anos, com religiosidade)

Deus, para mim, é uma Força Superior ou um ser supremo em que outras pessoas acreditam.
(Nádia, 26 anos, sem religiosidade)

Deus é uma criação do homem. Dependendo da cultura em que o homem está inserido pode tomar várias formas.
(Cléia, 73 anos, sem religiosidade)

Tais descrições de Deus, demonstrando aqui a relação com o transcendente, vão ao encontro dos resultados da pesquisa de Gabriela Gilbertoni e Eliane Brígida Falcão (2006, p. 54-79) na investigação das variações no discurso de alunos do Curso de Ciências Biológicas de uma universidade pública brasileira no que se refere à religiosidade. Conforme seus resultados, os alunos de diversos períodos descreveram Deus a partir de quatro idéias centrais, entre as quais Deus pessoal, cujos desígnios estão acima da vontade humana, Deus como força, energia especial, embora vaga e imprecisa, e Deus como uma projeção, abstração humana. A quarta imagem é a de Deus criador, uma entidade superior que seria responsável pela criação do Universo. Todas essas imagens também apareceram nos discursos de nossos informantes, o que inclui as imagens de um Deus pessoal e de Deus como uma abstração, equivalentes em ambas as investigações a despeito de suas peculiaridades.

Contudo, as demais imagens apareceram sob uma outra configuração. Essa imagem de Deus criador, por exemplo, parecia fundida com a imagem de Deus como Força Superior que, no entanto, se diferencia de Deus como energia. Nesse caso, Deus seria a força criadora de todas as coisas do Universo, um elemento onisciente, onipresente, mas tão indefinível quanto à representação de Deus como energia. Porém, Deus como energia não surgia exatamente como um ente transcendente no controle de todas as movimentações do Universo, mas como uma espécie de combustível existente na natureza, capaz de movimentar todos os seres e coisas, o que é muito mais próximo de uma experiência científica do que religiosa.

Muitos de nossos informantes fundiram a idéia de Deus com as forças da natureza, o que incorpora o criador a todas as suas criaturas, conforme Daniel, 47 anos: “*O Sol, as vibrações energéticas, e a alquimia que atuam no Universo é o que chamamos de deus*”. Conforme Campbell (1997, p. 5-22), enquanto o ocidental pensa Deus como o criador supremo de todas as coisas, o todo poderoso, pronto a interferir em todas as ações humanas, o oriental dilui o divino na natureza, mesclando-se com ele. O indivíduo busca sua plenitude nessa fusão, percebendo-se como parte da divindade. Assim, Deus não precisa ser uno, mas pode ser vários, estar em todas as coisas e lugares da natureza, não necessitando de instituições como porta-vozes. Essa imagem do indivíduo em contato permanente com o divino aparece muito freqüentemente no discurso de parte dos sem religião com religiosidade claramente afinados com as posturas de alguns indivíduos seguidores dos Movimentos de Nova Era.

Gláucio Dillon e Paola Ramos (2003, p. 35-36) analisaram a imagem de Deus em várias religiões¹⁴⁸. Eles ressaltaram que um dos objetivos delas é oferecer ao fiel uma estrutura que o aproxime da figura de Deus, o que pode variar de uma pessoa para outra e de uma instituição para outra. Até mais que isso, mesmo uma única religião pode abrigar diversas imagens de Deus. No Catolicismo, por exemplo, Deus pode ser representado desde como escudos, fortalezas e imagens até como rei, uma herança judaica que desperta certa rejeição por consistir num modelo monárquico, oposto a ideais inclusivos.

No Protestantismo as imagens católicas são repudiadas, preferindo a imagem dos sacramentos, no modelo tradicional, e o falar em línguas, o batismo pelo Espírito Santo, no modelo pentecostal. Entre os cultos afro-brasileiras, na Umbanda, uma religião brasileira de cultos sincréticos, Deus é representado como um criador, capaz de formar e transformar tudo; enquanto no Candomblé, por sua vez, Deus é o orixá, o santo que estabelece uma relação particular com o indivíduo, seu filho. Entre os espíritas kardecistas, as representações são similares àquelas da traição católica, variando de um ser supremo até Jesus Cristo. Entre os esotéricos, que não ignoram o caráter sobrenatural das coisas, mas se afastam das instituições religiosas, as formas são mais variadas, em geral muito próximas à visão oriental.

Enquanto ara o ocidental Deus costuma ser representado como um criador único, onde se estabelece um distanciamento entre o que é divino e o que é terreno, entre os orientais, Deus está em tudo. Para os autores (DILLON; RAMOS, 2003, p. 47), é a imagem de Deus que torna a religiosidade tangível. Para eles “*Quem acredita em deus necessariamente tem*

¹⁴⁸ É conveniente ressaltar que estes autores excluem do seu rol de grupos nos quais analisam a figura e a presença de Deus, os ateus, os sem religião e os sem definição de religião.

uma relação com o divino que se concretiza na prática religiosa, ou religiosidade. Mas a religiosidade não é igual em todos: ela varia entre pessoas, admite graus.” Entre nossos entrevistados, essa religiosidade ou espiritualidade também assumia formas distintas, ora próxima das tradições esotéricas, ora, mas menos frequentemente, próxima à tradição cristã.

O estudo sobre a construção da noção de Deus também apareceu em pesquisa de Misia Reesink (2005, p. 12-13) em sua investigação sobre um grupo católico, no qual a noção de pessoa “cristã” era fundada na noção de Deus. Isso evidenciava a existência de uma relação de mutualidade onde uma decorre da outra, a partir de uma dialética. Nos depoimentos de seus informantes, a autora identificou, como imagens fundamentais para a representação de Deus no seu grupo, as figuras da Trindade e, sobretudo, de Jesus Cristo, todas elas associadas numa razão lógica com sentimentos humanos sublimes como o amor, o perdão, a justiça e a misericórdia, que também estão associados a uma idéia de salvação. Tudo isso faz parte da visão de mundo cristã. Há uma relação estabelecida entre Deus e o homem em prol de sua salvação, a qual é uma noção de Deus pensada em acordo com a noção de pessoa cristã, que nem sempre é identificada entre os sem religião com religiosidade. Essa noção cristã de Deus, conforme exposta por Misia Reesink só reside, entre nossos entrevistados, naqueles de origem evangélica, que retém em si os signos da cristandade. Os demais, no entanto, pareceram optar por uma noção alternativa, mais orientalizada, vinculando Deus às forças da natureza, a uma Força Superior ou a uma energia, todas absolutamente impessoais e sem forma definida, norteadas por uma postura ética, mas não necessariamente próxima dos sentimentos “cristãos” aqui apresentados

Busca de Deus

Além da investigação da definição de Deus elaborada por cada entrevistado, ainda perguntamos sua opinião sobre as razões que podem levar alguém a buscar Deus. Ou seja, o motivo pessoal para o estabelecimento de uma relação com o transcendente que, entre alguns indivíduos com religiosidade, pode ocorrer independente de uma instituição religiosa. Para outros, no entanto, aqueles sem religiosidade, essa busca de Deus por vezes aparece estritamente vinculada à religião institucional.

Percebemos aqui que a maior parte dos entrevistados disse que as pessoas buscam Deus por tradição ou cultura (18%), em busca de conforto ou proteção (16%), em busca de explicação para o inexplicável (15%) e, ainda, por medo da morte (10%). As demais opções que tiveram percentual acima de 1% foram: por insegurança ou fraqueza (8%), refúgio para

problemas (8%), experiência da fé (6%), busca de sentido (5%), ignorância ou desconhecimento (5%) e para ter paz (2%). Os indivíduos que explicaram a busca de Deus através da tradição e, também, como busca de explicação para o inexplicável eram do tipo sem religiosidade. Isso parece reproduzir, em muitos casos, a busca pessoal pelo transcendente ou, ainda, os motivos que os vincularam, em algum momento, a uma religião.

Tabela 13 – Tipos de sem religião por razão para a busca de Deus

Razão para a busca de Deus	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
buscam explicação para o inexplicável	6	9	15
educação, tradição, cultura	11	7	18
refúgio para problemas	2	6	8
busca de conforto, apoio, proteção,	5	11	16
ignorância, ilusão, superstição,	5	0	5
medo da morte	7	3	10
medo da solidão	1	0	1
insegurança, fraqueza, desespero,	3	5	8
busca de sentido	3	2	5
experiência da fé, impulso natural	1	5	6
para ter paz, amor ao próximo	0	2	2
as limitações da condição humana	0	1	1
desespero	0	1	1
necessidade de crer em algo	0	1	1
busca de proteção	1	0	1
busca de mitificação	0	1	1
lavagem cerebral	1	0	1
não respondeu	2	0	2
total	48	54	102

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

Entre as explicações de nossos entrevistados para a busca de Deus estão:

A necessidade de explicar o Universo e a incapacidade de entender algo que nunca teve início nem fim.

(Aldo, 62 anos, com religiosidade)

O que leva as pessoas a acreditarem em Deus é a formação religiosa na infância.

(Fernanda, 46 anos, com religiosidade)

O que leva as pessoas a acreditarem em Deus é a necessidade de acreditar em algo para sobreviver.

(Júlio César, 36 anos, com religiosidade)

O que leva as pessoas a acreditarem em Deus é a imposição cultural. Todos, desde pequenos somos levados a acreditar em Deus através da religião de nossos pais ou do ambiente social em que vivemos; logo é algo involuntário. Obviamente, alguma experiência com Deus mais tarde traz questionamentos para reforçar a fé em Deus e na Igreja, ou somente em Deus e, ainda, em nenhum deles.

(Chico, 18 anos, com religiosidade)

O que leva as pessoas a acreditarem em Deus é a ausência de respostas, enfrentar o desconhecido.

(André, 29 anos, com religiosidade)

O que leva as pessoas a acreditarem em Deus é a fé.

(Davi, 19 anos, com religiosidade)

O que leva as pessoas a acreditarem em Deus é a lavagem cerebral desde o nascimento, necessidade de se sentirem protegidas, medo.

(Jorge, 35 anos, sem religiosidade)

O que leva as pessoas a acreditarem em Deus é uma sensação de impotência frente à inevitabilidade da morte.

(Jaime, 52 anos, sem religiosidade)

Algumas impressões sobre a alma e o espírito

Outra pergunta feita aos entrevistados, dentro do espectro das questões metafísicas, foi sobre a crença em alma ou espírito. Quando perguntados se acreditavam em alma ou espírito, 40 (39%) disseram que sim, 33 (32%) que não e 28 (27%) suspenderam o juízo¹⁴⁹. Um (1%) manifestou dúvida. Entre os que acreditavam, 32 eram indivíduos com religiosidade e 8 sem religiosidade. Entre os que não acreditavam, 6 eram do tipo com religiosidade e 27 sem religiosidade. Entre aqueles que manifestaram dúvida, 16 eram com religiosidade e 13 sem religiosidade.

Acredito que o invólucro carnal morre (é a Lei da Natureza), e nosso espírito continua seguindo a sua jornada de evolução, podendo ou não reencarnar. Ou seja, voltar para o plano terreno para resolver pendências de outras existências e buscar cada vez mais sua evolução. Alma é tudo aquilo que pensamos que sentimos, que vivemos, seja consciente ou inconscientemente; o espírito é o nosso “corpo” de luz, é o que continua evoluindo depois que o corpo de carne morrer, a alma faz parte do espírito.

(Joana, 25 anos, com religiosidade)

Acredito que a matéria tem dimensões que desconhecemos.

(Paulo, 56 anos, com religiosidade)

Alma ou espírito, para mim, é na verdade o intelecto de cada um, que muitas vezes é tratado como alma por ser algo não concreto necessariamente.

(Túlio, 23 anos, sem religiosidade)

Creio que temos anima (alma) e talvez ela possa atuar como energia capaz de transmutar-se. Isso seria vida após a morte? Como já disse, creio que possamos ter alma, uma energia criativa e sensível que nos move, inspira e diferencia.

(Ruy, 45 anos, com religiosidade)

¹⁴⁹ Ver apêndices.

Não há alma ou espírito, apenas a matéria.
(Carmo, 48 anos, sem religiosidade)

Não há alma nem espírito. Não. Somos apenas uma maravilhosa máquina química que ao longo dos milênios vai se aperfeiçoando.
(Danton, 47 anos, sem religiosidade)

Não há prova nenhum a favor, e todas contra. Nenhum morto voltou para contar.
(Arnaldo, 67 anos, sem religiosidade)
Não acredito em vida após a morte e tampouco em alma ou espírito. O que chamamos de alma, individualidade e consciência são apenas diferentes aspectos da mente que, para mim, é um fenômeno puramente biológico, que deixa de existir quando morremos.
(Estevão, 32 anos, sem religiosidade)

Sobre a morte

Outra questão metafísica apresentada aos sem religião, além da definição de Deus, foi sobre a morte, que muito frequentemente recebeu resposta baseada na constatação científica, designando simplesmente o fim do ciclo vital, a falência biológica. Mas também aquelas respostas decoradas por elementos místicos, referidos, sobretudo a suposições de vida após a morte. Conforme poderá ser mais bem observado na descrição das biografias, isso pode ser decorrente, sobretudo, de visões respaldadas no Espiritismo Kardecista¹⁵⁰, que acredita na existência de outros planos de vida e na reencarnação. Esta última também está presente na filosofia de religiões orientais, que prevêm um ciclo de reencarnações até atingir o aperfeiçoamento espiritual.

Sylvette Denèfle (1997, p. 180) lembra que, entre outras, as concepções de causalidade, de morte, do papel do ser humano, são profundamente marcadas pelo Cristianismo, caracterizando fundamentalmente a cultura ocidental. Ela explica, ainda, que quando falamos de morte, da criação do mundo, do sentido da vida, dos modos de ser, não estamos falando de religião, mas de metafísica. Então, quando todas as religiões dão suas respostas a essas questões, se estabelecer uma confusão.

Em seu estudo a autora (DENÈFLE, 1997, p. 182), apresentou essa questão aos seus entrevistados, percebendo que 65% não vislumbravam nenhum tipo de vida após a morte, 13% pensavam que haveria alguma coisa além da morte e 22% eram indecisos. Essa indecisão, nos seus termos, era aquela que ficava entre o desejo de viver e aquele realismo quase materialista.

¹⁵⁰ Segundo Maria Laura Viveiros de Castro (2004, p. 15), no caso do Espiritismo, toda atribuição de sentido ao mundo humano recorre à crença na existência de um mundo superior, que é o Plano Espiritual, onde se desenrola todo planejamento da evolução humanas, que inclui a reencarnação e o carma.

Nós não chegamos a quantificar a postura em relação a essa questão entre nossos entrevistados, mas alguns se posicionaram a esse respeito. A relação desses indivíduos com a morte foi reproduzida através da idéia de fim do ciclo vital, sem outras elaborações.

A morte é a liberação do espírito, a morte nos liberta.
(Bruno, 27 anos, com religiosidade)

A necessidade de transformação. Não sei se há vida após a morte. Nunca morri pra saber. Acredito em energias espirituais, mas a explicação de vida após a morte é pura divagação.
(Daniel, 47 anos, com religiosidade)

Acredito que vivemos nesse plano astral para evoluir sempre, e tudo o que deixamos pendente aqui, temos que voltar para resolver. A vida é um ciclo, estamos sempre voltando para o ponto de partida para recomeçar cada vez melhor até não precisarmos mais viver nessa esfera inferior.
(Joana, 25 anos, com religiosidade)

A morte é o ciclo que se rompe para dar oportunidade substituir a parte física, do material. Acredito que haverá sempre outra vida após a morte, mas não a mesma vida.
(Murilo, 50 anos, com religiosidade)

A morte é algo natural do corpo físico, porém o espírito, no qual acredito, pode permanecer na Terra atrapalhando ou ajudando espiritualmente as pessoas. No entanto, não acredito em reencarnação ou algo do tipo.
(Chico, 18 anos, com religiosidade)

Acredito que não há morte pura e simplesmente. Nada deixa de existir, tudo é transformado segundo a Física. A “morte” é o fim de um ciclo e o início de outro. Acredito que o homem possui uma força que o anima, além dos átomos, moléculas e órgãos. Acredito que uma parte do ser seja imutável e continue existindo após a “morte”, talvez “reencarnando”.
(Silas, 39 anos, com religiosidade)

A morte é o limite da matéria.
(Flávia, 30 anos, sem religiosidade)

A morte é quando as funções vitais de um organismo cessam e não podem ser recuperadas. Não há vida depois da morte (a única coisa eterna são as partículas elementares, como os léptons e os quarks).
(Carmo, 48 anos, sem religiosidade)

Sobre a criação do mundo

Outra questão complementar foi sobre a concepção dos entrevistados acerca da criação do mundo¹⁵¹. No caso francês, resultados apresentados por Sylvette Denèfle (1997, p. 182) indicaram que 82% de seus interlocutores acreditavam que as explicações científicas davam

¹⁵¹ Ver apêndices.

conta da criação do mundo destacando a teoria evolucionista. Os demais demonstraram dificuldade para responder essa questão. A partir disso, a autora constata que, naquele contexto, as posições mais materialistas se impuseram. Suas fontes, que são difíceis de precisar, são de ordens diversas: de uma parte a secularização, passando pelo campo político (ideologias republicanas, marxistas, socialistas, laicas..), e de outra parte a influência manifesta da Ciência e também da mídia. Conforme Sylvette Denèfle:

É como uma sedimentação ideológica da história das idéias que, nos dois últimos séculos, conduziram as transformações profundas de perspectiva que se pode, sem dúvida, conceituar sob a forma de modernidade, passando de uma posição muito minoritária a uma rotina social. (DENÈFLE, 1997, p. 182)

Em nosso grupo, entretanto, as posições ficaram distantes das francesas, o que se verifica através de 48 (47%) dos entrevistados, de todos os tipos, que apresentavam explicações científicas para perguntas sobre a criação do mundo ou outras relativas à origem ou fim do indivíduo. Mas 53 (52%) não apresentavam esse tipo de explicação. Apenas 1 (1%) não respondeu essa questão¹⁵². Se avaliados entre indivíduos com e sem religiosidade, verificamos que 27 sem religiosidade recorreram a explicações científicas, contra 21 com religiosidade. Entre os que não recorreram, 32 eram com religiosidade e 21 sem religiosidade. Apenas um não respondeu. Algumas das opiniões de nossos entrevistados estão reproduzidas a seguir:

Acho que o mundo não foi criado, mas é fruto de um processo natural, e não há razão específica para que isso tenha acontecido.
(Ângelo, 45 anos, com religiosidade)

Acredito que o mundo nasceu por coincidência de uma sincronicidade universal que fez com que esta forma de mundo e vida se apresentasse como conhecemos.
(Daniel, 47 anos, com religiosidade)

O mundo foi criado por Deus, para que ele tivesse pessoas que o adorassem.
(Fabiano, 26 anos, com religiosidade)

Por Deus, mas com uma ressalva, pois não cogito que teve a criação e a criatura. É um impulso original que não precisa ter razões ou ter o que julgamos razões para existir. Não sabemos. E é uma maravilha sem razão de ser.
(Paulo, 56 anos, com religiosidade)

Foi Deus que fez o mundo.
(Maria, 50 anos, com religiosidade)

¹⁵² Ver apêndices.

Big Bang. Explosão cósmica. Eu tenho certeza que o mundo foi criado a partir das explosões e interações de matéria ocorridas ao longo de milhões e milhões de anos, explicadas pelas atuais teorias da Física moderna. Quanto ao por que, não existe uma explicação melhor do que a própria casualidade do universo de eventos ao longo da linha do tempo. Em outras palavras, não existe um por que determinístico. Poderia ter ocorrido dentre bilhões de possibilidades, mas a casualidade escolheu esta e atrelada a esta está a nossa existência. Com certeza num outro Universo, de eventos levemente diferente deste, nós não existiríamos.

(Gilberto, 29 anos, sem religiosidade)

O Big Bang me parece a melhor explicação para a existência do nosso Universo, porém não tenho a menor idéia de como isso ocorreu e por que.

(Danton, 47 anos, sem religiosidade)

Eu acho que o mundo foi criado, eu acredito que foi criado na Teoria do Big Bang, porque é uma explicação científica bastante plausível e tem uma sustentação teórica mais sólida.

(Túlio, 23 anos, sem religiosidade)

Pontos de vista sobre as instituições religiosas

Interessante observar que quando perguntamos a opinião do entrevistado sobre qual a função da religião na vida humana, muitos se referiram à sua utilidade para o outro e não para ele mesmo. É o outro que precisa ser confortado, ter limites e encontrar suas explicações no tipo de conhecimento que está ao seu alcance, o religioso. A tabela a seguir fornece um panorama geral das opiniões coletadas.

Tabela 14 – Tipos de sem religião por função da religião

função da religião	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
para disciplinar, dar limites, para reprimir	8	11	19
para explicar a vida, o inexplicável	5	8	13
para confortar, consolar, tranqüilizar	17	19	36
lenitivo cultural, tradição, criação, educação	4	0	4
ajudar no autoconhecimento, dar sentido	0	5	5
para nada	6	1	7
para exercitar a fé, expressar religiosidade	0	4	4
para ter paz, amor ao próximo	0	2	2
como válvula de escape	2	0	2
para ajudar a enfrentar os problemas	1	2	3
cada religião tem sua serventia	1	0	1
dar sentido a vida	1	1	2
difundir a idéia de paz e solidariedade	1	0	1
depende do que a pessoa busca	0	1	1
não respondeu	2	0	2
total	48	54	102

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

Há ainda aqueles que disseram que a religião não tem nenhuma serventia à sociedade 7 (7%), resposta que foi dada principalmente por aqueles sem religiosidade. Somente aqueles com religiosidade disseram que a religião serve para exercitar a fé (4), para dar sentido (5), para ter paz (2). Aqueles sem religiosidade disseram que religião é resultado da cultura (4), válvula de escape (2) e para difundir a idéia de solidariedade (1).

Esgotadas as perguntas de caráter mais metafísico, passamos a aprofundar nas questões relacionadas claramente às instituições religiosas. Quando perguntados sobre qual a função da religião na vida dos indivíduos, a maior parte 36 (35%) acha que a religião serve para dar conforto às pessoas; outra parte 18 (18%) para dar limites e, ainda 13 (13%) para explicar o inexplicável.

Críticas às religiões

Convém ressaltar que, a despeito de algumas avaliações positivas da religião, a maior parte 82 (80%) dos entrevistados apresentou algum tipo de crítica à religião. Somente 20 (20%) se abstiveram dessas críticas. Avaliando por tipo de indivíduo com e sem religiosidade, conseguimos perceber mais detalhes. Entre os que tinham críticas, a maioria era do tipo sem religiosidade (42) e, entre os que não tinham, a maioria com religiosidade (14). Refinando o tipo de crítica, temos outro panorama. A crítica ao fanatismo (19%), ao mercenarismo (11%), à alienação (10%), à hipocrisia e incoerência (10%) e ao dogmatismo (10%) foram as mais freqüentes nesse estudo, presentes em ambos os tipos.

Muitas críticas foram compartilhadas por representantes de ambos os tipos, contudo, algumas ficaram restritas a um só deles. Aqueles indivíduos com religiosidade foram os únicos que criticaram a desmoralização da Igreja, a idolatria, o preconceito estimulado pelas igrejas e a vaidade. Por outro lado, foram somente aqueles sem religiosidade que criticaram a igreja como instituição de poder, a mistificação, o charlatanismo, a ignorância, a irracionalidade e a exploração promovida pelas instituições religiosas.

Entre as minhas críticas a instituições religiosas, a Igreja Católica prega que devemos repartir com os nossos irmãos, quando, na verdade, a própria Igreja ostenta muito ao invés de tentar ajudar aos que precisam. A própria Igreja Católica junto com a Evangélica iludem os fiéis com falsas curas e mandam a pessoa não usar certas coisas por ser uma heresia (como a camisinha) não relevando que isso pode ter graves conseqüências na vida de uma pessoa.

(Claudia, 16 anos, com religiosidade)

Todas as religiões agem muito pelo lado político ou financeiro. Isso contradiz qualquer princípio de religiosidade.
(Aldo, 62 anos, com religiosidade)

Minha maior crítica é a lavagem cerebral que algumas religiões tentam fazer nas pessoas, impondo seu modo de pensar e não permitindo que as mesmas tenham suas próprias.
(Ivete, 38 anos, com religiosidade)

Minha maior crítica às religiões fica pela tendência ao fanatismo. A maioria das pessoas muito religiosas tende a negar fatos históricos e coisas absurdamente claras para manter sua crença no sistema religioso. Quando as pessoas são muito fanáticas fica difícil a convivência, mas tenho amigos padres, pastores, pais de santo, rabinos.
(Artur, 44 anos, com religiosidade)

Tenho críticas às religiões. Sim, principalmente à Igreja Católica e à Evangélica. A Igreja Católica tem em seu passado muitas irregularidades perante a própria religião, como seu extremado interesse por bens materiais, como terras e riquezas, além dos padres que foram acusados de pedofilia e outros crimes. A Igreja Evangélica faz um tipo de lavagem cerebral, deixando as pessoas extremamente fixadas na religião e incapazes de ter uma interpretação própria sobre a Bíblia. Além de as duas igrejas, até hoje, “extorquem” dinheiro dos fiéis usando-se de seus sentimentos.
(Jane, 16 anos, com religiosidade)

Sou especialmente crítica do Catolicismo, que parece glorificar o sofrimento. Desgosto do Judaísmo por sua endogamia, por se acharem o povo escolhido. Tenho problemas com a visão fundamentalista em qualquer religião. Para mim, religião é uma filosofia e prática de vida que pressupõe alguma fé ou misticismo. Religião pressupõe fé no que quer que o seu misticismo pregue... Pode ser fé em um ou vários deuses, pode ser na reencarnação, na existência da alma, na mitologia daquela religião (ex.: Jesus ressuscitou; Deus fez o mundo em 6 dias, etc.). Mas, simplificando, pressupõe a fé em alguma entidade divina.
(Nádia, 26 anos, sem religiosidade)

Tenho críticas às religiões. Enquanto instituições, as religiões submetem as pessoas aos seus interesses particulares, estimulando o não questionamento das desigualdades entre os homens. Não no quesito do conteúdo da doutrina, mas especialmente a utilização do mesmo pelos homens. Especialmente a hierarquização, que endeusa alguns dos seus membros. A restrição de abertura para falar sobre outras crenças sem pré-conceitos como se falar de um aspecto positivo de outra religião ameaçasse a própria fé. A utilização da religião para manipulação de outros (muitas vezes através da pregação do medo e da culpa), fuga de si mesmo (e dos seus problemas) ou criação de “máscaras” aceitas socialmente. A confusão de que o homem não é a religião, mas a religião é apenas uma das muitas partes do que o homem é.
(Cléia, 73 anos, sem religiosidade)

Entre minhas críticas às religiões está que não há nenhuma razão para suas crenças. Não há explicação lógica, os dogmas são uma prova disso. Considero todas as religiões que conheço (são poucas) verdadeiras ditaduras e instrumentos usados com muita frequência para manipular pessoas, justificar guerras, etc.
(Jorge, 35 anos, sem religiosidade)

Elas, na sua grande maioria, manipulam as pessoas pela culpa, pelo pecado. Haja vista os horrores da Inquisição.
(Vilma, 53 anos, com religiosidade)

Tabela 15 – Tipos de críticas às instituições religiosas

críticas	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
mercenarismo	4	7	11
igreja desmoralizada	0	2	2
excesso de normas, rigor, controle,	1	1	2
igreja como instituição de poder	2	0	2
alienação, lavagem cerebral, manipulação	6	4	10
fanatismo, intolerância	10	9	19
dogmatismo	6	4	10
hipocrisia, falsidade, incoerência	3	7	10
conversão forçada	1	1	2
idolatria	0	1	1
mistificação, charlatanismo	3	0	3
transferência de responsabilidade para Deus	2	1	3
preconceito	0	2	2
ignorância	1	0	1
não tem	6	14	20
vaidade	0	1	1
são irracionais	1	0	1
exploração	2	0	2
total	48	54	102

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

Observamos, através das opiniões dos entrevistados, uma coletânea de críticas desferidas às instituições religiosas, prioritariamente àquelas cristãs tradicionais, o que pode ser interpretado como uma manifestação anticlerical. Torna-se evidente, portanto, que muito mais que uma crise de relacionamento com o transcendente, a condição dos sem religião se mostra norteadada e fundamentada numa crise do pertencimento religioso. Essa crise, parece ter sido deflagrada, sobretudo, com os avanços do pensamento materialista, racionalista e científico e, paralelamente, com a exposição, através da mídia, da hipocrisia clerical, de focos de corrupção nas instituições, de desmandos diversos. Emergem, então, novas formas de pensar orientadas para o laicismo¹⁵³, muito presentes entre os indivíduos desse grupo de sem religião.

Sylvette Denèfle (1997, p. 155), em sua pesquisa sobre os sem religião franceses encontrou intensas manifestações anticlericais em seu grupo. Segundo a autora, todos aqueles interrogados desenvolveram um argumento anticlerical para justificar sua posição ou para comentar as relações entre sociedade e religião, ou entre moral e religião. Entre seus informantes, alguns apresentaram um discurso contra as instituições religiosas relativamente

¹⁵³ Laicismo no sentido de uma ideologia anti-clerical e anti-religiosa enquanto a laicidade é tratada como um fenômeno contextualizado e entendido de acordo com as características históricas e culturais de cada nação.

moderado, em torno de um ou dois argumentos, enquanto outros apresentavam vários. Essa situação também foi reproduzida na nossa pesquisa, onde alguns entrevistados chegaram a relembrar vários eventos históricos negativos relacionados às instituições religiosas. A Inquisição, por exemplo, foi bastante lembrada.

Trajetórias: investigando o não pertencimento

Além dessa tipologia, de indivíduos com e sem religiosidade, também construímos subtipos a fim de sintetizar as principais causas de seu rompimento com as instituições religiosas. No nosso grupo de 102 entrevistados encontramos a seguinte distribuição: desligado (34%), indiferente (25%), buscador (16%), desconvertido (17%) e autêntico (9%).

Tabela 16 – Freqüência de subtipos de sem religião encontrados

subtipos	freqüência	percentual
desconvertido	17	17
desligado	35	34
buscador	16	16
autêntico	9	9
indiferente	25	25
total	102	100

período de coleta: abril de 2005 a agosto d 2008

Como já explicado, entre os indiferentes estavam presentes indivíduos de todos os grupos, sem exceção (sem religião com religiosidade, ateus, agnósticos e judeus laicos). Entre os desconvertidos, desligados e autênticos, também estavam todos, exceto judeus laicos. Já entre os demais tivemos variações. Entre os buscadores encontramos somente aqueles com religiosidade, aos quais estamos nos referindo aqui simplesmente como sem religião, e um agnóstico.

Tabela 17 – Subtipos de sem religião por categorias nativas

subtipos	relação da condição atual com os subtipos				total
	sem religião	ateu	judeu laico	agnóstico	
desconvertido	4	12	0	1	17
desligado	26	6	0	3	35
buscador	15	0	0	1	16
autêntico	7	1	0	1	9
indiferente	2	12	7	4	25
total	54	31	7	10	102

período de coleta: abril de 2005 a agosto2008

Encontramos desconvertidos e desligados de diferentes grupos religiosos como poderá ser verificado adiante, durante a descrição de algumas de suas trajetórias. Os indiferentes são aqueles que não tiveram formação religiosa e, entre eles, aqui estão inseridos os judeus laicos, criados sem orientação religiosa. Os buscadores são, muitas vezes, indivíduos que vêm passando por trânsitos sucessivos e com possibilidade evidente de aderirem futuramente a um grupo religioso. Muitos daqueles inseridos aqui sentem simpatia pelo Espiritismo Kardecista. Por fim, os autênticos sustentam um estilo próprio de relação com o transcendente, altamente individualizado.

Tabela 18 – Subtipos de sem religião por religião em que foi criado

origem	relação da formação religiosa com os subtipos					
	desconvertido	desligado	buscador	autêntico	indiferente	total
evangélico	1	5	1	0	0	7
umbanda, andomblé	0	2	0	0	0	2
espírita kardecista	0	2	2	0	0	4
católica romana	16	26	12	6	0	60
judaica	0	0	0	0	7	7
com religiosidade	0	0	1	3	11	15
sem religiosidade	0	0	0	0	7	7
total	17	35	16	9	25	102

período de coleta: abril de 2005 a agosto 2008

Avaliando em relação à religião em que o indivíduo foi criado, a maior parte dos desconvertidos, nessa pesquisa, era proveniente do Catolicismo (16) e um era evangélico. Entre os desligados, 24 eram católicos 5 vieram de grupos evangélicos variados, 2 de cultos afro-brasileiros e 2 eram espíritas kardecistas. Entre os buscadores, 12 eram católicos, 1 era evangélico, 2 espíritas kardecistas, e 1 sem religião com religiosidade. Entre os autênticos, 6 eram católicos e 3 sem religião com religiosidade. Entre os indiferentes, 11 eram sem religião com religiosidade e 7 judeus. A reprodução de parte das trajetórias dos entrevistados dá prosseguimento à análise de sua relação com as instituições religiosas. Começamos as narrativas explicando porque o entrevistado não está vinculado a uma instituição religiosa, levantando aspectos interessantes de sua trajetória para nossa argumentação. Com isso, vamos reproduzir nessa seção, parte de algumas das principais biografias de indivíduos que se encontram na condição de sem religião.

Desconvertidos

Desconversão do Catolicismo

Arnaldo, 67 anos, sem religiosidade

Filho único de pais portugueses, católicos praticantes, “*do tipo que faziam confissão anual, iam à missa aos domingos*”, que imigraram para o Brasil cerca de 1918. Tempos depois os pais decidiram retornar para Portugal indo morar em Santiago da Guarda, uma aldeia do Conselho de Ancião, na Diocese de Coimbra, perto de Pombal. Como não podiam arcar com todos os custos de hospedagem para o filho estudar em outra cidade e as vagas nas escolas públicas eram escassas, encaminharam-no para um seminário católico, em Figueira da Foz, uma cidade marítima, perto de Coimbra. Lá Arnaldo receberia boa educação, praticamente gratuita, contribuindo somente com o que pudessem¹⁵⁴. Bastou apenas um exame de admissão para que ingressasse no Seminário da Imaculada Conceição¹⁵⁵, concluindo um estudo equivalente ao curso clássico, com base de educação religiosa. Passou cerca de seis anos no Seminário, cursando Humanidades, abandonando-o quando estava com pouco mais de 17 anos. Descobriu que seminário não era sua vocação. Obviamente isso não foi decidido do dia para a noite; foi uma desconversão gradativa. Começou a se sentir deprimido, sem vontade sequer de ir à missa e percebeu que não existia Deus e que “*o corpo de um homem não podia estar representado numa hóstia*”. Simplesmente deixou de acreditar.

Para ele, o que o levou à descrença foi o lado emocional. Passava por uma sensação “*tal qual aquele quando uma pessoa veste uma roupa apertada, desconfortável, até que encontrou sua medida. A medida era a descrença*”. No seminário, ele lia muito. Os padres permitiam que alguns alunos lessem muito para se aprimorar e reafirmar a crença. Como os padres não controlavam o que ele lia, um dia encontrou um livro chamado, *O Grupo dos Cinco*, um estudo de Eça de Queiroz, Guerra Junqueira, entre outros, a primeira geração moderna do pensamento intelectual português debatendo argumentos como a crença e a descrença. Essa leitura o fez pensar sobre sua trajetória. Um pouco depois, sentiu-se abalado com o suicídio de um deles, Antero de Quental. Então, o livro que lhe serviria para reforçar sua crença, acabou estimulando sua descrença. Na verdade, ele já havia desistido da

¹⁵⁴ Os seminários católicos eram gratuitos e as contribuições eram voluntárias. Como o custo da educação era alto, as famílias no interior de Portugal recorriam aos seminários para educar seus filhos.

¹⁵⁵ Havia dois tipos de seminários em Portugal: da Imaculada Conceição e de São José. Esses seminários eram frequentados, em geral, somente até o 6º ou 7º ano. Depois disso os jovens costumavam deixá-los para não seguir carreira religiosa.

religiosidade, mas esse livro deixou-o tão impressionado que acabou reforçando sua certeza a esse respeito. Depois leu outros livros sobre o Catolicismo e sua história como, por exemplo, sobre a Inquisição¹⁵⁶. Durante o retorno para casa em férias de Natal, comunicou aos pais que não continuaria no Seminário. A mãe aceitou, mas o pai não gostou nada de sua decisão. Voltou para a casa dos pais e, aos 19 anos, a família retornou ao Brasil, desembarcando no Rio de Janeiro.

De volta ao Brasil estudou, trabalhou, casou com uma atéia, mas, para não ferir os sentimentos de suas famílias, casaram-se na Igreja Católica. Não tiveram filhos. Anos depois se separaram e Arnaldo casou-se com uma judia laica e anarquista. Ambos não batizaram seus filhos em nenhuma religião, explicando apenas, quando ficavam curiosos sobre questões religiosas, que alguns tinham crenças, mas outros não. Quando eles pudessem, deveriam decidir por eles mesmos se queriam ou não seguir uma religião. Mas de fato, seus filhos nunca levantaram questionamentos sobre religião. Cresceram sem religião.

Arnaldo se define como uma pessoa, de “*alinhamento de esquerda*”, desprovido de confiança em qualquer instituição como Congresso, empresariado, organizações religiosas ou Tribunais, mas alguma confiança nas instituições educacionais. Acha que as instituições religiosas provocam mais conflitos do que estimulam a paz, que as pessoas com fortes convicções religiosas com frequência são muito intolerantes em relação aos outros.

Joaquim, 50 anos, sem religiosidade

Até os 16 anos foi católico por formação familiar. Segundo Joaquim, a mãe dele era daquelas “*católicas beatas*”, que vão sempre à igreja para rituais ou mesmo só para rezar; com isso acabava acompanhando-a. Só era católico por influência da família¹⁵⁷. Assim, participou de todos os rituais católicos (batismo, crisma, primeira comunhão), mas quando passou a ver o mundo com seus próprios olhos, e não os dos pais, começou a se desinteressar. Isso aconteceu entre os 16 e os 18 anos, mais precisamente quando leu sobre os acontecidos nos tribunais da Inquisição, que falavam “*contra a religião dele*” e começou, então, a refletir e a questionar:

Creio que isto está associado ao fato de ter tomado conhecimento de desmandos graves do Cristianismo, como por exemplo, os tribunais da Inquisição, onde se torturavam e matavam em nome de Deus. Como a Igreja pode falar em Deus agora

¹⁵⁶ Ele ressalta que a Igreja Católica é uma coisa, mas o Cristianismo, outra. A Igreja Católica é uma instituição de poder; Cristo jamais mataria os judeus.

¹⁵⁷ Aos 2 anos, quando sua mãe biológica faleceu, a madrinha passou a criá-lo e educá-lo, influenciando-o.

se, na Idade Média, fez aquele “monte de desgraça?” Eu creio que minha decepção com a religião, no caso a religião católica passou por aí. Associado a isto está o fato de ser negro e não aceitar a passividade da Igreja Católica diante da escravidão. A religião e Deus são instrumentos de poder.
(Joaquim, 50 anos, sem religiosidade)

Joaquim descreve-se como “*inconvertível*”. Destaca que não se interessa pelo transcendente, não gosta de divindades e não gosta da convivência com instituições religiosas. Ele acha que não é preciso ter religião para não fazer o mal a outros. Segundo ele:

A tua religião é tua cabeça, sua mente. O ser humano é dotado de inteligência para poder discernir o que é certo do errado, o bom do ruim. Acho que você não precisa ter religião para ter limites, porque quem te dá limites é a sociedade em que você vive. A religião apenas te amedronta na medida em que diz que existe um cara que é muito poderoso e pode te castigar se você for mau ou que você estará ao lado dele quando morrer, se você for bom; Não sei se gostaria de estar ao lado dele. Não o conheço.
(Joaquim, 50 anos, sem religiosidade)

Ele acha inconcebível dizer que Deus não tem principio nem fim porque, quando um religioso diz que Deus não tem principio, soa como a própria negação de Deus. Sempre há algo anterior. Se Deus criou o mundo, alguém tem que ter criado Deus e, assim, sucessivamente. Deus é uma questão cultural e, assim, justifica que mesmo quem não acredita em Deus pode acabar falando para alguém “*vá com Deus*”, ou “*que Deus te ajude*”, sem que isso queira dizer nada. Joaquim nunca se surpreendeu falando essas frases, mas se falasse, não ficaria surpreso porque, na sua fala, não teria uma conotação religiosa. Joaquim justifica que se acaba assimilando frases que são muito repetidas.

Não se define como ateu porque não é “*contra Deus*”. Para adotar essa postura, teria que acreditar primeiro para, então, formar uma oposição a Deus. Ele estaria mais para agnóstico, uma vê que simplesmente não entende e não faz questão de entender. Sente falta de música, de ler, mas não da relação com o divino e acha que isso acontece porque tem muitos amigos e isso lhe basta. Não deu uma religião a meus filhos porque as religiões parecem muito abstratas e não teria subsídios para explicar a eles porque teriam que ter religião. Porém, não impede que sigam a religião que quiserem.

Lia, 17 anos, com religiosidade

Lia disse que não está atualmente vinculada a uma instituição religiosa porque nenhuma delas satisfaz sua maneira de pensar e viver. Conta que se desencantou com a religião há um ano e meio. Costumava rezar, mas hoje em dia, não mais. Chegou a fazer

primeira comunhão e ia à missa porque era obrigada quando freqüentava a catequese. Depois parou de ir, enjoiei, foi perdendo o gosto pela religião. Deus, segundo ela, está dentro do indivíduo e também é “*uma força que rege o Universo*”, que atrai coisas boas ou ruins, dependendo do pensamento de cada um. Foi criada na Igreja Católica Apostólica Romana, tendo avô padre e tia-avó freira. Toda sua família é católica, exceto algumas tias e umas primas que agora são espíritas, mas antes eram católicos. Ela própria era católica até que descreditou e agora não tem mais religião. Lia explica:

Eu não acredito mais no que pregam, no que está ali, era como se eles vivessem sob umas regras do passado. Eu não acho que o que está escrito na Bíblia seja interpretado da maneira que interpretam. Parece que tudo na vida tem que ser de acordo com a Bíblia, mas eu não acho que a gente tem que viver dessa maneira. E não foi nem Cristo que escreveu a Bíblia, foram os apóstolos. Muita coisa se perdeu, muito tempo se passou, é uma tradução, muita coisa muda. Não acredito que Cristo foi isso. Acho que foi mais um homem que fez o que fez na Terra e merece respeito por isso, mas não o crédito que dão, entende?
(Lia, 17 anos, com religiosidade)

Ela disse que já conheceu centros espíritas kardecistas, mas nada que tenha chamado sua atenção.

Desconversão do Protestantismo

Fabiano, 26 anos, com religiosidade

Fabiano foi nascido e criado na IURD, que ainda é freqüentada por seus pais, sua esposa e filho. Ele foi levado para lá recém-nascido, quando passava por grave doença¹⁵⁸ e passava muito tempo internado. Sua cura foi imediata e, com isso, seus pais acabaram se convertendo e batizando. Mas seus irmãos, que já eram adolescentes na época em que tudo aconteceu, não se converteram e duvidam desses acontecimentos. Embora Fabiano já tivesse sido batizado na Igreja Católica, foi “apresentado”¹⁵⁹ na Igreja Evangélica e lá ficou. Freqüentou a escola infantil, grupo de adolescentes e grupo de jovens até que, quando chegou aos 15 anos e se batizou¹⁶⁰, tornando-se um membro, de fato, da IURD. Cumpria todas as

¹⁵⁸ Ficou internado até 4 meses. Um dia seu pai aceitou um convite para participar de uma reunião na igreja. Voltou para o hospital, assinou um termo de responsabilidade e o levou para a igreja. Sumiram todos os sintomas misteriosamente. Posteriormente o médico confirmou a cura. O pastor disse que um feitiço contra sua mãe havia provocado aquilo.

¹⁵⁹ A criança não é batizada no meio evangélico, mas apresentada a Deus.

¹⁶⁰ Os evangélicos não batizam crianças; só jovens e adultos.

obrigações religiosas e não deixava de pagar o dízimo¹⁶¹. Posteriormente tornou-se obreiro¹⁶² e, por sua dedicação, oito meses depois, mais tarde, foi indicado e “*levantado*” pastor - auxiliar¹⁶³. Pretendia seguir carreira eclesiástica dentro da IURD, tornar-se pastor titular, regional, estadual, quem sabe chegar a bispo. Segundo Fabiano, ele foi “*colocado*” como pastor auxiliar numa igreja onde já havia muitos pastores auxiliares; com isso, sua atuação foi limitada. Considera que atuou, na verdade, como um “*obreiro melhorado*”. Nesse período, todos os candidatos foram submetidos a exames médicos¹⁶⁴, no que acabou sendo reprovado depois de uma semana atuando como pastor auxiliar. Com a interrupção da carreira, casou, foi trabalhar e mudou de objetivos. Mudou de meio social – só conhecia o da igreja – e acabou adquirindo outra visão do mundo e querendo outras coisas. Ele explica que hoje quer ter sua estabilidade financeira e segurança para a família, o que não conseguiria como pastor¹⁶⁵. Frequentou a igreja até os 20 anos e atribui sua desconversão a decepções com os outros fiéis e a um intenso desânimo. Conforme Fabiano:

Eu desanimei com os amigos lá de dentro, foi muita decepção. Não foi nem pela direção da Igreja, mas decepção com os amigos que achava que eram amigos e se mostraram ao contrário. Quando eu precisei, me abandonaram. Então pensei, se quando precisei, fizeram uma coisa dessas então, para que? Eu achava que tinha que ter uma união. Tomei volta, calote e acabei desanimando. Quando estava bem, estavam todos ao meu lado, quando passei por um aperto, todos sumiram. Minhas amizades eram todas de dentro da igreja porque fui nascido e criado ali. Eu não tinha amigo fora.

(Fabiano, 26 anos, com religiosidade)

Paralelamente, Fabiano estava trabalhando na ocasião no comércio e não tinha muito tempo para ir à igreja. Juntando tudo, acabou desanimando ainda mais. Acredita em Deus, ora todos os dias, mas raramente frequenta o culto. Só vai quando alguém insiste muito ou na virada do ano. Então, quando perguntado se tem religião, responde que não. Por enquanto Fabiano afirma que não tem nenhuma vontade de voltar para a religião. Na sua visão, ter uma religião é estar presente, ser membro, ser atuante, participante. Para ele:

¹⁶¹ Dízimo é o correspondente a 10% de tudo o que se ganha. Esse dinheiro vai para melhorias da igreja, paga funcionários, ajuda de custo dos pastores, a estrutura da igreja.

¹⁶² O obreiro desempenha atividades orando as pessoas necessitadas, cuidando da igreja, fazendo visitas domiciliares ou a hospitais, presídios, evangelizando. Conforme sua dedicação, pode ser convidado e indicado a tornar-se pastor. Em geral, o fiel fica como obreiro por um ano antes de se tornar pastor.

¹⁶³ O pastor titular indica o obreiro que poderá tornar-se pastor. Ele ficará em uma das sedes da IURD, onde observará e ajudará outros pastores durante o culto. Não há curso, mas somente uma espécie de estágio que dura cerca de três meses. Eventualmente o pastor-auxiliar pode substituir o titular em alguma eventualidade. A partir daí, segue uma carreira eclesiástica.

¹⁶⁴ Ele contraiu uma tuberculose na adolescência e os sinais da doença ficaram marcados no seu corpo.

¹⁶⁵ Segundo o entrevistado, o pastor da IURD vive só da ajuda de custo paga pela administração geral. Ele informou que, quando entrou, em 1988, o pastor-auxiliar recebia o equivalente a um salário-mínimo. Os benefícios que os pastores-titulares desfrutavam, como o carro e a casa, eram cedidos pela administração, mas não transferidos oficialmente para o pastor.

As pessoas não precisam estar vinculadas a uma religião para acreditarem em Deus, mas para ter uma religião é preciso fazer parte mesmo, participar. O católico que não vai à missa é conversa fiada. Dizem que têm religião, mas não têm. Tem que ser uma pessoa fervorosa, presente.
(Fabiano, 26 anos, com religiosidade)

Fabiano é considerado, então, um “*desviado*”. Segundo ele hoje há uma grande população de desviados das igrejas evangélicas. As pessoas se afastam da igreja por vários motivos, ente os quais brigas, fofocas.

Considerações sobre o grupo

Através das trajetórias de desconversão do Catolicismo observamos, prioritariamente, a ruptura facilitada tanto pelo acesso ao conhecimento. Percebemos isso tanto através do ex-seminarista que, depois de muito estudar, descobre a ausência de Deus, passa a contestar os dogmas da Igreja, quanto daquele que, através do acesso à história do Cristianismo se desencantou. Esse desencantamento, para alguns, ocorreu logo na juventude, representando o primeiro estágio da construção de uma nova identidade. O depoimento de outra entrevistada pode acrescentar:

Primeiro, descobri que o papa não era flor que se cheirasse e que estava inclusive envolvido no assassinato do papa anterior. Descobri através da história que a Igreja Católica foi terrivelmente cruel. Depois acabei descobrindo que Deus não existe.
(Carla, 44 anos, sem religiosidade)

Como visto em diversos depoimentos, as críticas às instituições religiosas são muito freqüentes entre os entrevistados. Isso não impede, contudo, que alguns deles reconheçam certa contribuição da religião no sentido de prover fundamentos para preceitos morais e padrões de comportamento ou, ainda, conforto para os momentos difíceis. Mas o saldo negativo sempre é muito maior. Nesse caminho, freqüentemente a noção de Deus, para aqueles que ainda mantém um vínculo com o transcendente, fica longe da noção cristã de Deus, se apresentando quase sempre como uma força superior, interpretada como uma energia da natureza.

Ainda dentro do mesmo grupo de desconvertidos, outro entrevistado, Gilberto, 29 anos, sem religiosidade, contou que cedo descobriu que as religiões não respondiam suas dúvidas. Isso ocorreu assim que se engajou, por vontade própria, na escola dominical. Ao se deparar com os primeiros dogmas começou a questioná-los, causando conflitos, principalmente com colegas de bairro e escolas, evangélicos. Posteriormente buscou respostas

em outros grupos e nas Ciências Ocultas, mas não encontrou explicações coerentes. Com isso, na fase adulta se deu conta que a religião não poderia sanar suas dúvidas fundamentais. Tal como outros entrevistados, hoje Gilberto culpa a religião pela lentidão em certas áreas de pesquisa. Para Gilberto, a religião por vezes criva o pensamento humano, impossibilitando que o mesmo floresça em várias vertentes, tidas como ameaça pela religião. Ele explica que na revisão da história recente, a Igreja teria atrasado o progresso na pesquisa científica e tecnológica.

No que tange às trajetórias de desconversão dentro do Pentecostalismo observamos um processo diferenciado, onde as críticas à instituição já não eram tão acirradas. Nesse caso, a divergência ocorreu entre os fiéis, numa sucessão de decepções no interior da comunidade religiosa. Contudo, não negligenciamos que a não aceitação como pastor também pode ter contribuído. Destaca-se que a expressão de um sentimento de indignação com o comportamento dos companheiros de fé, que não conseguem reproduzir os ensinamentos que adquirem através da “*palavra de Deus*”. Entre os evangélicos convém observar que a noção cristã de Deus se mantém, representando-o como o criador de todas as coisas.

Desligados

Desligamento do Protestantismo

Armando, 72 anos, com religiosidade

Armando foi criado na Igreja Batista de Ipanema¹⁶⁶, que se ergueu no seu quintal e foi onde também criou seus filhos, que eram levados pela esposa para as aulas de religião e atividades culturais da igreja. Sua mãe pagava o dízimo com ovos das galinhas que criava. Seu pai era mascate e não freqüentava a igreja, mas permitia que os filhos o fizessem. Armando recebeu, na infância e juventude, até 20 anos, todos os ensinamentos cristãos; mas quando começou a trabalhar, na década de 60, foi se afastando da Igreja. Trabalhava em regime de plantão, viajava muito e, assim, não podia assistir aos cultos. Viajava muito, às vezes até por até três ou quatro meses seguidos, fazia plantão nos finais de semana, não tinha horário para chegar. O trabalho consumiu muito seu tempo, o que o fez se desligar

¹⁶⁶ A Igreja Batista de Ipanema começou como um ponto de pregação no quintal de sua casa. Depois a igreja cresceu muito e mudou-se para a Lagoa, num galpão que havia sido ocupado pelos integralistas liderados por Plínio Salgado, num local chamado Praia Funda, na Lagoa Rodrigo de Freitas, onde está o Corte de Cantagalo. Depois ela cresceu mais ainda e foi para a Rua Visconde de Pirajá, 526, em casa alugada. Hoje ela está na Rua Teixeira de Melo, em prédio próprio, em Ipanema.

gradativamente da igreja. Mas de qualquer forma já se sentia preparado para a vida. Como filho de protestante não foi batizado quando criança. Deveria ter sido batizado aos 18 anos, mas como foi se afastando, não chegou a se batizar. No entanto, destaca que “*carrega dentro de si os ensinamentos, a moral*”. Crê em Deus e acha que:

A religião é necessária na fase da infância e juventude, no restante, a própria vida se encarrega. Depois de fornecida essa base, com ensinamentos religiosos, a vinculação não é mais necessária. Tudo na vida deve ser consolidado nessa fase.
(Armando, 72 anos, com religiosidade)

Armando foi pai aos 18 anos e, como nos ensinamentos protestantes, não batizou os filhos, mas passou todos os ensinamentos que recebeu. Uma de suas filhas, porém, por interesse próprio, depois de 20 anos, se batizou na Igreja Católica, os “*outros são pagãos até hoje*”. Seus filhos chegaram a freqüentar, com a esposa dele, a Igreja Batista de Ipanema, mas depois abandonaram, por opção. Mas lamenta que a Igreja, em geral, perdeu a qualidade, ficou desmoralizada, “*logo não se torna mais necessária*”. Ele destaca que:

Nas divergências de classes sociais a Igreja Católica sempre foi a favor da elite, desprezando os mais necessitados. A protestante, que vai para as favelas levando a palavra de esperança a essas comunidades, não perdeu tanto. Mas muitas não têm um comportamento moral digno e, assim, desmoralizam a Igreja e também Deus. Ou seja, a Igreja é desmoralizada pelos homens que se apresentam como enviados de Deus.
(Armando, 72 anos, com religiosidade)

Armando acrescenta, ainda:

Deus não está na boca, mas no coração de padres e pastores. O mundo, do jeito que está indo, movido por interesses materiais, está destruindo o amor entre os homens e vai destruir o próprio homem. A tendência é que os homens se destruam porque as religiões estão agonizando. O interesse material está acima do amor ao próximo. Para reverter isso é preciso retornar a orientação religiosa na infância e na juventude. O que falta são valores morais e não propriamente uma religião. Na verdade, a religião ensina esses valores, que são o amor ao próximo, o perdão, a renúncia, os dez mandamentos, mas a maior parte dos religiosos estão desmoralizando a religião.
(Armando, 72 anos, com religiosidade)

Armando explica que, quando lhe perguntam, ele responde que não tem religião, porque não pratica, porque se afastou. Contudo ele guardou os ensinamentos, “*que levará com si para o resto da vida*”. Armando tinha mais quatro irmãs, que continuaram na Igreja, assim como os sobrinhos; ele foi o único que se afastou, devido à profissão. Mais adiante, achou que não precisava. E quando começou a ver a “*depauperação dos religiosos*”, aí mesmo que se desestimulou.

Ele contou que seu pai era do Oriente Médio e sua mãe brasileira. Ela teve uma educação muito rígida, que passou para os filhos. Inicialmente era católica, mas depois se tornou protestante, freqüentando a Igreja Batista do Catumbi. Segundo ele, ela se converteu, talvez, porque a Igreja Católica tivesse muitos problemas. Para Armando:

O nome é Católica, mas não entende a religião, não lê a Bíblia, enquanto a Protestante dá a cultura religiosa que o católico não recebe. Uma das coisas graves da Igreja Católica é que as pessoas humildes não eram recebidas, só as ricas; enquanto o protestante dava essa atenção aos humildes. Outro problema era a missa em latim. A pessoa não entendia direito nem o português, muito menos o latim. Outra coisa triste era ter que se confessar para uma pessoa desconhecida, contar sua vida, se expor. Diziam que o padre era uma pessoa enviada por Deus, mas quantas pessoas recebem sua confissão e depois se viram para contar para você? Ao receber a confissão, a pessoa se torna a dona da sua vida. Muitos usavam a religião para impor penalidades. Quantas pessoas morreram e deixaram seus bens para a Igreja porque o padre falou que elas deviam fazer isso? O protestante não faz isso.
(Armando, 72 anos, com religiosidade)

Ele lembra que participou das escolas infantil e juvenil da igreja, onde aprendia os versículos da Bíblia, as noções de base para a vida como respeito, amor, entre outros. Assim, os ensinamentos, na opinião dele, o ajudaram a aceitar as coisas como são procurando não devolver as injustiças. Para ele a recompensa pelas decisões das pessoas em momentos críticos é o que conforta. Ele não frequenta nenhuma igreja, mas faz suas orações.

A oração ficou dentro de mim. Oro quando acordo, pedindo a Deus para ter m daí suportável; e à noite, agradecendo o dia que tive. A oração é o que guardei da religião. Às vezes eu fico pensando quando eu morrer, será que os amigos vão querer fazer uma missa ou simplesmente me enterrar e pronto, acabou o Armando?
(Armando, 72 anos, com religiosidade)

Gilson, 36 anos, com religiosidade

Gilson foi criado dentro da Igreja Assembléia de Deus - AD, mas se desligou. Sua mãe era assembleiana, mas seu pai continuou católico. Passou toda a infância e adolescência dentro da igreja, mas não chegou a ser batizado. Quando faltava um ano para o batismo nas águas¹⁶⁷, que é o primeiro deles, aos 16 anos, ele se afastou da igreja. Estava se sentindo muito preso dentro da AD, uma denominação muito rígida. Descreve sua situação da seguinte forma:

¹⁶⁷ Segundo o entrevistado o batismo nas águas só acontece depois da adolescência, quando o indivíduo, que segue rigorosamente as normas da igreja, pede ao pastor para ser batizado. Além desse ainda há o batismo do Espírito Santo, que é espontâneo.

Eu via as coisas diferentes aqui fora e, então, comecei a ir a baile, a pagode, foi aí que eu fui indo, fui indo e com o tempo eu não freqüentava mais a igreja. Minha mãe sempre perguntava: e aí você não está indo mais à igreja? Não está gostando mais? Gostar eu sempre gostei da igreja, mas eu queria ver o outro lado, como é que é, o outro lado da moeda, no caso, fora da religião dela.
(Gilson, 36 anos, com religiosidade)

Gilson explicou que, na época em que freqüentava a igreja, os assembleianos eram proibidos de fazer muitas coisas, até mesmo profissões eram reguladas. Não era recomendado ser policial na AD. Não se podia usar calça comprida, batom, pintar cabelo, jogar bola, ir à praia, ir à piscina, beber ou fumar. A saia não podia ser acima do joelho e o “*máximo que podia beber era vinho*”. Além disso, ele contou que a igreja exigia muita dedicação, comparecimento a todas as reuniões, seguindo as comunhões. Na sua época o fiel tinha que estar presente todos os dias da semana; depois de um tempo é que passou a exigir menos. Gilson contou que já visitou outras igrejas como a Universal, a Batista e Católica, da qual gostou muito. Ele disse:

A Católica é uma religião que te libera para qualquer coisa, não proíbe quase nada. Na minha igreja as normas eram muito rígidas. Eu achava que eu era muito novo para ficar daquela forma, me proibindo várias coisas. Eu nem vi o outro lado. Aí eu pensei assim, eu vou dar um tempo, então depois eu retorno. E até hoje não retornei ainda.
(Gilson, 36 anos, com religiosidade)

Quando Gilson estava com 27 anos se casou por união consensual com uma moça de 15 anos, com a qual teve dois filhos. Seus filhos foram batizados na Igreja Católica, por escolha da mãe deles. Ele não estava mais na igreja, mas, de qualquer forma, os assembleianos não batizam crianças, apenas as apresenta a Deus quando chegam aos três meses, numa cerimônia pública. Ele confidenciou, ainda, que às vezes sente falta da religião, mas já “*conhece a verdade*”. E acrescenta que a verdade, para ele, é “*Deus no coração, quem seguir ele tem a vida eterna, quem não seguir não vai ter vida eterna, vai ter outra vida, mas sem aquela vida no inferno*”. Gilson já sentiu vontade de voltar à igreja, principalmente nos momentos de tristeza, precisando de ajuda e de “*paz no coração*”. Só não voltou porque ainda tem “*muitas dúvidas*”, mas que um dia vai voltar porque sabe que aquele é o “*caminho certo*”. Para ele é onde terá a vida eterna. Se a igreja fosse menos rigorosa, voltaria certamente. Ele confidencia:

Às vezes eu me sinto assim, invejoso porque eu poderia estar ali naquele momento. Não é bem invejoso. É assim, me sinto uma pessoa que gostaria de estar naquele momento ali, pregando, se alegrando.
(Gilson, 36 anos, com religiosidade)

A religião evangélica foi a única que seguiu, nunca freqüentou centro espírita, só a Igreja Católica, que é a de sua esposa. Para Gilson, a religião é importante na vida do homem, para que ele possa sentir-se tranqüilo, sentir amor ao próximo e á família. Ele reforça que não tem religião, mas sente-se bem assim porque “*tem Deus no coração*”. E, ainda, que no momento não está procurando igreja; ele quer saber primeiro realmente o que realmente quer. Já está desviado há mais de 15 anos. Oito de seus amigos da escola, que freqüentavam a mesma igreja, também se desviaram. Aos poucos, quase todos foram se desligando; somente um ou dois retornaram. Segundo ele, “*cada um seguiu um caminho diferente*”.

Desligamento do Catolicismo

Aloísio, 17 anos, sem religiosidade

Aloísio não está atualmente vinculado a uma instituição religiosa porque não acredita na “*crença em nenhuma das doutrinas conhecidas*” por ele. Ressalta que nunca buscou religiões; sempre foi levado a elas, mas não se adaptou a nenhuma. Foi criado no Catolicismo. Segundo ele:

Eu fui batizado na Igreja Católica e fiz primeira comunhão. Por influência de minha avó já freqüentei centro espírita, Igreja Evangélica, um monte de coisas, mas não me identifiquei com nada. Inclusive no centro espírita eu cheguei a fazer operação espiritual entre 7 e 8 anos, mas eu lembro, e para mim isso não foi nada diferente de uma incisão cirúrgica normal. Assim, eles meio que enfeitam muito para a pessoa achar mesmo que é algo sobrenatural, mas é um tratamento normal.
(Aloísio, 17 anos, sem religiosidade)

Aloísio diz que a religião serve como refúgio e são vários motivos que levam uma pessoa a buscar uma religião, que variam desde “*uma vida vazia até o ápice do desespero. É mais um conhecimento para a expansão da mente humana*”. Acredita que existe uma força que atua sobre todas as pessoas simultaneamente, mas convencionaram chamar de Deus. Seus pais acreditam em Deus, mas acha que não da mesma forma que ele. Contudo, ele não sabe explicar como porque nunca teve liberdade de conversar sobre isso com a família. Aloísio diz que os pais não sabem que ele não tem religião; sabem apenas que ele não gosta de ir à igreja. Não acha possível vir a ter uma religião adiante. Conforme seu relato:

Acho que sempre seguirei minha lógica própria de raciocínio sobre esse assunto. Para mim, religião é a crença em uma doutrina com o intuito de benefício próprio, que pode ser traduzido de muitas maneiras.
(Aloísio, 17 anos, sem religiosidade)

Claudia, 16 anos, com religiosidade

Claudia contou que “*foi criada “catolicamente”*”, mas não fez crisma nem primeira comunhão. Ela explica que, em sua família não há nenhum praticante fervoroso. Somente sua avó acredita muito e, por isso, às vezes eles têm divergências quando ela tenta impor algo que a igreja manda. Como a família sai muito nos finais de semana, não há tempo para ir à igreja. Ela conta que já teve curiosidade de conhecer o Espiritismo Kardecista, o Hinduísmo, o Hare Krishna, mas alertou que só seguiria se se identificasse com alguma delas.

Eu teria que me identificar com uma coisa que acho certa, que é justa, algo que e faça perder esse hábito ruim de ter preguiça, sei lá. Trocar uma diversão por uma religião, realmente vou ter que me identificar muito com ela.
(Claudia, 16 anos, com religiosidade)

São vários os motivos pelos quais Claudia não tem religião, mas “*o maior de todos é por pura preguiça de ter que ir à igreja*”. Mas também não concorda com a maioria das religiões que conhece como o Catolicismo e o Protestantismo. Ela detalha:

Sobre o Catolicismo, invés de pregarem só o que tem na Bíblia, o que para mim é uma coisa muito duvidosa porque foi escrita por um homem, eles ostentam muito. Eles pregam que têm que dividir com os irmãos, mas eles só têm ouro, coisas muito valiosas e isso eles não fazem questão de dividir com ninguém, uma ostentação e eu não concordo com isso. E o evangélico é a mesma história. Eles pregam uma coisa na mente das pessoas e acabam vendendo aquilo. E o dízimo, você se torna um mártir da religião, você se priva de muita coisa que na verdade você gosta, mas por você achar que Deus não vai gostar você não faz, e na verdade não é isso. Esses dias eu estava vendo na televisão uma pessoa que acreditava ter sido curada da Aids só porque tinha fé, uma coisa que não é cientificamente certa. Vai que ela desiste de tomar os medicamentos? Vai morrer por umas coisas que a igreja fez ela acreditar. Isso eu acho errado, tem que mostrar uma coisa que seja condizente com a realidade da pessoa. Há também a Testemunha de Jeová, que não aceita transfusão de sangue, essas coisas, mas não conheço muito a fundo as outras religiões.
(Claudia, 16 anos, com religiosidade)

Roberto, 31 anos, com religiosidade

Dos 9 aos 18 anos estive dentro da Teologia da Libertação, na Igreja Católica, que era a linha de sua Diocese. Era a única igreja perto de sua casa. Quando Roberto tinha uns 15

anos começou a participar da Pastoral da Juventude, que era um braço muito forte da Teologia da Libertação na Baixada e as duas se confundiam. Havia uma politização muito forte que o prendeu, pela “*via social*”. Representava seu grupo jovem na Pastoral, onde os assuntos que surgiam eram político-sociais. Participou dessa militância até entrar no quartel, deixando-a, então. Dos 18 até cerca de 20 Roberto ficou indo e voltando da igreja, mas desestimulado pelas mudanças que ocorreram na sua igreja, acabou deixando-a.

O que me fez deixar de participar primeiramente foi o Movimento Carismático¹⁶⁸, que começou a crescer na Baixada Fluminense e eu não concordava com aquele tipo de religiosidade. A minha era muito mais voltada para o social e, com isso, eu comecei a duvidar dos próprios dogmas. Eu já duvidava desde o início. Não acreditava em Maria, mãe de Deus, uma das bases da Igreja Católica; nunca rezei Ave-Maria e eu não acreditava no culto dos santos. Isso me deixava em situação problemática mas eu sempre gostei e acreditava na igreja como uma força, uma religião social, onde eu podia ser católico-praticante-militante.
(Roberto, 31 anos, com religiosidade)

Filho de mãe católica não praticante e pai sem religião, tendo irmãos de várias religiões, Roberto não tem religião. Até os 22 anos Roberto ainda se dizia católico, mas sem praticar. Quando deixou a Pastoral da Juventude descartou essa identidade. Disse:

Eu era muito mais Pastoral da Juventude do que católico. Tanto que a Pastoral era para mim muito mais uma atividade social do que a igreja em si; os rituais eram um complemento, a hóstia, o canto. Eu cantava na igreja. Tudo perdeu o sentido quando a Pastoral da Juventude perdeu o sentido. Eu revi e vi que de fato não tinha muito de católico em mim. Deixei de frequentar homeopaticamente, porque eu ainda tinha e tenho muito amigos lá, os quais considero muito. Hoje sou muito mais visitante para poder ver as pessoas e para comungar não catolicamente, comungar em amizade, do que comungar em ritual. O ritual não significava muito mais coisa.
(Roberto, 31 anos, com religiosidade)

Roberto disse que não consegue mais se ver preso a uma prática dogmática; ele não concorda com a maioria delas. Anos depois, Roberto ingressou na Ordem mística Rosacruz por influência de uma ex-namorada, compreendendo que aquela seria a consolidação de seu divórcio da Igreja Católica. Ele identifica a Rosacruz como uma

¹⁶⁸ Segundo o entrevistados, os Carismáticos começaram a tentar ter representação dentro da Pastoral da Juventude, da qual eles se sentiam excluídos porque eram minoria até 1995. Eles acusavam os seguidores da Teologia da libertação de partidários sem Cristo: não oravam, não entravam em êxtase, então não eram religiosos e, por isso, eles não se sentiam representados. Então eles começaram a entrar na Pastoral da Juventude e discutir a realidade dessa militância religiosa. Algumas lideranças carismáticas começaram a formar Comunidades Carismáticas. Aconteceram embates dentro da Pastoral da Juventude e, com a morte de D. Adriano Hypólito, em 1994, a Teologia da Libertação perdeu a força e os carismáticos ganharam espaço. A representatividade dos Conselhos Comunitários foi diminuída e perderam a autonomia dentro da nossa comunidade, que antes era livre. Assim, a base da sua religiosidade foi embora. Sumiu a liberdade religiosa, o culto voltado muito mais para a comunidade em si, a reinterpretação simbólica e não tinha mais como comungar.

ordem iniciática e não uma religião, embora haja aqueles que a consideram como tal. Explica:

As pessoas que vão lá normalmente deixam de ir à igreja, então posso considerá-la uma religião. Mas não é. Não há culto, então não há religião. Há autoconhecimento para chegar a níveis mentais e espirituais elevados, assim, você não está cultuando nada. Não há um culto a um Deus. O tempo todo há uma tentativa de melhorar para chegar a um nível mental e espiritual mais elevado. É preciso prestar atenção misticamente nas coisas, prestar atenção nas leis universais para viver bem. Na religião o membro não tem autonomia para alcançar níveis espirituais maiores, a não ser o Budismo. É como uma maçonaria, onde há iniciações. Há um segredo que eu não posso contar porque eu aceitei esse segredo. A Rosacruz é só uma Ordem Iniciática para melhoramento da vida.
(Roberto, 31 anos, com religiosidade)

Ele se diz um Rosacruz que não aceita a Rosacruz como religião e, além disso, é desencantado, porque sabe que a Ordem não é exatamente o que diz ser e que também tem problemas na sua história, mas isso não o incomoda. Só parou de estudar as monografias por falta de tempo. Assim, reafirmou que não tem religião:

Eu sou sem religião e porque o credo de qualquer religião hoje não me convém. Estou desencantado não só com a instituição religiosa, mas espiritualmente falando... Não tenho condições de vir a ter uma religião porque vou questionar os livros sagrados.
(Roberto, 31 anos, com religiosidade)

Segundo ele, sua mãe até hoje não sabe que ele deixou de ser católico. Ela acha que isso é um valor que não se pode perder, não só pela Igreja Católica, mas pelo fato de seguir uma religião. Ela acredita que não há como você ter uma vida espiritualmente balanceada se você não segue uma religião. E complementou: *“nem que você não vá, mas que se ache católico”*.

Considerações sobre o grupo

Aqui estão duas trajetórias de afastamento gradativo de denominações evangélicas, da Igreja Batista e da Assembléia de Deus. No primeiro caso o afastamento foi decorrente, sobretudo, da adoção de um novo ritmo de vida, que o impedia de participar da comunidade na qual foi criado e da qual pertencia toda sua família. Lembramos, então, Antoniazzi (2004, p. 8), ao referir-se à fragilidade dos vínculos questionando se não seriam esses sem religião aqueles que, muitas vezes *“a luta pela sobrevivência é tão intensa que não lhes permite manter vínculos comunitários?”* Mas considerando a importância da orientação religiosa na

infância e juventude como forma de implantar valores que, no caso dele, se mantiveram durante toda sua vida.

O outro caso, da Assembléia de Deus, o afastamento ocorreu no período da juventude, resultado da curiosidade e da vontade de experimentar “*coisas do mundo*”. Trata-se daquele que foi submetido a normas muito rígidas ao longo de toda sua vida que, em dado momento, decidiu declarar sua “*libertação*” provisória. De fato, na sua fala, embora resida uma simpatia pela denominação à qual pertenceu, percebe-se um lamento pela imposição de regras tão duras, inadequadas ao estilo de vida da atualidade.

No caso dos desligados do Catolicismo, encontramos um claramente jovem que se desinteressou da religião, mas não admite para seus pais a sua posição atual. Outro é o da jovem que não se identifica mais com a religião na qual foi criada, da qual se afastou “*por preguiça*”, por não querer deixar de sair nos finais de semana para ir à igreja, e que tem curiosidade sobre outras religiões, embora não busque novas adesões. Ainda há relato mostrando o desligamento decorrente, sobretudo, de mudanças de orientações no interior da igreja, as quais já não são absorvidas por seus fiéis. Essa mudança de registro, privilegiando muito mais a força mobilizadora da religião do que propriamente ritualística e dogmática, acabou enfraquecendo a adesão do fiel que, paralelamente descobriu outra possibilidade de engajamento social e visão de mundo.

Esse caso nos remete ao texto de Regina Novaes (2006a, p. 82) lembrando que, quando iniciou o Curso de Ciências Sociais, na década de 70, a fé não era aceita dentro do espaço científico. Havia dois caminhos para que o estudante perdesse a fé: pelo marxismo ou pelo relativismo cultural. O marxismo foi a via adotada por muitos de nossos informantes ateus. A adesão a essa filosofia é capaz de ocupar um espaço tão representativo na vida dos indivíduos, conferindo sentido à própria existência e, assim, ajudando a projetar o futuro. Segundo a autora, o marxismo “*respondia questões sobre o passado e o presente e trazia consigo a utopia de um futuro de fraternidade e igualdade*”; diante de tal orientação, naquele contexto “*“valia a pena romper com sua religião e transformar-se em marxista*”, podendo tanto explicar as contradições do mundo quanto transformá-lo. Nessa perspectiva ela mostra que, para alguns, a comunidade política torna-se mais importante que a comunidade religiosa, o que deve ter acontecido no caso de Roberto, e muitos outros sem religião nessa pesquisa compreendidos, inclusive os judeus laicos engajados em movimentos políticos, como será visto adiante.

Outras trajetórias não estão transcritas aqui, mostram outras possibilidades de desligamentos. Tal qual entre os desconvertidos, o questionamento dos dogmas e o acesso ao conhecimento também promoveram a desvinculação entre outros entrevistados.

As religiões, de forma geral, possuem muitos dogmas que se opõem às minhas convicções. Minha maior crítica às religiões ou a uma religião é que algumas religiões possuem posturas antiquadas diante dos problemas modernos.
(Rodolfo, 55 anos, com religiosidade)

Os vínculos, que já eram frágeis, acabaram de ser rompidos com o acesso ao conhecimento filosófico, fazendo a entrevistada concluir que a religião “*não lhe fazia falta*”. Uma das falas resume essa situação:

O que me estimulou a não ter religião foi à falta de coerência do discurso, ou fantasioso. Sempre falei que religião é questão de fé, o acredita ou não acredita. Eu não consigo acreditar. Se eu acreditava em Deus antes dos 14 anos, acho que era mais um encantamento, porque depois dos 14 fiquei sem e nunca tive problemas com isso.
(Márcia, 46 anos, sem religiosidade)

Importante observar, ainda, que entre os desligados, há aqueles que têm afinidade com práticas esotéricas, muitas vezes até se afiliando a uma ordem, o que não consideram, contudo, religião. As ordens místicas não surgiram comumente nessa pesquisa como afiliações alternativas, de cunho religioso. Um entrevistado, que inclusive ressaltou que não tem interesse de se agregar a nenhum grupo, concluiu que “*a melhor religião é a consciência que temos de nós mesmos* (Fúlvio, 25 anos, com religiosidade).

Indiferentes

judeus laicos

Eva, 53 anos, sem religiosidade

Eva declarou que não tem religião, nos seguintes termos: “*ser judeu para mim é uma questão cultural, é uma questão étnica*”. Foi educada em colégios judaicos, mas em nenhum deles teve educação religiosa¹⁶⁹. O primeiro, no qual cursou o primário, era

¹⁶⁹ Foi criada numa vertente do Judaísmo (laicos não sionistas de esquerda) que tinha no socialismo uma visão de mundo. Hoje em dia esse é um grupo francamente minoritário e mal visto dentro da comunidade judaica. Lá os sionistas e os religiosos são maioria. Não há muitos judeus laicos não sionistas e, assim, eles não são aceitos nem pelos sionistas nem pelos religiosos, constituindo uma minoria dentro da comunidade. Para os sionistas, a questão passa pela visão do Estado de Israel como destino único de todos os judeus, visão da qual os laicos não sionistas não partilham. Entre os judeus há uma enorme

absolutamente laico, à esquerda. Era um colégio onde os judeus progressistas colocavam seus filhos. Posteriormente, no ginásio foi para um colégio onde a educação religiosa era opcional. Assim, nunca assistiu às aulas de religião. O pai dela foi preso político e era muito anticlerical; a mãe sempre foi não religiosa¹⁷⁰. Na sua família os rituais eram feitos pelo avô, mas um ritual “*muito secular*”. Eva diz que é sem religião e não sabe se acredita em Deus, mas acha que não.

Até agora ainda não encontrei a resposta. Acho que eu ainda que não tenha tido a necessidade de Deus. Essa coisa da religião é uma necessidade de explicar ou suplicar coisas. Eu fui criada dentro de uma racionalidade e, mesmo as grandes crises que eu passei na vida sempre foram explicadas a partir da racionalidade das coisas. Então, é difícil você acreditar em Deus assim. Difícil até sentir necessidade de Deus dessa maneira.

(Eva, 53 anos, sem religiosidade)

Foi casada por duas vezes, mas nunca com judeus. O primeiro marido, que era companheiro de militância política, não era religioso¹⁷¹. Assim, casaram somente no civil e combinaram que não fariam nenhum ritual religioso no nascimento da filha. Quando a criança crescesse, iria optar. Então, a filha cresceu participando dos Natais da família do pai, montando inclusive o presépio, mas também participava da Páscoa judaica e outros festejos. Ela não teve educação religiosa de nenhuma das partes, mas uma educação judaica laica¹⁷². Contudo, um dia a filha de Eva conheceu o marido, judeu, numa colônia de férias, e disse que se sentia judia. Então resolveu fazer um casamento religioso e, para isso, teve que passar por vários rituais pelos quais ainda não tinha passado¹⁷³. Eva ressaltou que adora os rituais judaicos

Pelo que eles têm de bonitos e de traição, história, mas não têm o significado. Eles fazem parte da história de um povo do qual eu faço parte, constituindo uma “questão nacional, étnica, não é um vínculo com Deus.

(Eva, 53 anos, sem religiosidade)

gradação: ortodoxos, religiosos sionistas, sionistas laicos, religiosos hassídicos que, por questões religiosas, também não aceitam o Estado de Israel, que só poderia existir quando o Messias viesse.

¹⁷⁰ Os pais eram de origem polonesa. Vieram para o Brasil fugindo das perseguições, porque eram judeus, mas nunca praticaram a religião. Mesmo seus avós faziam os rituais, mas as festas tinham mais um caráter de reunir a família para bater papo e comer. Só se ia às sinagogas, quando muito, para assistir aos casamentos. Como o pai detestava sinagogas, levava um livrinho dentro do paletó para ler. Essa era a relação da família dela com a religião.

¹⁷¹ A família dele era muito católica, de movimentos de igreja inclusive, um catolicismo mais progressista, mas ele não se engajava nisso.

¹⁷² Ela criou a filha contando histórias judaicas, lendas, histórias da ocasião onde passou uma temporada em Israel, para que ela dormisse. A filha visitou Israel também para saber como as coisas funcionavam, participar das mesmas experiências vivenciadas pela mãe, mas sem religião.

¹⁷³ A filha dela passou por uma cerimônia de batismo judaico na sinagoga. A cerimônia foi feita numa das sinagogas mais ortodoxas, agendada por um primo, que era o mais religioso da família. Para casar ela teve que fazer os rituais anteriores, como o banho ritual, dos quais ela gostou de participar. Hoje ela não segue nada. Ela continua passando o Natal na família do pai, agora com o marido, e as festas judaicas agora com a família do marido.

Segundo Eva, “*os rituais religiosos não criam vínculo com Deus. Para mim eles são atitudes humanas. A minha relação com Israel passa pela questão política*”. Ela contou que, quando visitou o Muro das Lamentações, o que a fascinou não foi a obra, mas observar a emoção das pessoas que estavam lá. Ela viu nas pessoas um vínculo muito forte com aquele lugar, uma emoção que não era a sua. A sua emoção não era por estar ao lado do Muro, mas por ver como as pessoas vivem aquele acontecimento e ela acha que esse olhar diferente é decorrente da sua criação.

Para Eva a religião é apenas “*um mecanismo que as pessoas utilizam para justificar questões políticas, para aplacar dores existenciais, facilitar um pouco as coisas*”, mas ela “*não tem ferramentas*” para recorrer a isso. Como não lhe deram essa ferramenta a ela, ela não sabe utilizar. Eva confidenciou que gostaria de poder utilizá-las, mas as dores que teve até hoje não lhe foram suficientes para correr atrás de uma religião e acha que, talvez, quando começar a envelhecer muito e a morte estiver se aproximando, então talvez comece a considerar isso, mas por enquanto ainda está “*muito materialista*”. Contudo, Eva admite que as respostas racionais, científicas também não a satisfazem. “*Nem o materialismo me dá uma resposta plausível nem religião, que m leva para outras questões que acabam não me respondendo*”. Ela acha que as pessoas que têm uma formação que as leva a uma fé vê as coisas de uma forma mais fácil. Como ela busca uma “*fé racional*”, embora a fé por principio não seja racional, vive essa contradição.

Para ela, as pessoas buscam a religião porque buscam respostas para suas questões existenciais, soluções para seus problemas materiais e referenciais culturais. A religião pode servir de referencial cultural, formando uma identidade.

Nélson, 56 anos, com religiosidade

Nélson declarou que teve uma base religiosa dentro do Judaísmo, mas não se considera comprometido com qualquer tipo de formalismo ou dogmatismo religioso¹⁷⁴. Não está atualmente vinculado a uma instituição religiosa porque tem mais dúvidas que certezas. Foi criado dentro de uma família de militantes comunistas, na adolescência se aproximou muito da corrente liberal do Judaísmo. Seus pais eram judeus “*não praticantes*” e só participavam de rituais de festas centrais, como casamentos,

¹⁷⁴ Foi “*batizado*” como judeu por sua mãe, mais por questões culturais do que religiosas.

batizados, ritos fúnebres, etc.. Seus avôs eram militantes comunistas, sendo judeus “*em termos culturais*”, mas não judeus “*em termos religiosos*”¹⁷⁵.

Ele foi circuncidado, mas por questão de identidade cultural. Até os 11 anos estudou num colégio comunista, quando então foi para uma escola pública. Quando estudava na escola judaica “*achava que judeu e comunista eram sinônimos. Eu achava que todos judeus eram comunistas e todos comunistas eram judeus*”. Na escola pública descobriu que “*existiam judeus que não eram comunistas e comunistas que não eram judeus*”. Foi um choque. A passagem por essa escola o teria influenciado porque a minha primeira visão de escola judaica foi como algo em que a religião tinha um peso negativo. Com isso, suas dúvidas o levaram ao Judaísmo, independente da sua formação familiar, que era uma formação anti-religiosa, basicamente.

Ao completar 13 resolveu, junto com um primo, fazer o ritual do *bar mitzvah*, que é uma espécie de primeira comunhão do Judaísmo¹⁷⁶. Foi só nessa ocasião que teve seu primeiro contato com a religião judaica, tendo que estudar mais sobre o assunto; mas escolheu a ARI, uma sinagoga liberal¹⁷⁷. De fato, seus pais escolheram essa sinagoga porque como eles achavam que como era um grupo liberal, seria mais fácil para que Néelson não ficasse tão diferente da família. Depois do ritual ainda ficou frequentando a sinagoga durante dois anos, até que foi se afastando na adolescência e buscando outros conhecimentos. Ele confidenciou que o que o fez se afastar da religião foram os dogmas, que o incomodavam¹⁷⁸.

Néelson explica:

¹⁷⁵ Seu avô materno era da Polônia e todos os outros avós eram de uma região que se chamava na época Bessarábia, que hoje é um país independente, entre a Romênia e a Rússia, chamado Moldovar. Eles não tinham religião, achavam religião o “*ópio do povo*”, na visão marxista tradicional sobre religião. Seus pais eram militantes comunistas, embora não tivessem nenhum engajamento político. A despeito disso, seu pai dizia que fazia questão absoluta de ser enterrado num cemitério judeu porque era uma questão cultural, de afirmação de identidade.

¹⁷⁶ Ele contou que sentia falta de ter explicações para questões não resolvidas, como a vida após morte, a razão da existência, entre outras.

¹⁷⁷ De acordo com o entrevistado, o Judaísmo se divide em várias correntes. A ARI - Associação Religiosa Israelita do Rio de Janeiro pertence a um setor do Judaísmo considerado liberal, que surgiu com o iluminismo na Alemanha. Há, ainda, o Judaísmo ortodoxo e, nele, há um setor mais radical que é representado pelo Beit Lubavitch. Há, ainda, o setor místico, formado pelos Hassidim, que usam roupa preta, que acreditam na Cabala. Os hassídicos são ortodoxos, porque a ortodoxia significa aceitar a lei judaica como ela está escrita no Talmude, sem questionar. Não ortodoxo significa que há uma interação entre cultura e inspiração divina. Entre os ortodoxos existem os não místicos e aqueles ortodoxos ligados à mística judaica, à Cabala. Nem todos têm essa ligação com a Cabala. Para alguns grupos ortodoxos a Cabala é uma coisa sem sentido.

¹⁷⁸ Dentro do Judaísmo, ele não concorda com as leis dietéticas, que são muitas e levarão o indivíduo a uma vida muito restrita. Tradicionalmente, entre várias recomendações, o judeu deve evitar carne de porco, camarão, enfim, frutos do mar que não tenham escamas, não pode misturar carne com leite. Mas disse que concorda com a ortodoxia judaica em quase tudo. Com a centralidade do homem, a vinda de um Messias pessoal, com um provável fim dos tempos, um reencontro com a divindade. Ele acha que é possível que haja um fim dos tempos, embora então tenha fé, no sentido religioso da palavra. Tem uma discreta desconfiança de que a humanidade possa caminhar para o encontro com a divindade em algum momento histórico ou no fim da história, embora não tinha fé no sentido religioso sobre isso. Acha também a idéia da reencarnação plausível, a qual não é uma questão fechada no Judaísmo. A corrente mística do Judaísmo, a Cabala, aceita a reencarnação e o Judaísmo ortodoxo aceita a ressurreição dos corpos.

Eu sou simpático a determinadas idéias do Judaísmo, mas não sou simpático ao Judaísmo como um todo. Então eu prefiro ficar fora do Judaísmo ou de qualquer outra religião, como livre pensador, embora sem me negar que boa parte das minhas idéias da religião tem a ver com o Judaísmo, tem origem no Judaísmo... Eu tenho uma ligação com o Judaísmo que é uma ligação, digamos, de base, eu concordo com os postulados religiosos do Judaísmo, concordo com algumas visões do Judaísmo, mas não me sinto preso a nenhum tipo de dogma religioso. E a partir daí eu me sinto livre, não me sinto uma pessoa com uma militância religiosa, ou com uma opção religiosa definida. Quer dizer, do ponto de vista de um judeu que frequenta a sinagoga, seja de qual for a tendência dele, ele diria que eu não sou um judeu religioso. Embora eventualmente eu reze, embora eu vá à sinagoga uma vez por ano, embora eu vejo o Judaísmo como a minha linguagem religiosa quando eu penso em religião. Quando eu penso em rezar eu rezo em hebraico, quando eu penso em Deus, eu penso dentro das formulações do Judaísmo. Só que eu acho que o Judaísmo contém uma série de dogmas que não me interessam, então eu me sinto livre para ficar completamente distante dessas formulações.

(Nélson, 56 anos, com religiosidade)

Nélson se desligou completamente do Judaísmo aos 20 anos, quando entrou para a faculdade. Como era um período difícil, durante o Governo Médiçi, quando muitos de seus amigos de faculdade sumiram, foram presos, morreram, então, acabou abandonando o curso e foi morar no Ceará, onde se casou com uma católica. Convém destacar que ele foi casado por três vezes e nunca com judias. Depois de alguns anos acabou se separando e retornando ao Rio de Janeiro, onde reconstruiu a vida.

Lembra que posteriormente conheceu um autor judeu, chamado Martin Buber, um existencialista, anarquista religioso, que fazia uma ligação entre socialismo e Judaísmo, e que escreveu um texto muito conhecido chamado “*O Eu e o Tu*”. Buber dizia que o indivíduo só encontra Deus no outro. O outro é sempre a manifestação divina; então, essa ligação entre indivíduos diferentes é que dá uma explicação para a sua razão, a sua função. Essa leitura o influenciou.

Religião, para Nélson, é a busca de uma transcendência, a busca de uma explicação para o papel do indivíduo na Terra, para a vida após a morte. Sua visão de Deus é a de uma entidade criadora e que teria traçado um plano para o desenvolvimento do Universo, embora ele não acredite que esse plano seja alcançável.

Ele acha que as religiões são feitas dessa visão, dessa centelha de criação e o resto é mito. Assim, o indivíduo constrói uma explicação, um projeto que se expressa numa religião, “*que procura dar continuidade a essa sensação que todas as religiões do planeta têm de uma divindade criadora*”. Para Nélson, a religião é importante para certas indagações que a Ciência não responde por exemplo, a vida após a morte.

Eu não sou relativista total, eu acho que existe dentro do mundo que a gente vive certas teorias que dão conta do mundo atualmente. Mas eu acho que essas teorias, como tudo em Ciência, são transitórias. Eu acho que talvez, eu tenho uma desconfiança que talvez exista uma coisa perene, mas o que me difere de uma pessoa religiosa é que a pessoa religiosa tem absoluta fé que exista, esse projeto divino por trás, mesmo que ela não alcance. Eu tenho desconfiança que ele talvez exista, mas não tenho fé. A fé é uma certeza absoluta e inabalável. Eu não tenho isso. Eu sou formado de incertezas. Assim, o dogma me incomoda muito. Por isso é que eu não posso me considerar um judeu religioso porque dogmas me incomodam.
(Nélson, 56 anos, com religiosidade)

Nélson reza e desabafou que sente-se como um náufrago, um Robinson Crusóe que está numa ilha e usa um rádio porque pode ser que tenha alguém do outro lado o escutando. Mas sabe que pode ser que não exista nada também. Está simplesmente apostando. A vida é uma aposta, para ele. Para ele, religião “*é um conjunto de crenças, tradições e, principalmente, parâmetros éticos*”. A religião serve, na vida do indivíduo, nos seus termos, como busca de uma transcendência, como explicação para a morte, como consolo para a dureza da vida, e como pertencimento a uma comunidade. As religiões sempre forneceram “*parâmetros éticos*”. Isto não significa, contudo – ele adverte – “*que sistemas políticos ou culturais laicos também não possam fornecer estes parâmetros*”. Além disso, a religião oferece abrigo nos momentos em que a Ciência não tem respostas. Ele admite que sempre buscou uma “*saída religiosa*” e o seu passo inicial foi o Judaísmo, só que não aceita ser limitado por dogmas, que considera “*criados historicamente*”.

Considerações sobre o grupo

O indiferentismo dos judeus presente aqui parece decorrente, acima de tudo, de uma criação laica, desprovida da orientação religiosa. Consideram somente a questão étnica, comparecendo às principais festas judaicas, sem sentido religioso. São aqueles que comparecem à sinagoga nos principais feriados religiosos, para reencontrar os companheiros de etnia ou para admirar a beleza de suas tradições, como referência identitária. Contudo, muitas vezes não sabem rezar, não acendem velas na sexta-feira, não fazem as cerimônias religiosas domésticas. Comportam-se como os membros de uma colônia russa ou de um grupo de tradições gaúchas, por exemplo, desprovidos do sentido religioso.

Artigo de Damián Setton (2006, p. 173) apresenta, de forma mais detalhada, a relação do Judaísmo com o laicismo que, nesse caso, se configura como um recurso identitário que

define o ser judeu em oposição ao judeu religioso¹⁷⁹. Em sua opinião é um tipo de Judaísmo que prescinde de Deus e se assume como um processo constante de construção. Para explicar essa colocação, Damián Settón localiza dois tipos de discursos referidos aos judeus, um laico e outro ortodoxo. O discurso que ele toma como laico é aquele que considera judeu *“todo indivíduo que se interessa em conhecer e preservar a herança cultural e ética do judaísmo, ainda que não creia na existência de nenhum ser superior, não pratique nenhum rito, nem siga nenhum preceito religioso”* (SETTÓN, 2006, p. 168).¹⁸⁰ Esta é uma identidade moderna, eletiva, que vem do interior, supondo uma definição de judeu baseada em atos. Este discurso se diferencia daquele da ortodoxia religiosa, tradicional, onde a identidade é herdada e atribuída exteriormente a partir de leis interpretadas por aqueles responsáveis pela produção da definição legítima, que considera judeu *“todo ser humano nascido de ventre judeu”*. Essa argumentação não depende do cumprimento dos ritos ou da sustentação da crença em Deus para a definição do judeu. E, *“ainda que o indivíduo se defina como membro de outra religião, não obstante prossegue sendo judeu ainda que não o saiba”*. É aquela que *“se leva ainda que se queira renunciar a ela”*, a qual *“só resta ao indivíduo assumir com fervor ou resignação, ou rechaçá-la e viver alienado de si mesmo”* (SETTÓN, 2006, p. 169). Tanto o Judaísmo laico quanto o ortodoxo percebem, ao longo da história, a multiplicação das definições de ser judeu. Enquanto o primeiro observa esse *“fenômeno”* positivamente, o segundo o vê com ceticismo.

Nessa mesma direção, Martine Cohen e Paule Ferran (2004, p. 63-64) localizam, no discurso de seus entrevistados, as múltiplas significações para a definição de judeu laico. As autoras distinguem três grandes ordens de significação inter-relacionadas: a referência a uma condição moderna e seus efeitos sobre a identidade judaica (liberdade individual, questionamento e refletividade); noção de laicidade e, por fim, as maneiras específicas de ser judeu. Resguardadas as diferenças do contexto francês, na primeira ordem proposta pelas autoras, os judeus laicos valorizam tudo o que caracteriza a condição judaica moderna dentro de suas dimensões social e intelectual. Seus seguidores prezam, sobretudo, a liberdade pessoal, recusando qualquer proposta que a restrinja. A segunda definição se subdivide em três outros tipos de significação, algumas vezes simultâneas: a) a referência ao conceito clássico de laicidade, separando as Igrejas do Estado, relegando a

¹⁷⁹ Conforme Settón (2006, p. 173) os discursos laicos e religiosos apontam para modos distintos de conceber a identidade: de um lado, através da presença de um indivíduo autônomo, *“construtor legítimo de si mesmo”*; e de outro, *“uma instância de autoridade rabínica possuidora do capital simbólico que lhe permite deter os instrumentos de construção de definições verdadeiras”*.

¹⁸⁰ Tradução livre.

religião à esfera privada¹⁸¹; b) uma visão mais recente, que coloca a laicidade dentro do debate social contemporâneo do pluralismo, caracterizado por um quadro de abertura para a convivência com minorias; e c) os valores associados à laicidade como tolerância, humanismo e respeito. A terceira definição é aquela que comporta cinco formas de ser judeu de um modo secular.

Para Martine Cohen e Paule Ferran (2004, p. 66-8)¹⁸² as cinco formas são: a) judeu não-praticante, que não implica totalmente na ausência de prática ligada à tradição religiosa. Quando ela existe é residual ou seletiva e busca um valor identitário. Essa identidade se manifesta essencialmente nas festas religiosas mais históricas ou ligadas à identidade coletiva¹⁸³, durante as quais alguns podem mesmo jejuar ou freqüentar sinagoga para o Kippour e para os ritos de passagem, que são aqueles que marcam a inserção social do judeu dentro do grupo¹⁸⁴. Tanto entre os não-praticantes quanto entre os não-crentes, aqui compreendidos, pode subsistir um interesse pelos textos da tradição religiosa considerados somente parte integrante da cultura judaica. Esta forma, convém ressaltar, é a que mais se aproxima da postura de nosso entrevistado judeu, Néelson, interessado sobremaneira na cultura judaica, não descrente de Deus e concordando com certos postulados do grupo, a despeito de sua condição de sem religião.

Entre as demais formas descritas por Martine Cohen e Paule Ferran estão: b) uma nova relação com a religião, que presume certa aproximação com o Judaísmo religioso, incitando, por vezes, a rejeição por outros judeus laicos. A prática seletiva dos ritos e participação das festas, além do interesse pelos textos da tradição religiosa, mostra a dependência do pólo religioso. Uma vez que essa relação é marcada pela atração cultural ou emocional e pela seletividade das práticas, há uma abertura para a pressão comunitária, que restitui essas práticas - e essa comunidade - de alguma sorte desejável, já que sua reapropriação e reconstituição são forçosamente voluntárias e seletivas no caso dos judeus laicos. Em outros casos essa forma segue em direção às correntes ortodoxas. Outras formas são: c) a associação da identidade a uma história específica, marcada pelas migrações e condição de exilados ou, mais particularmente, pela perseguição ou, ainda, d), a noção de Judaísmo cultural, explicitamente laico. Para alguns, a cultura judaica invoca, sobretudo as figuras dos intelectuais judeus da Europa central ou de uma história mais antiga. Ou, ainda, mais especificamente os intelectuais franceses. Eles falam de raiz, de

¹⁸¹ No caso francês a laicidade está referida especificamente às idéias disseminadas no período pós-revolucionário, de embate entre republicanos e católicos, assumindo conotações anti-religiosas, separando a religião da política.

¹⁸² Tradução livre.

¹⁸³ Pessah, Pourim, Hanouka.

¹⁸⁴ Bar/bat mitzva do filho ou da filha, casamento ou enterro.

cultura, de valores distanciados da religião ou história e de tradições judaicas. Há, por fim, e) a rejeição à expressão judeu laico, uma vez que são reticentes aos rótulos distintivos ou particularizantes. O termo Judaísmo é por alguns estreitamente associado à idéia de religião e o laico, por sua vez, a uma ausência de religião, constituindo uma associação incompreensível.

Entre as trajetórias aqui relatadas observamos, claramente, que a primeira afasta completamente o transcendente, que não consegue explicar, enquanto a segunda vislumbra essa possibilidade. Talvez até por ter tido contato com o aspecto religioso por vontade própria, a despeito da criação laica. Numa reapropriação das formas propostas por Martine Cohen e Paule Ferran (2004), todos os nossos entrevistados se encaixam na proposta do Judaísmo secular, sendo que, por exemplo, a primeira trajetória poderia ser enquadrada como não-praticante, enquanto a segunda poderia ser enquadrada, resguardadas as proporções, nas seguintes formas c), da associação da identidade a uma história específica, ou, talvez, d), a noção de Judaísmo cultural, explicitamente laico.

Embora nem todas as trajetórias estejam transcritas aqui, não podemos esquecer que há aqueles que, muitas vezes influenciados por uma formação ideológica marxista, consideravam literalmente a religião como “*ópio do povo*”. Isso é recorrente entre os judeus laicos, alguns deles envolvidos com movimentos políticos diversos, mas nenhum dos encontrados nessa pesquisa partidários do Sionismo.

Encontramos, ainda, judeus laicos simpatizantes das tradições orientais, como o Budismo, cogitando mesmo uma possibilidade de associação ou, ainda, facultando aos seus descendentes o engajamento nesses grupos, o que seria inadmissível para um judeu religioso. Uma entrevistada, Helena, 61 anos, sem religiosidade, chegou a confidenciar, que sua mãe, judia, “*ia a um pai de santo uma vez por mês ou a cada dois meses*”. E ela mesma já fez mapa astral e foi a duas consultas de tarô.

Outro entrevistado, Jaime, 52 anos, sem religiosidade, contou que, aos 15 anos, quando seu pai faleceu, pela tradição judaica, como filho primogênito deveria ir à sinagoga três vezes por dia durante um ano para rezar a oração dos mortos. O que fez, “*muito mais para aplacar a dor pela perda de uma pessoa querida e por medo adolescente de quebrar uma tradição, do que por acreditar na necessidade da oração*”. Embora tenha estudado em escolas judaicas, a religião nunca foi essencial na rotina da família. Era apenas uma referência tradicional, que os unia em eventos específicos, como a Páscoa ou Ano Novo judaico.

Outros indiferentes

Hugo, 40 anos, sem religiosidade

Hugo contou que, quando lhe perguntam se tem uma religião, ele diz que não. Ele contou que, na sua família, não tem praticante de nenhuma religião. Somente a mãe freqüentava várias religiões, mudando de uma para outra. Passou pela Igreja Católica, “*centro de mesa*”, “*terreiro de macumba*”; só não foi à Igreja Evangélica. Já o pai dizia que era católico, mas não tinha religião. Quando Hugo e os irmãos eram crianças, por não ter com quem deixá-los, a mãe os levava para terreiros de Umbanda. Mas Hugo não acredita nessa religião nem em nenhuma outra e não sabe sequer rezar. Entretanto, se tem que preencher algum formulário, diz que é católico.

Tem que escolher alguma e, quando precisa, eu digo. Mas não tenho religião. Não acredito em nada e não freqüento nada. Desde criança eu acostumei a dizer que era católico, então continuei falando. Não faz mal nem bem dizendo que é. Até quem era macumbeira era discriminado na época e dizia que era católico. Hoje já é diferente. Eu digo por que, infelizmente, a sociedade quer que você coloque lá no questionário macumbeiro, crente, evangélico, católico e, na maioria das vezes se a gente fala que não tem nenhuma religião, então eles falam para colocar católico. Eles falam isso. O católico é aquele que diz que é católico, mas não precisa ir à igreja. O crente sempre tem que andar com a bíblia debaixo do braço, ou ficar pregando sempre. No papel eu coloco isso, mas se me perguntar eu digo que não tenho nenhuma religião. E eu não tenho nenhuma. Se você escreve no papel nenhuma, isso pode até pesar contra você, na visão de quem vai avaliar aquele documento. A sociedade é que vê assim. Você tem que ter fé em alguma coisa. Tem que colocar alguma coisa; se eu colocar católico, não é preciso ir à igreja, morreu ali. Mas se eu falar evangélico, eles perguntam, de qual congregação. Tem várias, aí vem uma série de perguntas. Católico não, não precisa mais nada. Católico é um só e o mais fácil. Macumba também tem variações. E inclusive eu nem entendo dessas denominações, até fica difícil porque não tenho conhecimento delas. Não gosto e não acredito.
(Hugo, 40 anos, sem religiosidade)

Hugo ainda complementa que religião é o que os outros procuram como salvação. O indivíduo está perdido, não vê caminho e busca a religião. Segundo ele, é como a ajuda de um psicanalista; o indivíduo “*escuta o padre ou pastor falar algumas coisas e se sente melhor com aquilo. Só serve para quem tem a cabeça fraca, que está precisando de um apoio*”. No caso do Brasil, ele diz que todos “*falam que são católicos, mas não são. Alguns vão à macumba, mas têm vergonha disso*”. Para ele, quem tem sua religião tem que assumir. Por outro lado, há aqueles que assumem uma religião, vão para a igreja, mas quando saem de lá fazem várias coisas erradas: enganam, espancam, mentem, fazem

fofoca. Segundo Hugo, isso não faz parte da religião. Acirrando suas críticas, ele disse, ainda:

Na época antiga o maior carrasco era a Igreja Católica. Ela cismava que você era bruxo e te queimava. Ela cobrava imposto, que começou com ela. Quem criou isso foi à Igreja Católica na época antiga; ela brigava para cobrar imposto para poder ter dinheiro. Isso saiu em filmes, livros, fora quando o historiador vai dar palestra e começa a contar um monte de coisa errada. Os crentes proíbem uma porção de coisas. Não pode fazer isso nem aquilo, não pode beber... O que tem de mais a pessoa beber uma garrafa de cerveja? Nada. Uma bebida como outra qualquer, mas não pode, um monte de coisa errada. Eles gostam muito de controlar a vida dos fiéis e eu acho errado. Acho errado também cobrar dízimo. Você dá se quiser. Está errado isso. A maioria das pessoas quer o poder. O padre tem um poder perante aquele monte de fiéis dele; ele é o chefe e a palavra dele vale muito. O papa criticou o islã, proíbe o aborto... Ele quer que mulheres que têm problema com má formação do filho não interrompam a gravidez, querem que a criança nasça com problema. Isso é coisa de igreja? Brincadeira. E quantos padres respondem processo por assediar garotos?
(Hugo, 40 anos, sem religiosidade)

Para Hugo a única função da religião é angariar fundos. Ele finalizou dizendo que nenhum de seus amigos tem religião. E se tivesse filhos, não daria uma religião a eles. Se eles quisessem, que escolhessem por conta própria. Hugo também não acredita em Deus; para ele tudo o que há é uma força negativa e outra positiva, que está no ar, em todos os lugares, influenciando as ações dos indivíduos. Explica que não precisa rezar, nem fazer oferenda para ela. Essa força não tem nada a ver com religião. Há pessoas que têm tendência a puxar mais energia negativa, por isso só fazem coisas erradas; outras puxam mais a positiva. Assim, ele questiona:

Como pode o mundo inteiro fazer um monte de safadeza e Deus não faz nada? Tem tanta coisa errada, Deus está vendo tudo isso lá de cima e não toma providência para acabar com essa mentirada toda? Com essa coisa errada de usar o nome dele para obter vantagem financeira? Está errado, não acredito não. Está errado o papa falar para o pobre ajudar outro pobre e ele comer com talher de ouro cravejado de brilhante! O teto daquela basílica é de ouro com brilhante! Tem essa ostentação violenta e quer que pobres dêem o pouco dinheiro que têm para outros pobres? E os ricos só vivem atropelando todo mundo, passando em cima e ele está vendo isso tudo e não faz nada?
(Hugo, 40 anos, sem religiosidade)

Antônio, 46 anos, sem religiosidade

Antônio relatou que seus pais se diziam católicos, nunca freqüentaram uma igreja, mas o batizaram. Nunca freqüentou uma a igreja. Não tem religião nem orientação religiosa. Ele acha que *“há uma grande descrença da população em crer em alguém que diga alguma coisa daquilo que elas passam”*. Já freqüentou missas para acompanhar a mãe da namorada, não mais que isso. Até o curso de noivos ele conseguiu ser aprovado assistindo uma única aula.

Não deus religião aos filhos e disse que “*eles fazem as escolhas deles*”. Já visitou outras religiões, por curiosidade, mas nem ele nem sua família têm religião. Ele disse:

Na verdade, nem sei como se reza. Não a acredito em Deus, eu creio nos homens. Acho que Deus é uma coisa de cada um; cada um escolhe seu Deus para sustentar sua espiritualidade. Eu não tenho isso definido para mim, tenho definido para as outras pessoas, mas não para mim. Para mim a explicação vem da relação que você tem com a família e aquilo que você consegue carregar de sua família. A gente lá em casa nunca teve muito estímulo para isso. Apesar de meu pai ter sido uma pessoa que até certo ponto tinha suas crenças, mas tinha uma identificação com o marxismo, com o comunismo, mas nunca nos estimulou a essa prática religiosa. Você tem uma educação não vinculada a nenhuma religião, então muito cedo eu não tinha nenhum compromisso com isso.

(Antônio, 46 anos, sem religiosidade)

Para Antônio ter religião não é necessário, mas acredita que, para muitas pessoas é. Há uma necessidade de se crer porque “*para existir é preciso crer em alguma coisa*”. Muito crítico às religiões, condena o extremismo e o uso político da Igreja. Segundo ele, “*há uma manipulação da religiosidade*”. Só aprecia as ações de solidariedade. Aí a religião sempre cumpre uma expectativa positiva. Antônio confidenciou que, hoje, tem muita dificuldade na relação com os evangélicos pelas restrições que eles impõem, por afastar pessoas de outras religiões. Nesse contexto ele relatou um fato ocorrido com sua filha:

Hoje, em grande parte das escolas públicas em comunidades pobres há muitos evangélicos. Minha filha teve problemas em uma sala de aula onde, 33 alunos eram evangélicos e a professora adotava os conceitos dos evangélicos. Pela primeira vez chegou a discutir com a professora...havia certa separação dos evangélicos dos outras. Por exemplo, no dia de São Cosme e São Damião todos iam à aula e quem não ia ou levava doce criava problema. As crianças perguntavam logo se aquilo não era bala de santo e se percebia claramente que ali havia uma diferença religiosa.

(Antônio, 46 anos, sem religiosidade)

Embora os professores tenham tentado resolver a situação, refletir sobre a separação, sua filha acabou mudando de escola. Acha que sua filha sentiu tanto isso que não gosta de religião.

Considerações sobre o grupo

No caso dos demais indiferentes, destaca-se aqui uma situação recorrente nos recenseamentos, provavelmente o responsável pelo reforço dos grupos religiosos majoritários. Referimo-nos àquele que nem sempre assume sua condição de religiosidade. Outro caso, entre as trajetórias descritas aqui, é daquele que, como os demais, não teve formação

religiosa, não se interessa por isso e ainda sente dificuldade em lidar com aqueles que se mostram demasiadamente religiosos.

Entre aquelas trajetórias que não foram transcritas aqui, está um informante que relatou que a religião nunca foi uma imposição de sua família. Contudo, na infância, quando estudava em colégio católico, passou por uma dificuldade. Certo dia a professora pediu que cada aluno escolhesse sua passagem da Bíblia preferida e transcrevesse. Como não havia Bíblia em sua casa, ficou embaraçado. Seu embaraço se deveu, em parte à dificuldade de cumprir uma tarefa escolar, mas também porque não tinha a Bíblia em casa. Por fim acabou transcrevendo uma passagem notória que havia memorizado: as palavras de Cristo pedindo que perdoassem aqueles que o crucificam por não saberem o que faziam. Desde então Maurício se manifesta amplamente a favor da liberdade religiosa. Uma de suas declarações reproduz parte do pensamento de vários entrevistados:

Acho que muitas religiões prejudicam e que o Estado empreenda políticas de saúde pública, como o direito ao aborto e políticas contraceptivas. Não acho isso legal. Mas acho que é justo que uma religião seja contra o aborto por questões dogmáticas. O Estado é que não deveria se importar com isso. O Legislativo deveria aprovar leis com base nas razões (naturalmente mais pragmáticas) de saúde pública, sem se importar com a oposição das igrejas. Se um fiel não quiser praticar o aborto porque resolveu ouvir o conselho contrário de seu líder espiritual, tudo bem. Mas se ele quiser fazer o aborto terá o apoio e o sigilo do Estado.
(Maurício, 34 anos, sem religiosidade).

Outra entrevistada, Nádia, 26 anos, sem religiosidade, também relatou que, embora não queira vínculo com instituições religiosas, já se sentiu um pouco envergonhada de assumir seu “ateísmo” quando foi apresentado a estrangeiros muçulmanos, o que impôs uma distância entre eles. Apesar disso, ela disse que nunca se sentiu confortável nas instituições religiosas que conheceu e que, para afiliar-se a alguma, seria preciso identificar-se com a filosofia religiosa, mas, sobretudo, “sentir a fé em Deus dentro dela”.

Buscadores

Cátia, 25 anos, com religiosidade

Cátia disse que não tem religião porque não se identifica com nenhuma doutrina religiosa, não se sente “encaixada” em nenhuma delas. Sua mãe era católica e seu pai espírita kardecista, tendo sido criada nas religiões Espírita Kardecista e católica. Mudou de religião algumas vezes, passando a não ter religião, mas acreditando em Deus e se interessou por

novas crenças. No momento não está vinculada a nenhuma crença porque não gosta de estar vinculada a religiões. Mas já freqüentou religiões evangélicas, Candomblé, Umbanda e Espiritismo Kardecista. Fez primeira comunhão por iniciativa própria, mas detestava as aulas de catecismo, achava que não respondia a algumas de suas questões.

Quando adolescente passou a freqüentar centros espíritas kardecistas, provavelmente por influência paterna. Ficou alguns anos, mas saiu assim que o centro fez uma reforma que a incomodou: “*ficou parecendo uma Igreja Universal*”. Saiu e muito tempo depois retornou, mas já estava resistente às idéias espíritas e não conseguiu continuar. Começou a visitar centros de Umbanda para conhecer e gostou da interação que existia lá com os probleminhas do cotidiano, de “*conversar com a preta velha*”. Entre outros, já conheceu também um templo budista. Cátia justifica todo esse percurso da seguinte forma:

Todas essas buscas estão relacionadas a uma tentativa de entender melhor o sentido da vida, de saber canalizar melhor minhas energias para atuar no mundo. Não fui exatamente criada dentro de uma religião. Existe uma formação católica como pano de fundo, mas meus pais nunca freqüentaram missa. Mas as lembranças religiosas mais marcantes são conversas em torno de espíritos, de leis de causa e efeito, reencarnação... Então fiquei transitando nesse eixo, entre ser batizada, fazer comunhão e freqüentar eventualmente uma missa e ir para centro espírita falar com alguém já morto.

(Cátia, 25 anos, com religiosidade)

Cátia confidenciou que já sentiu vergonha por não ter religião quando estava entre evangélicos e não acha que não virá a ter uma religião. Acha que já tem a idéia do “*trânsito bem incorporada*”. Sua maior crítica às religiões é a inquestionabilidade dos dogmas. Assim, gosta de conversar com pessoas religiosas que os criticam, mas ela adverte que são poucos que têm essa coragem. “*A maior parte toma um determinado ponto como a verdade do Universo e essa intolerância torna-se desagradável*”. Cátia acrescentou, ainda, que costuma não discutir crenças, mas gosta de se posicionar a favor de análises de políticas públicas que não têm vínculo com preceitos religiosos.

Marcelo, 54 anos, com religiosidade

Marcelo disse que “*não tem religião formalmente*” e que busca religiosidade e não religião. Ele nasceu em uma família católica apostólica romana, foi batizado e fez a primeira comunhão, que considera, até hoje, “*sua primeira cerimônia iniciática*”. Portanto, o Catolicismo foi, para ele, sua primeira busca de espiritualidade. Na adolescência, no entanto, Marcelo foi se afastando gradativamente da Igreja Católica, até abandoná-la. Ele explica:

Por volta dos 15 comecei a achar aquilo muito autoritário, não me permitindo uma experiência direta com o divino. Eu procurava sentir o divino em mim mesmo, vivenciar a divindade e não ficar dizendo o que Deus é, proibindo coisas. Quem quer que eu faça isso e não faça aquilo é o padre, o pastor...Eu passei um tempo tentando ser ardentemente ateu, por duas vezes aconteceu isso. Uma delas foi na adolescência, mas como essa é uma fase de descoberta, no meio o caminho esqueci o que era ser ateu. Por volta dos 20 anos, já na faculdade, então eu quis mesmo ser ateu, oi uma reflexão mais madura. Acho que eu fui relativamente ateu até que eu percebi que o Deus que tinha morrido, o Deus do qual eu tinha me desfeito era um Deus da minha concepção, que já estava ultrapassada. Eu precisava de outra percepção.
(Marcelo, 54 anos, com religiosidade)

Seu percurso no que ele classificou como esoterismo tradicional começou na década de 1970, aos 22 anos, quando ingressou na Antiga e Mística Ordo Rosae Crucis (AMORC), onde desempenhou várias funções. Posteriormente, em 1989, Marcelo migrou para outra forma de esoterismo, à qual se dedica até hoje, que são as ordens de cavalaria. Tornou-se cavaleiro da Ordem Soberana do Templo Iniciático-OSTI, de origem francesa, ajudando a fundar sua sede no Brasil. Dessa forma, foi “*construindo a sua religiosidade, e não religião*”, através da sua vivência. Mas nunca é uma coisa fechada, porque ela é dinâmica. Segundo ele, religião é:

A religião é quando a pessoa interpreta e organiza algo dentro de critérios palpáveis. Existe em muitas religiões uma fronteira bastante sutil entre o tradicional, o esotérico sapiencial e religioso. O Cristianismo inicialmente era um culto de mistérios e não uma religião de massa. Então a religião é quando você prende e, na minha opinião, é por isso que acaba frustrando. Você pega aquilo que é movimento e prende. Para algumas pessoas é útil porque é o que ela quer, ir só até ali. É uma forma de você exercer a sua religiosidade, mas é uma forma bastante limitada. Eu procuro ir além da religião. A religião me foi útil em determinado momento, foi um referencial quando eu era criança, até a adolescência e depois ela passou a ser uma coisa restritiva para mim.
(Marcelo, 54 anos, com religiosidade)

Marcelo ressalta que entendeu que nunca havia deixado de ser cristão. Apenas não pertencia mais a qualquer igreja, qualquer instituição religiosa, e conseguia conciliar, sem problemas, a sua condição de cristão, “*com uma espiritualidade pré-cristã, pré-abrâmica, pagã*”. Sempre encarou as religiões como veículos para expressão da religiosidade de acordo com cada cultura. No seu caso, ele disse que sempre buscou mais a *religiosidade* do que a religião propriamente dita.

Disse que tem religiosidade e não religião. Segundo o informante, “*isto significa que exerço o meu sentido e impulso de religiosidade, mas não dentro de uma religião constituída e institucionalizada*”. Ele diferenciou religião e religiosidade da seguinte forma:

Religiosidade ela é, no meu entender, uma necessidade do ser humano fundamental, tão básica quanto a sexualidade. A religiosidade é a mesma coisa, num outro nível, é a coisa do religare, ou seja, de você se ligar a uma origem transcendente. Isso é Religiosidade. É você buscar aquele além do visível, pode ser se ligar a Deus ou não, porque existem grupos místicos e “religiosos” que não têm Deus. Eles são quase ateístas, mas eles têm alguma coisa semelhante. Os taoístas, por exemplo, eles não falam em Deus. Um budista não fala em Deus. Então a religiosidade, ela é essa necessidade básica de você vivenciar o transcendente, o divino em você mesmo. De certa maneira é quase um instinto.

(Marcelo, 54 anos, com religiosidade)

As pessoas a buscam a religião exatamente por uma necessidade de expressar-se religiosamente dentro de um conjunto de referências que fazem delas *pessoas*, ou seja, os dados culturais. Marcelo não segue essa linha e, assim, se diz sem religião, porque não exerce nenhuma religião e não é sequer um cristão, mas admite que o Cristianismo é um ponto de referência importante para ele.

Maria, 50 anos, com religiosidade

Segundo Maria, ela não tem religião “*por enquanto não*”, está procurando. É uma “*buscadora*”. Ela explica que nunca acreditou na Igreja Católica, embora tenha sido batizada, crismada e feito primeira comunhão. Seus pais são católicos, sua avó rezava terço todos os dias e fazia novena e, assim, até os 18 anos, ia regularmente à igreja, até que desistiu. Maria contou:

Depois deixei, com raiva de padre, que ficava de bobagem, não sei. Uma vez eu fui à igreja, acho que a gente tinha que colocar um véu na cabeça, para comungar, um negócio assim, aí eu não tinha o véu e ele mandou que sentasse lá atrás, esses padres meio besta. Desisti.

(Maria, 50 anos, com religiosidade)

Depois acabou se envolvendo com a Igreja Evangélica, da qual gostou. Maria contou que chorava muito e, certa vez, ao passar em frente a uma delas, viu pessoas batendo palmas e cantando. Entrou, participou e gostou.

Começou a freqüentá-la nos finais de semana e acabou parando de chorar. Um dia viajou em férias e, quando retornou, a igreja tinha mudado. Acabou deixando de freqüentar também. Ela explicou que na igreja que freqüentava só havia orações. Maria contou, também, que eles pediam uma oferta, para quem pudesse dar. Mas o valor não era determinado.

Ela explicou que, da Igreja Evangélica, uma das coisas que mais gosta é quando “*o Espírito Santo desce*” e a pessoa se transforma.

Segundo Maria:

Meu marido sente isso. Sente a presença de Deus, não sei, eu queria saber o que é...Tenho inveja disso, mas aí, eu não sei.....De vez em quando eu vou à Universal, mas já fui a outras. ..Eu gosto, aprecio, me sinto bem, mas não me transformei ainda para eu aceitar, para batizar, não. Não bateu aquele tchan para mim me batizar. Eu queria me batizar. O batismo é quando a pessoa está preparada para se batizar. Para aceitar Jesus e eu não quero enganar Jesus e enganar a mim mesma. Eu só vou prometer a você uma coisa que eu posso te dar. ..Eu não quero me arrepender de nada.
(Maria, 50 anos, com religiosidade)

Para Maria é preciso ter uma religião, ter uma fé “*para se apegar*”, mas ela não tem. Ela acha que essa fé é um “dom da pessoa, do instinto da pessoa, mas pondera que não é porque não tem uma religião que vai prejudicar alguém. Confidencia que queria ter uma religião para “*sentir essa força poderosa*”. Ela ressaltou que acredita em Deus, mas não tem uma religião. Só vai a uma igreja quando tem vontade, mas não com regularidade. Para ela, “*só tem uma religião quem frequenta a igreja*”, como ela não tem tempo para isso, não tem religião.

Maria diz que não sente falta de uma religião, mas um dia quer encontrar uma para “*sentir essa presença de Deus, eu quero conhecer Jesus*”, explica, referindo-se ao estado de êxtase que ela já acompanhou em alguns fiéis. Maria detalha: “*essa emoção, que eles sentem nas igrejas é isso. A presença de Deus, do espírito santo. Eu não sei o que é que é. Eu sinto inveja disso*”. Maria acha que as pessoas que atingem esse estado se transformam, ficam mais confiantes e acreditam que coisas boas irão acontecer. Por fim diz “*eu vou buscar uma igreja para mim. Eu quero uma religião, mas uma religião assim, que eu vou me agarrar de corpo e alma. Mas até agora, não encontrei e não tenho religião*”.

O marido de Maria é batizado e consagrado na IURD, à qual ela tem restrições:

Eu gosto dos cantos, eu gosto da oração, gosto da pregação, mas a maneira deles usarem aquelas coisas manifestadas, aquelas pessoas que manifesta aquelas coisas ruim, que eles levam lá para o altar....para convencer as pessoas para dar bônus para eles, isso ai não me convence, eu não aceito isso. Eu fico revoltada com isso. Que eu acho que eles para pregarem o evangelho não precisam usar aquelas coisas, aqueles demônios, que as pessoas manifestam ali para enganar as pessoas. Eu acho que aquilo ali é um engano para usar as pessoas e as pessoas dar dinheiro para eles. Eu não aceito aquilo, e eu não dou. Essa outra que eu frequentava não tinha isso não.
(Maria, 50 anos, com religiosidade)

Considerações sobre o grupo

No caso dos buscadores, ressalta, entre todos eles, um trânsito intenso por vários grupos, além de uma clara predisposição a mudar novamente se “*encaixar*” na próxima oferta, consumir os bens que mais atenderem mais suas necessidades. Interessante observar, ainda, que muitos deles parecem simpatizantes do Espiritismo Kardecista, já tendo experimentado essa crença e ainda predispostos a continuar experimentando esporadicamente. Esse interesse parece se aproximar de uma tentativa de “*tentar explicar os fatos religiosos por meio de fenômenos físicos*”, conforme explicou Carmo, 48 anos, sem religiosidade, o que constitui uma aproximação com a Ciência. Maria Laura Viveiros de Castro (2004, p. 15) explicou que, “*muito freqüentemente os espíritas vêem o Espiritismo não apenas como uma “religião”, mas também como uma “ciência” e uma “filosofia”, o que pode, de certa forma, tentar explicar essa afinidade por parte de indivíduos que se definem como sem religião. Dentro dos recenseamentos, contudo, o Espiritismo é tabulado como um grupo religioso, que congrega, segundo dados do Censo 2000, 1,33% da população brasileira e 2,42% da população fluminense*¹⁸⁵. É, segundo a autora, uma religião surgida nos tempos modernos, urbana, das camadas médias, na qual:

A leitura e a escrita ocupam lugar central da experiência social de seus adeptos”. Uma religião que, em sua origem histórica, nem mesmo se desejaria religiosa, percebendo a si mesma como eminentemente “racional”, afirmando a existência de evidências irrefutáveis acerca da existência dos espíritos e sua atuação no “mundo visível”, enfatizando a possibilidade de exercício do “livre-arbítrio” como um de seus valores centrais”. (CAVALCANRI, 2004, p. 15)

Ronaldo Almeida e Paula Montero (2001, p. 98), em seu artigo sobre trânsito, discriminando as religiões doadoras e receptoras, mostraram que os kardecistas, por sua vez orbitam em torno dos católicos. A maior parte é católica e, em geral, quando sai do Kardecismo, para onde migraram, tendem a voltar para o Catolicismo ou se tornar sem religião.

A despeito das perspectivas diferenciadas de cada entrevistado, o que os consolida como sem religião, contudo, é a certeza que ainda não encontraram o grupo que seja mais apropriado à sua visão de mundo e o sentimento de não achar necessário estar vinculados a instituições religiosas. Entre as trajetórias aqui transcritas temos, primeiramente, uma entrevistada que já transitou por diversos grupos, incluindo aqueles das denominações

¹⁸⁵ Ver Censo 2000 Sidra/IBGE <<http://www.sidra.ibge.gov.br>>

evangélicas, do Candomblé, da Umbanda e de Centro Espírita Kardecista. Entretanto, está sem religião porque não gosta de estar vinculada a religiões e porque, de certa forma, gosta de experimentar os diferentes bens religiosos.

O segundo, Marcelo, 54 anos, com religiosidade, oriundo de tradição católica, começou a reinterpretá-la, passando por vários grupos, inclusive pelo ateísmo, até encontrar seu caminho na tradição esotérica, que não considera religião, mas exercício de “*religiosidade*”. Ele estabelece, assim, uma diferenciação entre religião e religiosidade, definindo a primeira como uma estrutura “*palpável*” e, a outra, como uma necessidade do ser humano, “*vivenciar o transcendente*”, “*quase um instinto*”. Ele diz buscar a religiosidade e não religião. Nos seus termos: “*exerço o meu sentido e impulso de religiosidade, mas não dentro de uma religião constituída e institucionalizada*”.

Esta busca interior, essa “*espiritualidade*”, parece residir na concepção de religiosidade inspirada nas idéias de Simmel (RIBEIRO, 2006, p. 109-126), constitucional do indivíduo, nem sempre bem aceita entre os pesquisadores que consideram a interferência de fatores externos na construção da identidade religiosa. Em Simmel essa “*religiosidade*” emerge impregnada de valores éticos e humanitários independentes de instituições religiosas, embora essas instituições possam se encarregar, muitas vezes, de sua difusão. Conforme Georg Simmel, em artigo sobre a situação religiosa, a religiosidade é intrínseca à natureza de determinados indivíduos: aqueles de natureza religiosa vivem e configuram sua vida diferentemente daqueles de natureza não religiosa e, ainda que vivessem isolados num território, sem sequer saberem da possibilidade da existência de um deus, não mudariam seu estilo de vida. Para ele:

A natureza religiosa é um templo da alma determinado, que de antemão sente e configura a vida de outra forma que uma natureza não religiosa, e o mesmo faria ainda que vivesse em uma ilha solitária, onde não se escuta palavra nem conceito acerca de Deus. (SIMMEL, 1935, p. 9-10).

Ou seja, há indivíduos que “*funcionam religiosamente*”, independente de instituições tradicionais ou dogmas para guiar seus atos. São movidos por valores éticos e morais, o que abrange pensamento, sentimento e comportamento.

A terceira entrevistada, Maria, 50 anos, com religiosidade, muito crítica às religiões cristãs, tendo experimentado Igreja Católica e denominações evangélicas, assume que está “*buscando*” uma religião (cristã) porque quer sentir o êxtase que testemunha durante os cultos evangélicos. Ela acha que as pessoas que aderem a uma religião se transformam, ficam mais

confiantes e felizes, contudo, por ainda não ter encontrado o lugar onde ela possa se fixar, está sem religião.

Entre os demais entrevistados, percebemos uma grande experimentação de bens religiosos, que parte do Catolicismo, passando pelos cultos afro-brasileiros, eventualmente uma Nova Religião Japonesa, como a Igreja Messiânica, para desembocar no Budismo, Espiritismo Kardecista ou numa Ordem Esotérica como a Rosacruz. O Espiritismo Kardecista e o Budismo foram os grupos mais mencionados pelos informantes, com um grande número de simpatizantes. Alguns deles parecem comparecer eventualmente às suas reuniões, passar pelos passes sem, no entanto, querer engajar-se na doutrina, tomando-a como religião oficial. Ivete, 38 anos, com religiosidade, por exemplo, assumiu: “*oficialmente não tem religião*”, mas simpatiza com o Espiritismo Kardecista. Muitos deles vêm de família com fortes sinais de trânsito, principalmente de católicos “*não praticantes*”, com certa dificuldade para se identificarem com um grupo religioso. Parece mais fácil, entre eles, se identificarem com práticas diversificadas, construindo um mosaico de crenças, sem quase nenhuma prática efetiva. Mesmo a oração, entre eles, muitas vezes é ressignificada.

Nesse mesmo caminho do Espiritismo Kardecista, Elza, 24 anos, com religiosidade, que estudou em colégio religioso, tendo saído porque sentia medo das freiras, disse que se sente inclinada para o Espiritismo. Só não frequenta as reuniões porque não tem tempo. Assim, está sem religião, mas acredita em Deus “*à sua maneira*”. Ela disse que até sabe rezar, o que aprendeu com a avó e às vezes reza, mas prefere “*conversar*” com Deus, pedindo para protegê-la e agradecendo as coisas boas. Diz: “*eu converso e acredito que ele me ajuda, sempre me ajudou em tudo*”. Elaine complementa “*tenho meu lado espiritual avançado, não tenho nenhuma religião, não sigo nenhuma religião*”. Também nesse grupo, a crítica à religião e aos líderes religiosos, como intermediários desnecessários para o contato com o divino, se mostrou fortalecida. Joana, 25 anos, com religiosidade, por exemplo, ressaltou que não precisa estar vinculada a uma instituição religiosa da seguinte forma:

Acredito que não preciso de um intermediário para compreender a situação espiritual do mundo e continuar caminhando para a evolução. Além do mais, instituições religiosas são instrumentos de alienação e condicionamento da população para que acreditem numa única verdade, e não na verdade interior de cada um.
(Joana, 25 anos, com religiosidade)

Silas, 39 anos, com religiosidade, que veio de uma família que “*usava e abusava do sincretismo*”, experimentando várias crenças, também criticou os vínculos com instituições religiosas, “*sectárias ou dogmáticas*”, os quais acha que seria hipocrisia. Já transitou pelo

Catolicismo e Espiritismo, até se engajar no que ele definiu como uma Ordem Iniciática, não-religiosa, não-sectária e não-dogmática, através da qual *“tenta “evoluir como ser seguindo o “mestre interior”, sem gurus, padres, pastores, etc.*

Solimar, 35 anos, com religiosidade, passou por várias religiões, desde a Católica, na qual nasceu e foi criada, até, Budista, Hare Krishna, Umbanda, Espiritismo, Sufismo, Holismo, o que ela descreveu como uma *“busca de sentido para o mundo”*, mas, também, como *“uma ausência de uma resposta satisfatória”* que iniciou na adolescência. Segundo Solimar, no início era um amadurecimento natural e construção da sua fé, já que não se identificava com o Catolicismo; posteriormente, uma curiosidade intelectual por outras culturas. No momento está sem religião porque acha que esse *“partidarismo coletivo”* imposto pelas religiões não se adéqua à sua personalidade e agride a sua *“liberdade e inteligência”*.

Fernanda, 46 anos, com religiosidade, por sua vez, se admitiu como uma sem religião *“ecumênica”*, absorvendo *“um pouquinho de cada religião”*. Por fim, Telma, 59 anos, com religiosidade, que também já havia experimentado várias religiões, sintetiza, de certa forma, uma idéia que perpassa todos esses entrevistados. Telma disse que não vê motivos para estar vinculada a uma instituição religiosa porque acredita em Deus e isso lhe basta. Já procurou diversas religiões, sobretudo em momentos de dificuldades, mas, por enquanto não quer ter *“compromissos fixos”*.

Autênticos

Daniel, 47 anos, com religiosidade

Daniel explicou que foi criado com conceitos católicos, mas nunca os exerceu. Procurei várias religiões, como Hare Krishna, Umbanda, Budismo, etc., num momento em que *“passava por períodos de vazio existencial e em busca de algum sentido maior para a vida”*. Hoje se sente satisfeito em conhecer um pouco de todas as religiões e entende que religião é *“respeitar a natureza porque ela sim nos dá o Dom da vida”*.

Disse que não está vinculado a instituições religiosas porque acredita na *“percepção individual de “sinais espirituais e energéticos que cada pessoa tem e deveria observar, se orientar e seguir”*. Nessa perspectiva, o bem deve ser percebido e não é um padre ou pastor, ou qualquer líder religioso que deve dizê-lo ou induzί-lo ao o que pode ser o bem ou o mal. Para Daniel *“a divindade vem de dentro de você”*. Há quem precise de alguém de fora para fazer uma pessoa acreditar no bem, mas ele não acredita. Daniel não

concorda, conforme suas palavras, que alguém possa interferir para colocar a divindade dentro dele. Às vezes, um gesto, uma flor, uma pessoa, uma tonalidade de cor de um dia, ou outros fatos simples do cotidiano te dão um sinal fortíssimo do caminho a ser seguido.

Segundo Daniel

A espiritualidade não tem nada a ver com religião. A religião foi inventada pelos homens para tentar religar o homem ao “fictício” elo perdido com a divindade e justificar a eterna busca indecifrável do sentido da vida. Para mim, este sentido, no fundo não existe.

(Daniel, 47 anos, com religiosidade)

Para o informante, a religião serve para aliviar ou manipular as pessoas, mas também para atender sua necessidade de ligação com dogmas e se sentir pertencendo a algum grupo. Ele acha que é preciso celebrar e ritualizar a vida com as outras pessoas, mas não necessariamente dentro de uma religião. Por fim, ele disse que a religião é:

Uma tentativa de exorcizar as culpas verdadeiras ou não que vivemos; ela pode ajudá-lo como conforto e uma busca positiva para seus conflitos, mas também pode escravizá-lo dentro do dogma de um pensamento.

(Daniel, 47 anos, com religiosidade)

Luciano, 30 anos, com religiosidade

Luciano acha importante “*ter religiosidade e não religião*”. Ele contou que nunca buscou uma religião, embora tenha estudado em colégio de orientação batista e nascido em família católica. No entanto, os valores religiosos sempre estiveram muito presentes em sua formação. Tais valores é que o ajudam a discernir o certo do errado, contudo, “*sem as regras absolutas e dogmas de uma Religião propriamente dita*”.

Para Luciano, a religião é um elo, um *link*, um intermediário entre o humano e a “*Força Superior*”. *Ela serve como doutrina, como parâmetro e como uma “organizadora” da sociedade. A partir de seus dogmas, as pessoas assimilam e seguem um referencial de comportamento. Contudo, ele passaria aos filhos a sua “falta de religião*”.

Silvia, 52 anos, com religiosidade

Silvia contou que foi criada dentro da religião católica, já conheceu outras religiões e, em alguns momentos, buscou a religião Espírita Kardecista, mas que não tem religião. Ela

disse que, ao nascer foi batizada na Igreja Católica e fez primeira comunhão, na sua época aos 6 anos de idade, só cumprindo uma “*regra social*”. Ela ressaltou que tem absoluta certeza que não tem uma religião. Por não saber em que acreditava e, sobretudo, porque não acreditava nos dogmas da Igreja Católica, Silvia criou sua “*própria religião*”. Ela explica que tem sua fé, suas determinações e, uma coisa que acha muito melhor: sua “*independência*”. Ela conta alguns dos motivos que foram desestimulando-a:

Eu lembro que não me conformava que, para comungar, por exemplo, eu tinha que me confessar. Eu achava que eu não precisava me confessar, que era uma imposição absurda, que eu não conseguia ver sentido nessa regra. Até o dia em que decidi que me comungaria sem confessar e faço isso até hoje. Comecei a fazer isso com uns dez anos. Eu lembro que quando eu fazia primeira comunhão eu tinha que dizer que tinha pecados e isso para mim era muito ruim. E como eu tinha matado um passarinho afogado, ao dar banho nele, achava que isso era pecado mortal e eu nunca confessei isso para o padre. Até que um dia comecei a achar isso tão absurdo que comecei a questionar tudo. Então aboli. A Igreja sempre dizia que você tem pecado; agora não sei, mas dizia. Eu não passei isso para meus filhos. Então, se eu tenho vontade de entrar numa igreja ou centro espírita eu entro, para mim não tem o menor problema. Se eu achar que estar sentada num banco de uma praia olhando o pôr-do-sol vai me dar a serenidade necessária para minhas convicções e minha fé, assim será.
(Silvia, 52 anos, com religiosidade)

Ela acredita em Deus, mas não na idéia convencional de Deus, mas num Força Superior que está na própria natureza e em cada indivíduo. No seu ponto de vista homem e natureza se confundem e se complementam. Silvia complementa que o indivíduo tem um potencial que ainda está sendo descoberto e que as descobertas científicas mudam muito a visão dos indivíduos com relação à religião. Para ela:

Por exemplo, na questão das células tronco, com a evolução da pesquisa não haverá mais o coitadinho que nasceu com problemas. Então, a Igreja Católica, por uma questão de poder, não permite que a Ciência seja aplicada de forma efetiva para não quebrar os dogmas da Igreja Católica. Isso é perda de poder. A Igreja vai perder poder. E quem quer perder poder nesse mundo. Tenho todas as críticas do mundo à Igreja Católica tudo é pecado, você tem que temer a Deus. Isso é um absurdo. Não estamos aqui para temer ninguém. Ao contrário. Se você quer ver em Deus uma figura paterna, no melhor sentido da palavra, você não pode temer a Deus. Você tem que se sentir acarinhado e abraçado. E a Igreja trabalha com isso. Ou trabalha dizendo que você é um ferrado aqui na Terra, mas que Deus vai te recompensar quando você morrer. Eu não quero isso. Eu quero ter os mínimos direitos aqui na Terra, porque eu acho que todo cidadão tem esse direito. Isso aí para mim também é mais uma conversa do poder. Fé não está necessariamente ligada à religião.
(Silvia, 52 anos, com religiosidade)

Silvia explica que quando o indivíduo deposita sua fé nele mesmo, na sua vontade, na sua capacidade de evoluir, de melhorar como ser humano, ele se surpreende. Ela resalta que

um indivíduo não deve ser bom porque é emente a Deus, mas porque todos devem se aperfeiçoar. A vida é uma oportunidade maravilhosa para nos aperfeiçoarmos.

Vilma, 53 anos, com religiosidade

Vilma acha muito difícil se “*encaixar*” em qualquer religião. Discorda da maior parte das posturas de todas elas. Mas já buscou alternativas, participando de algumas fraternidades que, segundo ela, lhe ensinaram muito. Mas, por enquanto, advertiu

Prefiro ficar só com Deus. Quando tenho problemas converso direto com Ele, sem intermediários. Se estou triste, desabafo, choro, peço colo. Se estou braba, falo alto, reclamo prá caramba e digo a Ele: “agora você vai ter que me aturar, estou atacada hoje!”. Sempre agradeço tudo o que tenho: família maravilhosa, amigos incríveis e verdadeiros, alimento, um teto, cama quentinha, trabalho, saúde e, o principal: ter como maior presente a vida, que me dá o livre arbítrio de modificá-la. Religião aprisiona os homens. Religiosidade liberta.
(Vilma, 53 anos, com religiosidade)

Vilma complementa que sua relação com Deus é muito direta, “*sem mutretas, sem dízimo, sem pecado, sem culpa. É uma relação de muito amor e sinceridade*”. Em sua opinião, a religião funciona como suporte emocional e como ponto de partida para as buscas e questionamentos naturais do homem. A informante acredita que a religião possa ser um ponto de equilíbrio para a conduta do homem, para que ele possa “*se situar no mundo e na sociedade*”. Não tem filhos, mas se os tivesse daria uma orientação religiosa, procurando não se prender a nenhuma religião específica. Vilma finalizou “*creio que há uma maneira de incentivar a religiosidade sem empurrá-los para nenhuma delas*”.

Wagner, 64 anos, sem religiosidade

Wagner se define como agnóstico. Ele contou que sempre teve religião mas, com sua “*evolução pessoal*”, ao longo da vida, abandonou a religião por uma questão de “*colocação filosófica, de uma atitude com a própria vida*”. Originário de família católica, praticante, foi batizado, crismado, passou por “*toda ficção religiosa, toda essa liturgia*”, a qual foi cumprida até a adolescência. Sua mãe era extremamente devota e aceitava o que ele não conseguia aceitar depois que começou a estudar “*em colégio de padre*”, que é a questão do dogma. Wagner foi uma criança precoce tendo lido, aos 13 anos, Platão. Mas foi também uma “*criança-problema*” dentro da escola, porque não estudava mas sempre passava em primeiro lugar. Quando começou a estudar a história do Cristianismo passou a

ter uma “*atitude atéia*”, de “*não conformação com a idéia antropomórfica de Deus, que as religiões insistem em fazer circular entre seus fiéis*”. Wagner disse que devia ter cerca de 14 anos quando se deu conta disso e desenvolveu sua “*emancipação espiritual*”.

Assim ele diz que tem um “*grau de espiritualidade*” que é “*inerente à sua evolução intelectual, à sua vivência no mundo*”. Wagner define espiritualidade da seguinte forma:

Espiritualidade é uma atitude que você tem perante a vida, que é interna. A religião diz que perdoe e ame o semelhante. Eu acho que não há necessidade da religião porque a espiritualidade, o seu interior já diz, sob a forma de um egoísmo saudável, que a ação positiva, fazendo o bem, evitando conflitos, sendo tolerante com a divergência, perdendo, é uma atitude da forma que as religiões pregam. Não há necessidade que alguém se considere delegado de Deus ou que se considere procurador de Deus na face da Terra, empurrando as pessoas, como se elas tivessem um infantilismo mental, dizendo o que deve fazer para viver bem na sociedade¹⁸⁶. Espiritualidade é isso. É atitude que você tem de respeito, de admiração com a vida. (Wagner, 64 anos, sem religiosidade)

Ele disse, ainda, que a religião “*mostra autoritariamente, dogmaticamente o que o indivíduo deve fazer*”. Isso não só inibe, mas mata o que há de genuíno nas pessoas. Para Wagner a religião tem uma função social, que é “*a domesticação do lado agressivo e violento do ser humano, o lado animal*”. Dessa forma, em sua opinião, aqueles que são mais bem desenvolvidos intelectualmente atingem, conseqüentemente “*uma evolução espiritual*”, controlando a impulsividade, os sentimentos negativos presentes em todos. Dessa forma, esses indivíduos não necessitam do dogma e da sanção religiosa porque elas têm entendimento da vida e sabem conviver com o outro. Ele diz, elas conhecem

Como a vida deve ser admirada em si próprio e no outro. Então eu respeito o outro. O homem é homem quando ele reflete a sua condição humana no mundo. Para mim não há necessidade de sanção divina e nem do procurador de Deus na Terra para que eu aja com respeito aos meus semelhantes. Eu tenho autocontrole. (Wagner, 64 anos, sem religiosidade)

A espiritualidade está, assim, no seu ponto de vista, associada à educação, que é o que tira o indivíduo do estado de imanência, do concreto para o abstrato.

¹⁸⁶ Ele disse que Deus é mistério. Aquilo que ninguém tem a capacidade de entender. Deus deu a liberdade para o homem. Deus não é tutor nem pai de ninguém e não tem qualidades humanas.

Considerações do grupo

Os entrevistados classificados como autênticos são aqueles que primam por um estilo próprio de crer, completamente descolados das instituições, às quais são igualmente críticos. Eles propõem um exercício da fé mais individualizado, totalmente independente, autêntico. Entre as trajetórias aqui descritas, Daniel, 47 anos, com religiosidade, chegou à conclusão que não precisa estar vinculado às instituições religiosas porque acredita numa *“percepção individual de “sinais espirituais e energéticos” que cada pessoa tem e deveria observar, se orientar e seguir”*. Para ele, não são necessários intermediários porque a divindade está dentro de cada indivíduo. Segundo Daniel, *“a espiritualidade não tem nada a ver com religião”* e Deus pode estar nas manifestações da natureza.

Essa visão de mundo vai ao encontro daquela de Colin Campbell (1997, p. 5-22) ao propor a teoria da orientalização do Ocidente, segundo a qual o indivíduo contemporâneo ocidental passa agregar elementos estrangeiros à sua rotina. Ele passa a internalizar códigos místicos das culturas orientais, buscando se harmonizar com as forças da natureza. Se propõe, então, a um mergulho em si mesmo, uma busca interior de equilíbrio através de sua harmonização com as forças da natureza, onde está a divindade. Como se percebe como parte da divindade, não vê necessidade de intermediários nessa relação.

Outro entrevistado que segue nessa direção, embora menos místico, é Luciano, 30 anos, com religiosidade, que acha importante *“ter religiosidade e não religião”*. Ele explicou que os valores religiosos sempre estiveram muito presentes em sua formação, os quais o ajudaram a *“discernir o certo do errado, contudo, sem as regras absolutas e dogmas de uma religião propriamente dita”*. Essa idéia do cultivo de valores nobres que dispensam a intervenção de uma autoridade eclesiástica também apareceu entre os desligados evangélicos, observando a importância da educação em determinadas fases da vida. Entre os autênticos há, ainda, indivíduos que chegam a afirmar que têm sua própria *“religião”*, no sentido de organização da experiência religiosa. Esse foi o caso de Aldo, 62 anos, com religiosidade, nos seguintes termos:

Tenho a minha própria religião e tenho certeza que se existir um Deus ou algo parecido, terei cumprido minha missão na Terra e serei recompensado pelos meus atos. Nunca se sabe o dia de amanhã.
(Aldo, 62 anos, com religiosidade)

Nessa mesma linha, Silvia, 52 anos, com religiosidade, contou que foi criada na religião católica, à qual fez severas críticas, afirmando principalmente que não acredita nos dogmas da Igreja. Ela também disse que criou sua “*própria religião*”. Explica que tem sua fé, suas determinações e, uma coisa que acha muito melhor: sua “*independência*”. Percebemos, então, que a palavra-chave entre os sem religião é a independência, a liberdade de agir e de crer, segundo sua própria vontade. Em orientação próxima, Jane, 16 anos, com religiosidade, explica que a religião é “*apenas um modo individual de se alcançar a paz interior*”. Sendo assim, cada um tem seu modo próprio de crer. Outra entrevistada, Vilma, 53 anos, com religiosidade, ratificou que se tornou muito difícil se “*encaixar*” em qualquer religião. Discorda de todas elas. Já buscou alternativas, mas “*prefere ficar só com Deus*”.

Angélica, 25 anos, sem religiosidade, por sua vez, influenciada por leituras diversas, criticou a religião que, segundo ela, pode fanatizar, explicando que sua formação a levou a um caminho “*mais existencialista, opção por um caminho mais só*”. Por fim, também influenciado pela intelectualização, Wagner, 64 anos, sem religiosidade, a última trajetória aqui descrita dos autênticos, contou que, como consequência de sua “*evolução espiritual*”, abandonou a religião na qual foi criado. Quando começou a estudar a história do Cristianismo, ainda na pré-adolescência, passou a ter uma “*atitude atéia*”, de “*não conformação coma a idéia antropomórfica de Deus, que as religiões insistem em fazer circular entre seus fiéis*”. Dessa forma desenvolveu sua “*emancipação espiritual*”, e hoje tem um “*grau de espiritualidade*” que é “*inerente à sua evolução intelectual, à sua vivência no mundo*”. Wagner chega a definir espiritualidade, como “*uma atitude que você tem perante a vida, que é interna*”, mas que, no seu ponto de vista, só é alcançada por aqueles que alcançaram certo patamar de conhecimento.

Sintetizamos aqui, portanto, os traços mais evidentes entre os autênticos, que buscam uma forma muito particular de exercer sua religiosidade ou espiritualidade ou, mesmo, d justificar sua condição de sem religião. Ou seja, quando percebem elementos positivos na religião, em geral eles são para os outros. A seguir apresentaremos os dados referentes ao segundo grupo da pesquisa.

8 - OS SEM RELIGIÃO NA REDE

Dando prosseguimento à apresentação dos resultados de nossa pesquisa, neste capítulo apresentaremos os resultados do segundo grupo de entrevistados, composto por 14 habitantes do Estado do Rio de Janeiro sem religião. Diferente do grupo anterior, a entrevista com esses foi feita através da *internet*. Devido às especificidades desse ambiente e, ainda, de sua importância na sociedade contemporânea, faremos uma breve exposição sobre a sociedade globalizada e em rede. Depois disso, como fizemos no capítulo anterior, primeiramente, apresentaremos uma análise quantitativa para mapear as suas principais características demográficas e socioeconômicas. Em seguida, faremos uma análise qualitativa com as trajetórias dos entrevistados e suas opiniões sobre crenças e práticas religiosas, questões metafísicas e posições no que se refere às instituições religiosas.

Com a globalização, o acesso às tecnologias de informação foi ampliado e, assim, diversos produtos da mídia passaram a circular mais rapidamente num mercado internacional. Os impactos desse processo, onde está embutida a interconexão entre diferentes lugares, resultaram em formas complexas de interação e independência, atingindo diferentemente cada parte do mundo nos vários aspectos que compõem a vida social (THOMPSON, 2005, p. 35). Embora seja considerado um aspecto distinto do mundo moderno, que tem se intensificado significativamente nas últimas décadas, a globalização não é um fenômeno novo. Na esfera econômica, suas origens remontam à expansão mercantil do último período da Idade Média e início do período moderno, adquirindo, adiante, outras características e ramificações. Já na esfera da comunicação aparece como um processo mais recente, observado em meados do século XIX, com a organização de redes de informação em escala global. Não obstante, foi somente no século XX que a globalização passou a ser tratada como um fenômeno, principalmente devido ao seu alcance mundial.

Está inscrito no desenvolvimento da mídia o reordenamento do tempo e do espaço, uma das marcas mais evidentes da contemporaneidade, que também faz parte desse conjunto mais amplo de processos que transformam, ou ainda estão transformando o mundo moderno, os quais são descritos como globalização (THOMPSON, 2005, p. 135). Nesse contexto, o distante fica próximo e simultâneo; os territórios se transformam em pontos de acesso e o sentido de comunicar se transforma: para estar presente, basta estar *on-line*. Com isso as redes de informação não se constituem apenas como o lugar onde circula o capital, as operações financeiras, as negociações, mas também o lugar de encontro de indivíduos

distintos, dos mais variados segmentos, que se tornam próximos e familiares ainda que longe uns dos outros. Para John B.Thompson (2005, p. 37), são três os desenvolvimentos que podem ser associados ao processo de globalização: aquele dos sistemas de cabos submarinos pelas potências imperiais européias; b) o estabelecimento de novas agências internacionais e a divisão do mundo em esferas de operações exclusivas; c) a formação de organizações internacionais interessadas na distribuição do espaço magnético. Todo esse progresso observado na esfera da comunicação foi facilitado, indubitavelmente, pela introdução das novas formas de codificação digital que transformaram as tecnologias tradicionais de informação, com reflexos evidentes nas relações sociais.

A esse respeito, o autor (THOMPSON, 2005, p. 78) explica que, durante a maior parte da história da humanidade prevaleceu a interação face a face nas relações sociais, entretanto, no fim do século XX, com a inserção de instrumentos de ação à distância, os padrões tradicionais de interação social foram afetados. Passou a vigorar, então, a interação mediada, atravessando redes de transmissão de dados. Gradativamente se expandiram os novos conteúdos como os *blogs*, periódicos virtuais, *sites* para relacionamento, endereços eletrônicos para correspondência, entre outras formas de interação através da rede mundial de computadores – *internet*, onde mesmo núcleos consolidados de direção econômica, política e cultural passaram a marcar sua presença. Dessa forma, as tecnologias passaram a ocupar parte importante da vida do cidadão do final do século XX e século XXI, constituindo uma nova forma de sociedade que Manuel Castells (2004, p. 256).

De acordo com esse autor (CASTELLS, 2004, p. 287), mais que uma tecnologia, a *internet* constitui uma forma organizativa de nossa sociedade; que ele considera o coração de um novo paradigma sociotécnico que constitui a base material de nossas vidas e de nossas formas de relação, de trabalho e de comunicação. Vive-se, assim, a popular era da informação, onde mesmo governos, universidades, organizações da sociedade civil, pessoas físicas e jurídicas afirmam sua presença na rede mundial de computadores. Toda vida social do dito mundo real parece estar reproduzida na rede, que pode ser utilizada até mesmo para deliberações coletivas¹⁸⁷. É preciso ressaltar, contudo, que embora a sociedade de rede esteja ampliando seus domínios, ela ainda não se constitui como um espaço efetivamente soberano. Dependente da democratização do acesso a equipamentos – o que está atrelado a fatores econômicos – o acesso às novas tecnologias da informação ainda não é uma realidade para a

¹⁸⁷ Uma votação em escala planetária foi aquela ocorrida em outubro de 2000, quando o *Internet Corporation for Assigned Names and Members* – ICANN, órgão central da rede mundial de computadores, responsável pela definição dos domínios e protocolos de *internet*, escolheu cinco dos seus diretores através de uma eleição direta mundial em meio virtual. Coletou dados *on-line* em cada um dos seus macro-territórios; América do Norte, América Latina e Caribe, Europa, África, Ásia e Oceania, agregando 34 mil pessoas de vários países numa votação.

maioria da população brasileira, por exemplo, ou para a maioria da população mundial. A famosa inclusão digital está condicionada não só à disponibilidade de recursos para adquirir um computador, ou para frequentar um espaço que franqueie seu uso, mas também à capacitação pessoal para desfrutar dos recursos oferecidos por esse aparato. Têm, portanto, passaporte com visto autorizado para circular no espaço virtual, aqueles que sabem navegar, que já foram iniciados no mundo virtual e que dispõem do acesso a uma máquina conectada à rede¹⁸⁸. Assim, como a maioria das pessoas capazes de deliberar ainda não têm acesso ao mundo virtual, a sociedade contemporânea convive, simultaneamente, em dois planos, o mundo virtual, da interação mediada, com o mundo real, da interação face-a-face, que foi o que nos levou a realizar uma pesquisa também no meio virtual.

Considerando, assim, a importância da virtualidade na sociedade contemporânea, recorremos a comunidades virtuais a fim de estabelecer contato com pessoas que também ali se identificavam como sem religião. Consciente das limitações impostas pela natureza do meio, como já assinalado, entendemos que o perfil de seus usuários é circunscrito a um grupo contemplado com esse tipo de acesso à rede, formado, em geral, por pessoas com bom nível de instrução.

Como já mencionado, as entrevistas com esse grupo foram feitas com ativistas de duas comunidades virtuais do *site* de relacionamento *Orkut*¹⁸⁹, os quais debatiam ateísmo e, ainda, de comunidades virtuais engajadas no debate sobre a relação da Ciência com a religião. A primeira delas, Ser ATEU é um direito meu!!!¹⁹⁰ é uma comunidade brasileira pública, criada em 27 de dezembro de 2004, aberta a não-membros, contando com 4.183 membros afiliados em 30/04/2009, cadastrada dentro da categoria Religiões e crenças. Seu público-alvo é definido dentro de sua apresentação:

Aqueles que sofrem qualquer tipo de preconceito por serem ATEUS, juntem-se a nós para fortalecermos nosso direito de escolha. Essa não é uma corrente contra religiosos, mas apenas um espaço para nós, ATEUS, manifestarmos nossas convicções, sem ofensas, sem discriminações....

A outra comunidade virtual consultada, Ciência X Religião¹⁹¹, foi criada em 10 de fevereiro de 2005. Ela também é aberta para não-membros, moderada, contando com 2.120 membros em 30/04/2009. Está cadastrada dentro da mesma categoria da outra, tendo, em sua apresentação, o seguinte texto:

¹⁸⁸ Para os defensores da sociedade de rede, a exclusão digital pode se apresentar como uma forma de exclusão social.

¹⁸⁹ <<http://www.orkut.com>>

¹⁹⁰ <<http://www.orkut.com.br/Main#Community.aspx?cmm=1016821>>

¹⁹¹ <<http://www.orkut.com.br/Main#Community.aspx?cmm=1308236>>

O que é ciência e religião? Por que a Ciência não consegue explicar os milagres? Poderá ciência e religião se entrelaçarem para a sua compreensão? Mas, o que é um milagre? Um conceito religioso ou um problema científico ainda não resolvido? Qual o caminho a ser percorrido entre o conhecimento e a fé? Esta comunidade se destina ao debate das dúvidas suscitadas, em busca da compreensão da vida, conseqüentemente, dos mistérios que ainda envolvem o ser humano e não explicados pela Ciência

O *Orkut* é uma rede social virtual filiada ao *Google*¹⁹², criada em janeiro de 2004 a fim de ajudar usuários internautas a encontrar novos amigos e manter amizades já existentes. Foi projetado pelo engenheiro turco, cujo nome é Orkut Büyükkökten e, inicialmente seu público-alvo era o norte-americano. Porém, sua aceitação foi tamanha que hoje reúne milhões de pessoas e entidades das várias partes do mundo como, por exemplo, Índia¹⁹³. A partir de um endereço eletrônico pessoal, seus usuários registram um perfil que contém informações obrigatórias para acesso e identificação e, ainda, secundárias, opcionais, sobre preferências, hábitos, etc. Nesse perfil é possível disponibilizar fotografias, vídeos, ter acesso a agenda de aniversários, deixar recados em páginas de amigos, buscar grupos e pessoas, entre outros acessórios para interação virtual. Funciona como uma identidade virtual, tal qual o *currículo lattes*, cujas informações ficam visíveis a todas os internautas ou, mais precisamente, a alguns deles *on-line*¹⁹⁴. Através dessa identificação, uma pessoa pode convidar outra para fazer parte de sua rede de amigos ou, ainda, associar-se a comunidades virtuais¹⁹⁵. Nessas comunidades, a maior parte temáticas, é possível interagir com aqueles que compartilham das mesmas afinidades, participar de *forums*, ser notificado sobre eventos, entre outras mobilizações. Há outros *sites* de relacionamentos disponíveis na *internet*, mas no Brasil esse é o mais visitado e diversificado no que se refere a comunidades, sendo, por isso o escolhido para essa pesquisa. Tal qual no mundo real, há normas de conduta para os usuários desses *sites* e de suas comunidades, que também podem ser investigados por órgãos de segurança. Nesse meio podem circular perfis falsos, chamados *fakes*, que querem se manter anônimos na *internet* por diversos motivos e finalidades. Contudo, são facilmente identificáveis, uma vez que raramente aprofundam contato e não dão referências reais. Dessa forma, é possível distingui-los dos demais, reais.

¹⁹² Google Inc. é uma empresa sediada nos estados Unidos, que desenvolve serviços *on-line*, entre os quais mecanismos de busca de informações, pesquisa.

¹⁹³ O *Orkut* está disponível em vários idiomas, desde português, inglês, francês, alemão, italiano, espanhol, japonês, entre outros.

¹⁹⁴ Há recursos e graus de privacidade para os perfis.

¹⁹⁵ Há comunidades direcionadas a todo tipo de debate, desde aquelas mais simples, que podem agregar pessoas que nasceram num determinado dia ou que gostam de animais, até comunidades de antropólogos, sociólogos, usuários de programas de estatística, até organizações não-governamentais como Greepeace, Tortura Nunca Mais, etc. Muitas instituições reais também marcam seu espaço no meio virtual.

Na seleção de nossos entrevistados, deixamos alguns recados em várias comunidades que pareciam congregar indivíduos sem religião¹⁹⁶. Explicamos os objetivos de nossa pesquisa e o perfil de indivíduos com os quais gostaríamos de estabelecer contato. Contudo, só obtivemos retorno de membros dessas duas comunidades aqui descritas. Seis integrantes da Comunidade Ser ATEU é um direito meu!!! e oito da Comunidade Ciência X Religião responderam ao recado espontaneamente, se prontificando a conversar. A partir de um contato virtual continuado, durante alguns meses, conseguimos as informações aqui analisadas. Todos se identificaram fornecendo, inclusive, endereço e telefone para contato. Surgiram alguns habitantes de outros Estados, mas selecionamos apenas aqueles residentes em municípios do Rio de Janeiro. A partir das informações sobre suas trajetórias e opiniões, constatamos que situações encontradas na interação direta também se reproduziam na interação indireta. Sendo um grupo reduzido, não é numericamente representativo; porém, pela variedade que apresentou, tornou-se significativamente representativo.

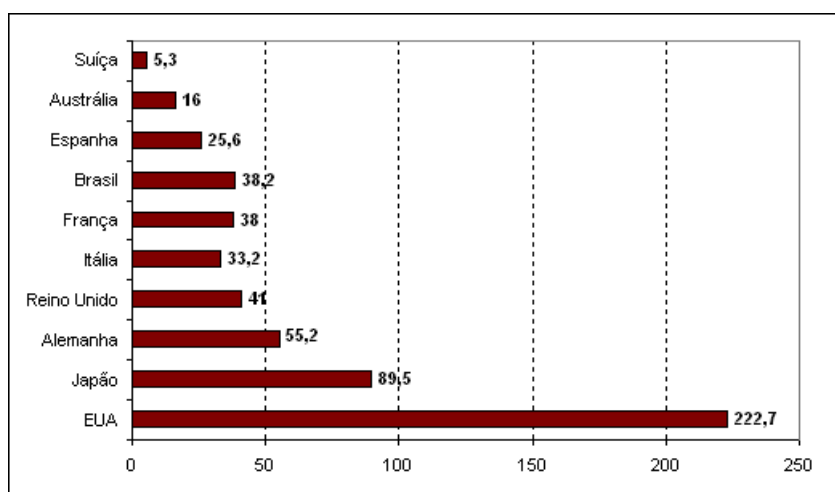
Pesquisa *NetView – IBOPE/Net Ratings*¹⁹⁷ para composição do perfil do internauta brasileiro com indicadores mensais revela dados interessantes, muitos dos quais compatíveis com as descrições de nossos entrevistados. Na sondagem realizada de janeiro a abril de 2009 identificou, em abril, que 52,05% das pessoas com 2 anos ou mais que navegaram na *internet* através de computadores no mês eram do sexo masculino e 47,95% do sexo feminino. A proporção é quase a mesma, uma vez que os percentuais do início do ano, do mês de janeiro, indicam 52,79% para o sexo masculino e 47,21% para o feminino. Em dezembro 2008 os percentuais eram de 52,64% para o sexo masculino e 47,36% para o feminino.

No quarto trimestre de 2008, 50% dos domicílios com linhas telefônicas fixas possuíam computador com acesso à *internet*, enquanto no quarto trimestre de 2005 eram apenas 30,4%, o que indica um crescimento acelerado do acesso. Nesse mesmo período, no que se refere à faixa etária, 90% tinham entre 16 e 24 anos, 81% de 25 a 34 anos, 74% de 35 a 49 anos, 51% de 50 a 64 anos e 25% acima de 65 anos. Se distribuídos pelo nível de escolaridade, 49% tinham até o segundo grau completo, 80% superior incompleto e 94% superior completo ou pós-graduação. Essa mesma pesquisa mostrou que, nesse período, no Brasil, 38,2 milhões de pessoas acessavam a *internet* através de computador doméstico.

¹⁹⁶ Entre as comunidades que pudessem abrigar sem religião encontrei, além das duas aqui contempladas, as seguintes: *STR – Sociedade da Terra Redonda; Religiões: quem precisa delas?; Espiritualistas sem religião; Teístas sem religião; Movimento sem religião; Religião não me é útil; Sem religião, mas com Deus; Deus sem religião; Sem religião, graças a Deus!; Vivo muito bem sem religião; Sem religião; e SDR- Sem Religião Definida.*

¹⁹⁷ <<http://www.cetic.br/usuarios/ibope/tab02-03.htm>>

Quadro 19 – Acesso à internet por país



Fonte: Pesquisa *NetView* – IBOPE/*Net Ratings*

Entre os nossos 14 entrevistados que se declaravam sem religião, a maior parte não tinha religiosidade. Entre eles, 4 eram do tipo que não tinha religião mas acreditava em Deus, outros 3 que se diziam agnósticos e 7 se identificaram como ateus.

A proporção de ateus e agnósticos nesse grupo é maior que nos demais, talvez um reflexo do perfil dos usuários das comunidades virtuais incluídas nessa pesquisa. Aplicando as tipologias pré-determinadas, alcançamos, então, um universo de 4 indivíduos sem religião com religiosidade e 10 sem religiosidade, onde foram agregados ateus e agnósticos. Por ser um grupo pequeno, não obtivemos muitas variações.

Tabela 20 – Tipos de sem religião por categorias nativas

tipos	sem religião	ateu	agnóstico	total
com religiosidade	4	0	0	4
sem religiosidade	0	7	3	10
total	4	7	3	14

período de coleta: novembro de 2006 a abril de 2008

Entre os entrevistados, 12 eram do sexo masculino e somente 2 do feminino, predominando o primeiro. Se compararmos, ainda, com o perfil dos internautas, verificamos que no meio virtual o sexo masculino também predomina, alcançando 52,05% do universo enquanto o feminino fica um pouco abaixo desse percentual, com 47,95% de representatividade. Esses indivíduos foram, ainda, classificados por faixa etária, cor ou raça,

grau de escolaridade, ocupação, entre outras. No que se refere à faixa etária, nosso grupo é variado, composto, em sua maioria, por jovens e adultos jovens.

Tabela 21 – Tipos de sem religião por faixa etária

faixa etária	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
18-24 anos	3	1	4
25-29 anos	2	2	4
30-39 anos	2	0	2
40-49 anos	2	1	3
50 anos ou mais	1	0	1
total	10	4	14

período de coleta: novembro de 2006 a abril de 2008

A despeito das limitações impostas pelo tamanho desse universo, os resultados vão ao encontro da afirmação de Cesar Romero Jacob (2003, p. 115), indicando a presença mais freqüente de sem religião entre adolescentes (16 a 20 anos) e adultos jovens (21 a 30 anos). Para o autor (JACOB, 2003, p. 115) os sem religião estão mais presentes entre o que ele classifica como adolescentes (16 a 20 anos) e adultos jovens (21 a 30 anos). Convém lembrar que os maiores percentuais de usuários da *internet* parecem concentrados, como já indicado, na faixa etária dos 16 aos 24 anos e dos 25 aos 34 anos, constituindo 90% e 81% respectivamente.

Em suas interpretações do Censo 2000 Cesar Romero Jacob (2003, p. 116) reforçou que os sem religião estão presentes em todos os grupos de raça ou cor, com exceção dos brancos. Nos recenseamentos o registro da cor ou raça também é baseado na autoclassificação do entrevistado.

Tabela 22 – Tipos de sem religião por cor ou raça

cor ou raça	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
branca	9	2	11
parda	1	2	3
total	10	4	14

período de coleta: novembro de 2006 a abril de 2008

Entre nossos entrevistados, no que se refere à cor ou raça, eles se declararam predominantemente como brancos, em sua maioria, sem religiosidade. Mas havia também pardos no grupo, mais concentrados no segmento com religiosidade. Do grupo, 9 eram casados e 5 solteiros. Quando distribuídos por local de residência no território fluminense,

encontramos a maior parte, 10 em diferentes bairros de áreas do Município do Rio de Janeiro; 2 em Niterói; 1 em Nilópolis, cidade da Baixada Fluminense e 1 em Itaperuna, na Região Noroeste Fluminense.

Tabela 23 – Frequência de entrevistados por município

município	frequência	percentual
Nilópolis	1	7,1
Itaperuna	1	7,1
Niterói	2	14,3
Rio de Janeiro	10	71,4
total	14	100

período de coleta: novembro de 2006 a abril de 2008

De acordo com classificações divulgadas por técnicos do Instituto Pereira Passos (INSTITUTO ..., 2001, p. 1), entre os demais municípios localizados na chamada RMRJ para análise de suas tendências sócio-demográficas estão os seguintes, Nilópolis está enquadrado na Periferia Metropolitana I e Niterói na Periferia Metropolitana II. Avaliando a qualidade dos municípios aqui relacionados de acordo com o IDH-M em 2000¹⁹⁸ de cada um, em ordem decrescente, temos: Niterói (0,886), Rio de Janeiro (0,842), Nilópolis (0,788) e Itaperuna (0,787). De acordo com Cesar Romero Jacob (2006, p. 146) em 2000 somente o Município do Rio de Janeiro apresentou um percentual de 13,3% de pessoas sem religião, enquanto o resto da Região Metropolitana apresentava 19,7%.

Tabela 24 – Frequência de entrevistados por regiões do Município do Rio de Janeiro

regiões cariocas	frequência	percentual
Centro-Norte	2	20
Centro	1	10
Periferia Norte	2	20
Zona Norte	2	20
Zona Oeste	2	20
Zona Sul	1	10
total	10	100

período de coleta: novembro de 2006 a abril de 2008

Subdividindo os residentes no Município do Rio de Janeiro por seus bairros, encontramos residentes no Centro, zonas Norte, Sul e Oeste. No que concerne à classificação por grupo de bairros (INSTITUTO ..., 2001, p. 1-3), o Rio de Janeiro pode ser estudado a

¹⁹⁸Dados divulgados pelo INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA - IPEA. **Índice de Desenvolvimento Humano. – IDH.** Rio de Janeiro, 2000. Disponível em <<http://www.ipeadata.gov.br>> Acesso em 30 abr. 2008.

partir da seguinte divisão: Subúrbio Distante (Pavuna), Madureira-Jacarepaguá (Oswaldo Cruz e Jacarepaguá), Zona Norte-Centro (Centro, Tijuca, Vila Isabel e Méier) e Zona Sul-Barra da Tijuca (Leblon). Neles estão compreendidas áreas com alto e baixo IDH como Leblon e Pavuna, respectivamente. Entre os bairros cariocas de menor renda *per capita* incluídos nessa pesquisa estão Pavuna, e Oswaldo Cruz e, entre os de maiores estão Leblon, Tijuca, Vila Isabel e Méier.

Entre os 14 entrevistados, 4 apresentaram o colegial completo ou, atual nível médio completo; 3, superior incompleto; 6 superior completo e 1 com pós-graduação.

Tabela 25 – Tipos de sem religião por grau de escolaridade

grau de escolaridade	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
colegial completo	2	2	4
superior incompleto	3	0	3
superior completo	4	2	6
pós-graduação	1	0	1
total	10	4	14

período de coleta: novembro de 2006 a abril de 2008

Grande parte deles tinha nível superior completo ou incompleto, o que pode ser reflexo do meio através do qual os entrevistados foram localizados, uma vez que a *internet* concentra principalmente pessoas com maior nível de escolaridade e facilidade de acesso à informação.

A análise de Cesar Romero Jacob sobre o Censo 2000 (2003, p. 116) mostra que o nível de educação dos sem religião oscila de pessoas com nenhuma instrução ou primeiro grau até aquelas com títulos de pós-graduação, o que coincide, em parte, com nossa amostra virtual. Esse resultado pode repercutir na colocação das pessoas no mercado de trabalho. Entre os entrevistados, 9 afirmaram que sua condição de estar sem religião foi influenciada por leituras diversas as áreas das Ciências Humanas e Naturais, enquanto 5 disseram que suas escolhas não foram influenciadas por leituras de qualquer estilo. Algumas desses títulos podem ser identificados nesse estudo. Abaixo temos a distribuição por ocupação.

Tabela 26 – Tipos de sem religião por ocupação

ocupação	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
conta própria	2	0	2
empregado	6	4	10
estudante	2	0	2
total	10	4	14
conta própria	2	0	2

período de coleta: novembro de 2006 a abril de 2008

No nosso estudo, a maioria dos sem religião, 10, estava empregada em alguma empresa. Os demais, ou trabalhavam por conta própria, e 2 ou eram estudantes. Entre as ocupações discriminadas estão as seguintes: técnico administrativo (3), dentista (1), balconista (1), engenheiro civil (1), físico (1), pedagogo (1), roteirista (1), além dos dois estudantes secundaristas.

Cesar Romero Jacob (2003, p. 115) ressalta, em seu estudo, que os sem religião estão mais presentes na indústria, comércio e serviços, mas também entre os trabalhadores sem carteira de trabalho, mercado informal, o que não foi investigado aqui. No que se refere à remuneração, a maioria dos entrevistados recebia renda mensal acima de 5 salários mínimos. Apenas 1 recebia até 2 salários mínimos e 3 recebiam entre 2 e 5 salários mínimos¹⁹⁹. Dois não responderam essa pergunta. As informações demográficas ajudam a definir os contornos do grupo, muito semelhantes aos encontrados, em geral, entre os usuários de *internet* conforme já demonstrado.

Transmissão intergeracional

Relacionando identidade religiosa com transferência intergeracional numa análise intra-grupo, entre os que receberam formação religiosa, 6 receberam orientação católica, 2 evangélica e os demais foram criados dentro do Espiritismo Kardecista ou dentro da Umbanda. Dos 6 que foram criados na Igreja Católica, 1 se tornou sem religião com religiosidade e 5 sem religiosidade, sendo 4 ateus e 1 se tornou agnóstico. Dos 2 que foram criados dentro da Igreja Evangélica e, 1 se tornou sem religião com religiosidade e outro sem religiosidade, mais propriamente ateu. O que foi criado dentro do Culto Espírita Kardecista se tornou sem religiosidade (ateu), assim como aquele que foi criado dentro da Umbanda.

¹⁹⁹ Ver apêndices

Aquele que foi criado sem religião, continuou sem religião. Observamos, então, que a maioria mudou de convicção religiosa em algum momento da vida.

Tabela 27 – Tipos de sem religião por religião em que foi criado

origem	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
evangélico	1	1	2
umbanda, candomblé	1	0	1
espírita kardecista	1	0	1
católica romana	5	1	6
com religiosidade	0	1	1
não respondeu	2	1	3
total	10	4	14

período de coleta: novembro de 2006 a abril de 2008

Diante disso, percebemos, então, que a maioria dos nossos entrevistados, 9, foi criada com alguma religião contra apenas 5 criados sem religião. Entre aqueles criados com religião, 7 eram do tipo sem religiosidade e 2 do tipo com religiosidade; enquanto entre os que não foram criados com religião, 3 eram do tipo sem religiosidade e 2 com religiosidade²⁰⁰.

Analisando a transmissão pelo ramo paterno, dos 4 indivíduos que se declararam sem religião com religiosidade, 2 eram filhos de pais católicos, 1 de pai evangélico e 1 de pai sem religião com religiosidade. Dos 8 ateus, 1 era filho de pai espírita kardecista, outro, de pai sem religião com religiosidade e 5 de pais católicos. Um ateu não respondeu essa pergunta. Um agnóstico era filho de pai católico e o outro não respondeu essa questão.

Panorama semelhante se reproduz quando a herança da condição religiosa é analisada pela via materna. Dos 4 indivíduos que se declararam sem religião embora acreditassem em Deus, 2 eram filhos de mães evangélicas e outros 2 de mães católicas. Entre os 8 ateus, 1 era filho de mãe evangélica, 2 de mães espíritas kardecistas, 4 de mães católicas e 1 de mãe que não tinha religião mas acreditava em Deus. Os 2 agnósticos eram filhos de mães católicas. Observa-se, então, que nesse grupo a religião dos pais, de qualquer um dos ramos, teve pouca influência na religiosidade dos filhos.

Há, então, entre nossos entrevistados, mais pessoas que foram criadas com religião do que pessoas que não foram. Porém, é preciso observar que, muitas vezes, esses indivíduos criados sem religião são filhos de pais com religião que, ainda assim, optaram por não dar educação religiosa aos filhos. Esse diferencial, algumas vezes parece contribuir para a desinstitucionalização, como pode ser observado em algumas biografias desse estudo.

²⁰⁰ Ver apêndices

Deixaram a orientação religiosa a cargo dos próprios filhos, que poderiam se ocupar delas a seu tempo. Do ponto de vista de Marcelo Camurça (2006, p. 38-9), como já mencionado na primeira fase da pesquisa, é essa liberdade de escolha, associada, em parte, à pluralidade religiosa, a responsável pela diversidade no território.

Na mesma perspectiva da transmissão vertical da religião, os entrevistados foram perguntados se dariam uma religião aos filhos. Do total, 12 disseram que não dariam uma religião aos filhos e somente 2 disseram que dariam, o que pode estar correlacionado com suas críticas às instituições religiosas. Entre os que dariam, um era do tipo sem religiosidade e o outro, com religiosidade. Entre os que não dariam, 9 eram do tipo sem religiosidade e 3 com religiosidade²⁰¹.

Quando perguntados, ainda, se poderiam vir a ter uma religião no futuro, a maior parte afirmou que não. Do total, 11 acharam que não terão uma religião, mas 3 manifestaram dúvidas. Entre esses que não sabiam, 2 eram sem religião com religiosidade e 1 sem religiosidade. Entre esses que não dariam, 2 eram sem religião com religiosidade e 9 sem religiosidade²⁰².

É preciso lembrar, sempre, que esses indivíduos têm práticas e posturas diferenciadas, o que também poderá ser observado nessa fase da pesquisa, constituindo uma heterogeneidade dentro da categoria censitária dos sem religião, aparentemente uniforme. De fato, o único aspecto que indubitavelmente parece uni-los é o não pertencimento a instituições religiosas.

Adiante identificaremos aspectos singulares de seu comportamento no que se refere a práticas e crenças e, também, detalhes de suas trajetórias.

Crenças e práticas individuais

Rezas

A fim de identificar a presença de religiosidade entre os sem religião presentes na *internet*, elaboramos algumas questões específicas sobre a prática de orações ou rezas, frequência a cultos e experiências místicas. Do universo entrevistado, 10 disseram que não costumavam rezar, enquanto 4 revelaram que costumavam fazê-lo.

Destaca-se que tanto entre os que rezavam quanto entre os que não rezavam havia representantes de todos os tipos. Entre os que rezavam havia 2 com religiosidade e 2 sem

²⁰¹ Ver apêndices

²⁰² Ver apêndices

religiosidade, enquanto entre os que não rezavam, 2 eram com religiosidade e 8 sem religiosidade²⁰³. Mais uma vez, como poderá ser observado no relato das trajetórias individuais, muitos desses indivíduos ressignificam o sentido de oração (meditar, conversar, planejar, etc.), destituindo-a do sentido estrito religioso. Algumas vezes também escolhem outro interlocutor como, por exemplo, o Universo. Nessa fase aparece, portanto, sob outro formato, a ressignificação da oração, aqui trocando a “conversa” com Deus, já observada antes, pela conversa com o Universo, simbolicamente tão grandioso quanto seria a imagem de Deus, infinito. Outra inferência que poderíamos fazer seria quanto ao “fazer planos”; nesse caso, uma troca do plano divino pelo plano humano, o chamado para si mesmo da responsabilidade que anteriormente poderia estar aos cuidados do transcendente.

Eu oro a Deus sempre que sinto necessidade e peço orientação nas minhas orações para fazer as coisas certas.

(Mara, 41 anos, sem religiosidade, Comunidade Ciência X Religião)

Sobre rezar... Adoro falar com o Universo. Sei que provavelmente não estou falando com ninguém, mas me sinto bem falando da minha vida e meus dilemas para o céu, para a natureza. Me apazigua, me faz sentir uno com tudo.

(Livio, 34 anos, sem religiosidade, Comunidade Ciência X Religião)

Não costumo rezar. Costumo delinear planos.

(Túlio, 25 anos, com religiosidade, Comunidade Ciência X Religião)

Experiências místicas

No campo das experiências místicas, metade admitiu já ter passado por algum tipo de experiência místicas. Em geral as experiências místicas aqui referidas são astrologia ou certas práticas das tradições esotéricas como consulta a cartas de tarô e a videntes. Outra metade negou. Entre os 4 sem religião com religiosidade, todos haviam tido alguma experiência mística, junto com apenas 3 indivíduos sem religião sem religiosidade. Sete sem religião sem religiosidade afirmaram que nunca passaram por experiências místicas²⁰⁴. Aqui, mais uma vez, as experiências místicas podem restar relacionadas ao saldo dos Movimentos de Nova Era que teve várias fontes, entre elas o ocultismo.

Já tive experiências místicas com tarô, astrologia, videntes, mas acredito que tenha uma explicação não mística.

(Martim, 43 anos, sem religiosidade, Comunidade Ciência X Religião)

²⁰³ Ver apêndices

²⁰⁴ Ver apêndices

Nunca tive experiência mística porque não acredito, pois nenhuma pessoa tem o poder de saber sobre o futuro ou coisas do tipo. Apenas Deus pode saber do que ocorrerá na vida de cada um de nós.

(Rogério, 24 anos, com religiosidade, Comunidade Ser ATEU é um direito meu!!!)

Atualmente, estou estudando a Wicca e o Hermetismo de Franz Bardon. Mas, meu interesse transcende isso. Quero aprender Cabala Hermética, Astrologia, Tarô, Thelema, algumas coisas do Hinduísmo, entre outras coisas. Só é Wiccaniano mesmo quem faz parte de um coven. Como não conheço ninguém que seja da Wicca, pretendo combinar estes conhecimentos e formular a minha própria doutrina acerca das coisas transcendentais.

(Túlio, 25 anos, com religiosidade Comunidade Ciência X Religião)

Ex-evangélico, Túlio explicou que já teve algumas experiências místicas. É muito curioso e se interessa por fenômenos paranormais, OVNIS, Ciências Ocultas. Ele ainda relatou o que chamou de experiência extra-senhorial que vivenciou em março de 1988, quando estava em seu quarto fazendo uma oração:

Quando eu terminei, me deu vontade de olhar para a janela, que estava entreaberta, e vi um vulto do lado de fora do portão, rente ao muro que tinha uma parte feita de tijolos vazados e dava pra ver as pessoas que passavam por ali. A janela do meu quarto fica de frente a garagem coberta e o portão é de ferro, com a parte de cima aberta. Assim, dá para ver o rosto da pessoa que bate. O vulto, que vi através da abertura dos tijolos, era uma criatura com o corpo todo escuro, mas bem escuro mesmo, e não vi o rosto. Eram por volta de 8h da manhã. A garagem estava bem iluminada pelo sol. E ele ficou olhando fixamente pra mim por alguns segundos, talvez 10, e aí virou de lado e sumiu. Parecia ser uma criança, mas quando olhei bem para aquilo, tive medo, mas não me apavorei. Foi uma coisa sinistra, mas foi real. É bastante provável que existam outras dimensões. Mas, por enquanto, não tenho todas as respostas. Vou responder de trás pra frente. Quando eu estava na IURD, eu achava que isso era coisa do diabo.

(Túlio, 25 anos, com religiosidade Comunidade Ciência X Religião)

Sobre frequência a cultos religiosos precisamos lembrar que há, entre muitos indivíduos, o consumo simultâneo de mais de um serviço religioso. Há indivíduos que se identificam como católicos, por exemplo, mas que frequentam esporadicamente centros espíritas, terreiros de religiões da tradição afro-brasileira, para consumir seus passes magnéticos. Eles parecem compreender como religiões apenas aqueles grupos tradicionais mais bem representados, relegando à condição de técnica complementar as demais, cujos serviços consomem esporadicamente. Isso acontece, em geral, com grupos menos reguladores, que não impõem uma rotina de práticas e frequência a cultos como condição de pertencimento. A pergunta sobre frequência a cultos ratifica a desinstitucionalização desses indivíduos, o que foi confirmado nesse grupo, uma vez que ninguém disse que participava de cultos religiosos. Para complementar o quadro, explorando mais ainda a subjetividade desses

indivíduos, elaboramos perguntas sobre questões metafísicas, o que inclui desde a definição de Deus até a crença em alma ou espírito.

Questões metafísicas

Impressões sobre Deus

Outra questão importante, crucial para a definição do tipo do entrevistado (com ou sem religiosidade) está a sua representação individual de Deus. Entre os entrevistados sem religiosidade, a maioria, 7 associou a imagem de Deus a uma invenção (conceito abstrato, mito), 1 assumiu que não tinha uma definição e 2 disseram que são as forças da natureza.

Tabela 28 – Tipos de sem religião por definição de Deus

definição de Deus	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
não tenho	1	0	1
força superior	0	2	2
invenção, ilusão,	4	0	4
criador de tudo	0	1	1
conceito abstrato	2	0	2
um mito	1	0	1
forças da natureza	2	1	3
total	10	4	14

período de coleta: novembro de 2006 a abril de 2008

Essa descrição, mais uma vez, nos convida a retomar a proposta de Colin Campbell (1997, p. 8), quando ele compara as posturas ocidentais e orientais, observando que o oriente funde homem e natureza, espiritual e físico, mente e corpo. Entre os entrevistados com religiosidade que responderam essa questão, 2 disseram que é uma força superior, 1 que são as forças da natureza e 1 que é o criador de tudo. Essa última definição foi a única que pareceu se aproximar de uma noção cristã de Deus, que o representa como uma figura pessoal.

Através dos discursos de alguns entrevistados podemos perceber especificidades de sua relação com o transcendente. Alguns deles tentam, de certa forma, representar Deus cientificamente, como uma “*força do Universo*”; outros, ainda, o consideram um mito, uma produção humana. Outros admitem o Deus pessoal, mas ressignificado.

Deus é o conjunto das leis que regem o Universo.
(Mara, 41 anos, sem religiosidade, Comunidade Ciência X Religião)

Neste infinito Universo deve existir algo superior, mas o Deus que tantos falam é o Deus que querem que exista.

(Max, 27 anos, sem religiosidade, Comunidade Ser ATEU é um direito meu!!!)

Deus é apenas um conceito, uma idéia que a maioria das pessoas alimenta acerca do desconhecido. Por isso mesmo, existe apenas na imaginação daqueles que nele acreditam.

(Regis, 23 anos, sem religiosidade, Comunidade Ciência X Religião)

Deus é uma invenção humana, criada a partir da necessidade do ser humano de ser algo superior para se confortar e conformar com situações da vida, e que representaria uma Força Superior sim, como um pai forte e onipotente que cuida de uma criança amedrontada ou em perigo. Acredito que o ser humano vez por outra se sente uma criança apavorada e perdida que precisa desse “pai.

(Carolina, 28 anos, sem religiosidade, Comunidade Ser ATEU é um direito meu!!!)

Deus, para mim, é uma entidade abstrata criada pelo homem. Deus é uma invenção humana.

(Igor, 32 anos, sem religiosidade, Comunidade Ser ATEU é um direito meu!!!)

Deus é uma força superior, não necessariamente pessoal.

(Paulo, 25 anos, com religiosidade, Comunidade Ser ATEU é um direito meu!!!)

Deus é o criador de todas as coisas.

(Rogério, 24 anos, com religiosidade, Comunidade Ser ATEU é um direito meu!!!)

Busca de Deus

Para complementar essa exposição, acrescentamos, além da investigação da imagem de Deus elaborada por cada entrevistado, sua opinião acerca dos motivos que levam uma pessoa a buscar Deus. Interessante observar, ainda, que, em geral, essas respostas devem ser lida como os motivos pelos quais as outras pessoas buscam Deus.

Entre os entrevistados, 3 sem religiosidade atribuíam essa busca à educação, à cultura, outros 3 à ignorância ou ao desconhecimento e 4 ao medo da morte. Entre os sem religião com religiosidade, contudo, apontaram justificativas totalmente diferentes: 1 atribuiu à busca de explicação para o inexplicável, 1 disse que Deus pode ser um refúgio para os problemas, outro que pode ser busca de proteção e ainda outro que pode ser um impulso natural, a busca da experiência da fé. Pode-se observar, no discurso desses entrevistados, o peso atribuído à explicação científica, a única comprovável, capaz de tirar o outro do sono da ignorância, em detrimento da religiosa. Ressalta, também, o destaque conferido aqui à figura do “outro” através da resposta de Mara, 41 anos, sem religiosidade, Comunidade Ciência X Religião, totalmente que, recorrendo à terceira pessoa do plural, reforçou que há coisas que

aparentemente não têm explicação, “para eles”. Nessa linha, outro entrevistado ainda recomendou a Ciência como fonte de explicações, porque “*Deus está obsoleto*”.

Tabela 29– Tipos de sem religião por razão para buscar Deus

razão para buscar Deus	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
para explicar o inexplicável	0	1	1
por educação, tradição, cultura	3	0	3
como refúgio para problemas	0	1	1
busca de conforto, apoio, proteção,	0	1	1
por ignorância, desconhecimento, ilusão, superstição, bobagem	3	0	3
por medo da morte	4	0	4
experiência da fé, impulso natural	0	1	1
total	10	4	14

período de coleta: novembro de 2006 a abril de 2008

Para complementar a análise, selecionamos algumas opiniões relevantes sobre o que pode levar uma pessoa a buscar Deus:

O que leva as pessoas a acreditarem em Deus é a necessidade de crer em um ser superior a elas, e atribuir a esse ser o que para não tem explicação.
(Mara, 41 anos, sem religiosidade, Comunidade Ciência X Religião)

É o medo e a ignorância. É assustador saber que estamos neste planeta calamitoso e não teremos um “alívio” quando morrermos, ao lado de Deus, virgens no paraíso ou qualquer outra vertente de qualquer outra religião. O homem primitivo explicava os fenômenos naturais como obras divinas quando não sabiam do que se tratava, mas a Ciência tenta responder essas perguntas. Deus está obsoleto.
(Cássio, 19 anos, sem religiosidade, Comunidade Ciência X Religião)

A meu ver, acreditar em Deus é uma forma do ser humano adquirir eternidade ou buscar ser eterno em outra vida ou mundo.
(Igor, 32 anos, sem religiosidade, Comunidade Ser ATEU é um direito meu!!!)

O que leva as pessoas acreditarem em Deus é o costume.
(Martim, 43 anos, sem religiosidade, Comunidade Ciência X Religião)

As pessoas precisam acreditar que algo maior as protege e guia, principalmente nos momentos de maior desespero, que é quando elas se apegam a Deus.
(Paulo, 25 anos, com religiosidade, Comunidade Ser ATEU é um direito meu!!!)

O que leva as pessoas a acreditarem em Deus é a fé e a experiência de um ser superior.
(Rogério, 24 anos, com religiosidade, Comunidade Ser ATEU é um direito meu!!!)

Algumas impressões sobre a alma e o espírito

Ainda foi perguntado aos entrevistados sobre a crença em alma ou espírito como mais um ângulo das questões metafísicas. Entre os entrevistados, 5 disseram que acreditavam em alma ou espírito, 6 que não e 3 manifestaram dúvida. Entre os que acreditavam, 3 eram do tipo com religiosidade e 2 sem religiosidade. Entre os que manifestaram dúvida, 1 era com religiosidade e 2 sem religiosidade. Todos que negaram a existência da alma ou espírito eram sem religiosidade²⁰⁵.

Entre as explicações dos entrevistados ressalta a concepção de espírito como energia. Mas também se destaca o cientificismo de alguns deles, fazendo referência à Neurociência e, ainda, uma tentativa de explicação comparando o indivíduo a um computador que, em determinada hora, desliga e, então, o sistema operacional é desabilitado, não podendo, portanto, sem energia, ficar “flutuando”. Além dessas, surge a noção de alma ou espírito como consciência.

O espírito continua a viver em outra dimensão. O espírito ou alma é eterno e sobrevive a morte do corpo e continua a viver em outra dimensão em algum lugar no Universo.

(Mara, 41 anos, sem religiosidade, Comunidade Ciência X Religião)

Não há almas ou espíritos, apenas energia que se dissipará na natureza.

(Carolina, 28 anos, sem religiosidade, Comunidade Ser ATEU é um direito meu!!!)

Não há qualquer motivo para se crer em espírito ou em existência de intelectos sem matéria. O sistema operacional de um computador não fica flutuando no espaço no momento em que a máquina é desligada.

(Nicolau, 40 anos, sem religiosidade, Comunidade Ciência X Religião)

Não creio em alma ou espírito simplesmente por não ter nenhuma evidência de sua existência. Quanto mais a Neurociência avança, mais entendemos a origem e mecanismo de funcionamento dos nossos sentimentos. Cada vez mais o “espírito” desaparece e o cérebro se mostra mais impressionante que jamais imaginamos.

(Livio, 34 anos, sem religiosidade, Comunidade Ciência X Religião)

Há uma distinção entre alma e espírito que se coaduna com o que penso: a alma é o princípio que anima a nossa existência humana ou material. O espírito é nossa essência divina, e por isto seria imortal. Mas, este espírito deverá ir para algum lugar? Sim? Não? Penso que talvez seja a resposta mais apropriada. Mas, se for isto, o Cristianismo precisaria ser reformulado, e o papel de Cristo na religião seria assaz diminuído.

(Túlio, 25 anos, com religiosidade, Comunidade Ciência X Religião)

A alma da pessoa é, na verdade, a sua consciência.

(Cássio, 19 anos, sem religiosidade, Comunidade Ciência X Religião)

²⁰⁵ Ver apêndices

Sobre a morte

A relação do indivíduo com a morte também se mostrou relevante para levantar as opiniões dos entrevistados no campo religioso. A representação como o fim de um ciclo se destacou. Alguns entrevistados falaram de morte como metamorfose, transformação, o que também pode ser percebido através da linguagem da Ciência, pela Lei de Lavoisier, pela qual na natureza, nada se cria, tudo se transforma. Foram poucos os que disseram que acreditam na vida após a morte.

A morte é o término do ciclo terreno. Metamorfose.
(Mara, 41 anos, sem religiosidade, Comunidade Ciência X Religião)

A morte é parte do ciclo da vida.
(Martim, 43 anos, Icaraí, Comunidade Ciência X Religião)

Morremos porque temos que morrer. Tudo que nasce um dia morre. Simples assim; sobre a vida após a morte, pelo princípio da conservação da energia: na natureza nada se cria nada se perde, tudo se transforma. Então, acredito que a nossa energia vital se transforma em outra que pode estar vivendo em outras dimensões.
(Túlio, 25 anos, com religiosidade, com religiosidade, Ciência X Religião)

A morte é simplesmente o fim de um processo. Toda vida acaba em algum momento, animal ou vegetal. Portanto, precisamos aproveitar enquanto o coração bate. Não acredito em vida após a morte, mas num reaproveitamento de átomos, um processo natural, onde os átomos do corpo decomposto poderiam combinar-se com outros átomos, formando algo novo. Mas isso não é vida após a morte.
(Cássio, 19 anos, sem religiosidade, Comunidade Ciência X Religião)

A morte é o fim do ciclo vital. Não acredito em nada após a morte, pois creio que a condição humana é única e não pode ser reproduzida em nenhum lugar transcendental.
(Igor, 32 anos, sem religiosidade, Comunidade Ser ATEU é um direito meu!!!)

Sobre a criação do mundo

Outra questão complementar foi a concepção dos entrevistados acerca da criação do mundo. De 11 entrevistados que apresentaram explicações científicas, 3 eram com religiosidade e 8 sem religiosidade. Entre os nossos entrevistados que não apresentavam opiniões com argumentos científicos, 2 eram do tipo sem religiosidade e 1 do tipo com religiosidade, o equivalente a 21,4% do total²⁰⁶. Aqui também a adesão à Ciência ganhou destaque, principalmente quando muitos deles reportaram-se à *Teoria do Big Bang*. Apenas um deles usou argumento religioso, dizendo que o mundo foi criado por Deus. Convém

²⁰⁶ Ver apêndices

lembrar que também na pesquisa da socióloga francesa Sylvette Denèfle (1997, p. 182), a maior parte de seus entrevistados tentavam explicar a criação do mundo cientificamente, recorrendo às teorias evolucionistas, como já mencionado na análise dos resultados da primeira fase da pesquisa.

Eu sou pela Ciência – Evolução. Um ser unicelular primitivo em uma poça d'água.
(Mara, 41 anos, sem religiosidade, Comunidade Ciência X Religião)

Acredito na Teoria do Big Bang, que supõe que o Universo surgiu a partir da expansão de um único ponto de densidade gigantesca onde estaria concentrada toda sua massa. Embora tal teoria não explique como surgiu toda essa massa e a conclusão lógica seria de que ela foi criada por alguma entidade, tal argumento apenas aumenta uma variável à questão. Quem criou essa entidade? Não vejo um motivo para a existência do Universo além dele mesmo.
(Berilo, 19 anos, Comunidade Ciência X Religião)

Acho que a Ciência explica que o mundo foi criado pelo Big Bang, ocorrido há 14 bilhões de anos atrás. O que veio antes disso, ninguém sabe, mas com certeza será a Ciência que também desvendará este novo mistério (provavelmente em milhares de anos).
(Livio, 34 anos, sem religiosidade, Comunidade Ciência X Religião)

Penso que a teoria evolucionista pode ser confiável, mas não descarto a intervenção de algo transcendental durante o processo. A própria Ciência não tem uma conclusão definitiva sobre isso, então também não tenho uma opinião definitiva.
(Túlio, 25 anos, com religiosidade, com religiosidade, Ciência X Religião)

Não acredito na história da criação, escrita na Bíblia. Acredito na Teoria do Big Bang sobre a criação do mundo.
(Paulo, 25 anos, com religiosidade, Comunidade Ser ATEU é um direito meu!!)

O mundo foi criado por Deus.
(Rogério, 24 anos, com religiosidade, Comunidade Ser ATEU é um direito meu!!!)

Pontos de vista sobre as instituições religiosas

Depois das perguntas de caráter mais metafísico, passamos às questões mais diretamente relacionadas às instituições religiosas. Quando perguntados sobre qual a função da religião na vida dos indivíduos, dos 4 sem religião com religiosidade, 2 disseram que a religião serve para dar limites, 1 disse que serve para confortar as pessoas e outro para ajudar no autoconhecimento.

Entre os sem religiosidade, por sua vez, 4 disseram que serve para confortar as pessoas, 2 para controlá-las e outros 2 que a religião não serve para nada. Ainda 1 disse que serve para explicar o mundo, a vida e outro, para preencher um vazio. Interessante observar

que mesmo entre os sem religiosidade, alguns acreditam que a religião é capaz de ajudar algumas pessoas, dando-lhes conforto, equilíbrio.

Tabela 30– Tipos de sem religião por função da religião

função da religião	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
disciplinar, dar limites	0	2	2
explicar o mundo, o inexplicável	1	0	1
confortar, consolar, tranquilizar	4	1	5
autoconhecimento, dar sentido	0	1	1
para nada	2	0	2
preencher um vazio	1	0	1
controlar as pessoas	2	0	2
total	10	4	14

período de coleta: novembro de 2006 a abril de 2008

Observamos, a partir do quadro acima, que há polaridade entre os entrevistados. Somente aqueles com religiosidade alegaram que a religião serve para dar limites, para ajudar no autoconhecimento, enquanto somente os sem religiosidade disseram que ela serve para explicar o inexplicável, para preencher um vazio, para controlar as pessoas e, também que não tem nenhuma serventia. Religião como forma de obter conforto, tranquilidade apareceu na resposta de ambos os tipos.

Críticas às religiões

Convém ressaltar que, a despeito de algumas avaliações positivas da religião, todos os entrevistados apresentaram algum tipo de crítica à religião. Algumas críticas eram comuns a mais de um tipo de indivíduo sem religião.

Entre os sem religiosidade, os que inicialmente se definiram como agnósticos foram os que afirmaram que a religião é a responsável por criar mazelas sociais e que é baseada em mentiras. Aqueles que se disseram ateus, por sua vez, foram os únicos que criticaram a alienação que é promovida pelas religiões, a “lavagem cerebral”. Eles acrescentaram, ainda, que as religiões são causadoras de conflitos e que funcionam como “placebos” para certos indivíduos. Mas outros sem religiosidade compartilharam com os sem religião com religiosidade a crítica ao excesso de normas impostas pelas religiões.

Tabela 31– Tipos de sem religião por críticas às instituições religiosas

críticas	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
excesso de normas, rigor, controle, alienação, lavagem cerebral, manipulação	3	1	4
dogmatismo	2	0	2
criação de mazelas sociais	0	2	2
placebo	1	0	1
causadora de conflitos	1	0	1
são baseadas em mentiras	2	0	2
manipulação	1	0	1
total	10	4	14

período de coleta: novembro de 2006 a abril de 2008

Os sem religião com religiosidade foram os únicos que criticaram a manipulação feita pelas religiões, o dogmatismo. As críticas mais acirradas foram as dos desconvertidos, acusando severamente o mercenarismo evangélico, nos termos de um dos entrevistados “*religião é comércio*”. Mas convém ressaltar que as críticas, de um modo geral, foram lançadas a todas as instituições religiosas, acusadas, inclusive, da “*deturpação da palavra de Deus*”. Reside aqui, tal qual na outra fase da pesquisa, demonstrações de anticlericalismo, denunciando as instituições religiosas e, por conseguinte, suas lideranças, por fomentarem conflitos, efetuarem lavagem cerebral e tentarem controlar a vida dos fiéis. Outros acrescentaram, ainda, que ninguém precisa de uma religião e que essas deixam seus membros anti-sociais. Os simpatizantes mais ferrenhos das Ciências justificaram, ainda, que a religião atrasa o desenvolvimento e que o tempo da religião já passou. As críticas mais amenas foram aquela que descreveram a religião como “*código de conduta*” ou afins. Entre as opiniões de cada um, temos o seguinte panorama.

O objetivo das religiões é alienar e manipular as pessoas que se deixam levar por elas, pelos líderes religiosos, e em sua maioria com fins lucrativos. Quanto mais fiéis mais dinheiro entra. Religião é comércio,
(Mara, 41 anos, sem religiosidade, Comunidade Ciência X Religião)

Religião é forma de manter seres humanos escravizados e como forma de induzi-los a atos totalmente condenáveis. As pessoas buscam uma religião por puro costume, e lavagem cerebral.
(Martim, 43 anos, Comunidade Ciência X Religião)

Religiões têm contradições das teorias, excesso de controle sobre outras vidas. Para mim, a religião é um código de conduta.
(Max, 27 anos, sem religiosidade, Comunidade Ser ATEU é um direito meu!!!)

A maioria das guerras e conflitos são causados por fatores religiosos, a religião atrapalha o progresso da Ciência. A religião faz o ignorante se tornar mais ignorante ainda etc. Religião é algo que se busca quando se tem problemas pessoais, uma espécie de ópio para a aflição. Mas é só placebo. A religião serve para fazer uma lavagem cerebral em si mesmo e começar a acreditar que se você for bonzinho, Papai-do-Céu vai lhe dar um lugar especial no Paraíso.

(Cássio, 19 anos, sem religiosidade, Comunidade Ciência X Religião)

Parafrazeando Richard Dawkins: “*Eu sou contra a religião porque ela nos ensina a nos satisfazermos ao não entender o mundo.*”, sem contar que é a principal causa das guerras mais cruéis da história da humanidade, e ainda hoje é a raiz da intolerância contra ateus, homossexuais, pessoas de outra religião, entre outros.

(Berilo, 19 anos, sem religiosidade, Comunidade Ciência X Religião)

Religiões atrasam o desenvolvimento das Ciências, impedem que as pessoas aprendam coisas REAIS que a Ciência nos proporciona, em troca de informação hipotética e sem fundamento. Também deixam seus seguidores anti-sociais e chatos para conversarmos. Religião, para mim, é uma forma primitiva de filosofia.

(Livio, 34 anos, sem religiosidade, Comunidade Ciência X Religião)

Minha maior crítica às religiões é que elas possuem normas que eu não concordo.

(Paulo, 25 anos, com religiosidade, Comunidade Ser ATEU é um direito meu!!!)

Minha maior crítica às religiões é à deturpação da palavra de Deus. Tenho mais amigos com religião, porque não escolho meus amigos pela religião.

(Rogério, 24 anos, com religiosidade, Comunidade Ser ATEU é um direito meu!!!)

Trajétórias: investigando o não pertencimento

Além dessa tipologia, de indivíduos com e sem religiosidade, também construímos subtipos fundamentados nas razões que os levaram ao rompimento com as religiões, na tentativa de detalhar mais um pouco sua identificação. Nesse grupo de entrevistados, no qual o contato foi estabelecido por meio de comunidades virtuais que congregavam pessoas sem religião, encontramos somente indivíduos classificados nos subtipos desconvertidos, 9, e indiferentes, 5. Todos os desconvertidos foram criados com religião, sendo a maior parte originária de tradição cristã (católica ou evangélica); contudo, há também aqueles que passaram também pelo Espiritismo Kardecista, pela Umbanda e pela religião Neo-Pagã Wicca²⁰⁷. Os indiferentes foram aqueles que não receberam orientação religiosa. Associando tipos e subtipos, encontramos tanto sem religião com religiosidade (2) quanto sem religiosidade (7) no segmento dos desconvertidos das várias religiões. Eram ex-católicos, ex-evangélicos, ex-umbandista, ex-espíritas kardecistas e até um ex-Wicca, que é uma religião

²⁰⁷ Trata-se do resgate de um culto do Neo-Paganismo. A chamada Bruxaria Neo-Pagã, ou "Wicca", é uma releitura de práticas pagãs europeias anteriores ao Cristianismo, especialmente aquelas de origem céltica. Segundo Campbell (1997, p. 13) esse movimento se traduz numa tendência a enfatizar o caráter feminino da divindade, ao invés do masculino.

pagã. Os indiferentes, que não foram criados com religião, também congregavam representantes de ambos os tipos, sendo 2 com religiosidade e 3 sem religiosidade.

A reprodução de parte das trajetórias dos entrevistados dá prosseguimento à análise de sua relação com as instituições religiosas. Começamos as narrativas explicando porque o entrevistado não está vinculado a uma instituição religiosa, levantando aspectos interessantes de sua trajetória para nossa argumentação.

Tabela 32– Subtipos e tipos de sem religião encontrados

subtipos	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
desconvertidos	7	2	9
indiferentes	3	2	5
total	10	4	14

período de coleta: novembro de 2006 a abril de 2008

Desconvertidos

Desconversão do Catolicismo

Mara, 41 anos, sem religiosidade, Comunidade Ciência X Religião

Para ela, não é preciso ter uma religião “*para ser uma pessoa de bem*”. Mara foi criada no Catolicismo, mas visitou outras religiões em busca de respostas para suas dúvidas. Como não as encontrou, não aderiu a nenhuma religião, optando, segundo ela, “*pela Ciência*”. Construiu uma crítica acirrada contra todas as religiões, justificando que a religião “*é um meio de subjugar as pessoas esclarecidas*”.

Também buscou respostas nos livros, desde aqueles sobre a história das civilizações – incluindo religiões – até científicos. Para Mara, a leitura reforçou sua convicção que não é preciso ter uma religião. Acha que a teoria da evolução é capaz de explicar o mundo e, nessa linha, não passou nenhum ensinamento religioso às filhas.

Passei apenas ensinamentos morais sem falar de religião. Cada pessoa está na religião que seu grau de entendimento permite, e as que não têm religião é porque já compreenderam as coisas e já passaram dessa fase.

(Mara, 41 anos, sem religiosidade, Comunidade Ciência X Religião)

A despeito de um discurso em prol da Ciência, da racionalidade, admitiu que já teve experiências místicas, acredita em alma e espírito e disse que faz orações “*a Deus*”. Contraditoriamente, se definiu como atéia, portanto, sem religiosidade.

Martim, 43 anos, sem religiosidade, Comunidade Ciência X Religião

O informante acha que “*nenhuma religião tem qualquer serventia*”. Segundo eMartim, “*a religião serve para NADA na vida do homem*”, exceto para controlá-lo. Definiu-se como ateu, nada religioso, não acreditando mais em Deus (já acreditou). Acha que foi influenciado por leituras filosóficas e, mais recentemente, pelo livro *Deus, um delírio*, de Richard Dawkins.

Max, 27 anos, sem religiosidade, Comunidade Ser ATEU é um direito meu!!!

Considera-se uma pessoa nada religiosa. Seu não pertencimento foi atribuído a vários motivos, entre os quais a descrença absoluta, principalmente por desencantamento com a religião na qual nasceu, pelo desapontamento com líderes religiosos e, ainda, por não gostar de estar vinculado a religiões. Acha que não é preciso estar vinculado a uma religião para manifestar a crença em Deus, para aqueles que acreditam nele.

Veio do Catolicismo, passou pelo Espiritismo Kardecista quando leu o livro *Nosso Lar*, achando essa religião “*mais sensata do que as outras*”. Porém, ficou mesmo sem religião. Não quer vínculos. Acredita em planos paralelos, na existência do espírito e, também, na Teoria do Big Bang. Nesse caso, sua simpatia pelo Espiritismo Kardecista pode ser atribuída à sua proximidade com a Ciência.

Tal como outros entrevistados, para Max a religião não tem serventia na vida do indivíduo, exceto para doutriná-lo e dominar suas “*atitudes de animais*”. É por isso que, segundo ele, cria-se Deus: “*daí a necessidade de se criar uma criatura superior que faça com que nós tenhamos medo e possamos atender ao que Ele espera de nós*”. Max acrescenta que as pessoas só buscam uma religião quando precisam de resposta, mas “*se tudo estiver bem em sua vida, ninguém procura religião*”. Definiu-se como ateu, mas apresentou comportamento agnóstico, explicando que não sabe se Deus existe e nem se há uma maneira de saber disso. Revelou que algumas vezes acredita em Deus, outras não.

Desconversão do Protestantismo

Livio, 34 anos, sem religiosidade, Comunidade Ciência X Religião

Livio acha “*toda religião algo extremamente primitivo e que não oferece nenhuma explicação decente para os mistérios da vida. São todas hipóteses absurdas sem nenhum fundamento filosófico ou racional*”. Não foi criado em nenhuma religião, mas foi enquadrado nesse grupo porque se converteu ao Protestantismo na adolescência.

Sua mãe era católica não praticante e seu pai sem religião, rechaçando a fé fanática e considerando Deus a natureza, não uma "pessoa". Revelou que seu pai não aprovou quando ele se converteu. Na sua casa religião era algo raramente mencionado e de pouca importância. Se converteu quando foi morar nos Estados Unidos, para estudar o colegial e faculdade, onde havia muitas igrejas protestantes. Quando estava com 14 anos seu irmão se envolveu (e posteriormente casou-se) com a filha de um pastor. Acha que, sobretudo porque admirava muito o irmão, acabou convertendo-se também. Então, dos 15 aos 20 anos frequentou a Igreja *Jesus Fellowship*, onde teve experiências "*espirituais fortes*". Com o passar do tempo, começou a se perguntar se estas experiências místicas não eram auto sugestão. Sua curiosidade o levou a estudar a criação do Universo, o Cosmos, o cérebro e seu funcionamento. Aos 25 anos acabou concluindo que a religião não o satisfazia e se desconverteu. A Ciência era que poderia fornecer as respostas que buscava. Para ele:

Foi um passo óbvio e natural notar que a religião é algo muito simplório e que não oferece nenhuma verdade. Foi percebendo, assim, que a religião não oferecia respostas concretas, apenas genéricas. A Ciência, ao contrário, era muito precisa no que falava. E muitas vezes, a Ciência assume que não há como descobrir um fato, e afirma que são apenas hipóteses que não podem ser (até hoje) testadas. Amei essa honestidade intelectual, a busca por respostas concretas e testáveis, e a praticidade em focar nas coisas que podemos ter certeza, deixando as incertas apenas para o campo da filosofia. Hoje sou um cético pragmatista. Gasto meu tempo com coisas que posso mudar e influenciar. Aquilo que não é testável, não tem minha atenção. Vejo meu tempo de religioso como um pequeno passo em busca de respostas, que apenas me impulsionou para onde realmente podemos fazer avanços cognitivos, a Ciência.
(Livio, 34 anos, sem religiosidade, Comunidade Ciência X Religião)

Hoje seu irmão também se desconverteu, embora creia na vida após a morte e, também, em Deus, mas não “*necessariamente no Deus cristão*”. Livio disse, ainda, que admira as religiões orientais (Budismo principalmente), mas mesmo assim, acha que nunca será religioso. Só vai batizar a filha devido à tradição, mas diz que isso não significa nada, é

apenas “*um bonito ritual*”. Pretende ensinar à filha “*coisas reais, calcadas em conhecimento científico. Caso ela deseje seguir alguma religião, é uma prerrogativa dela*”.

Ele disse que não foi influenciado exatamente por um livro, mas citou vários²⁰⁸. Explicou que sua desconversão foi um processo que envolvia muitas coisas. As experiências foram lhe mostrando os “*absurdos da religião e o quão vazios seus ensinamentos são*”. Parafraseando Richard Dawkins, ele explicou que ler a Bíblia demonstra a ele cada vez mais claramente o quão *Deus é um delírio*. Definiu-se como agnóstico e considera-se nada religioso. Ele detalha da seguinte forma:

Isso quer dizer que não afirmo que Deus não existe, apenas não vou crer em algo sem provas. Logo, sou cético também, afinal as duas coisas podem andar juntas. Cético apenas significa que preciso de provas para aceitar algo. Admiro o Universo e por isso quis respostas.

(Lívio, 34 anos, sem religiosidade, Comunidade Ciência X Religião)

Regis, 23 anos, sem religiosidade, Comunidade Ciência X Religião

Disse que não precisa de religião para “*viver bem*”. Para ele, “*a religião é como uma muleta emocional para boa parte das pessoas, ou seja, inútil para quem aprendeu a andar sozinho*”. Ele acrescentou, ainda, que na maior parte do tempo sente orgulho por não estar mais vinculado a uma religião:

Orgulho por ter vencido as amarras que a religião evangélica me impôs por tanto tempo. Amarras como o medo de questionar, duvidar, pôr a prova. Acredito que esses sejam os maiores obstáculos para que mais pessoas venham a largar as religiões de lado e viver por si mesmas suas vidas.

(Regis, 23 anos, sem religiosidade, Comunidade Ciência X Religião)

Cresceu na IURD, que frequentou dos 8 até os 19 anos, quando decidiu procurar outra Igreja Evangélica com cujas práticas se afinasse. Experimentou várias delas antes de largá-las de vez. Queria poder pensar livremente. Com uma crítica acirrada a essa instituição ele desabafou: “*quem está lá dentro não consegue enxergar o quanto o nome deveria ser mudado*”.

²⁰⁸ Ele citou vários livros, destacando os seguintes: PINKER, Steven. **Como a Mente Funciona**. Companhia das Letras, 1998; PINKER, Steven. **Tabula Rasa: a negação contemporânea da natureza humana**. Companhia das Letras, 2004; WRANGHAM, Richard; PETERSON, Dale; **O Macho Demoníaco**. Objetiva, 1998; GREENE, Brian. **O Tecido do Cosmo: o espaço, o tempo e a textura da realidade**. Companhia das Letras, 2005; DAWKINS, Richard. **O Gene Egoísta**. Companhia das Letras, 2007; DAWKINS, Richard. **Deus, um delírio**. Companhia das Letras, 2007; HITCHENS, Christopher. **Deus Não é Grande**. Ediouro, 2007; e HARRIS, Sam. **Carta a uma Nação Cristã**. Companhia das Letras, 2007.

para “*Empresa Universal do Reino de Deus*, seria muito mais coerente e transparente com seus fiéis”.

Sua mãe foi católica não praticante quando jovem, antes de aderir à IURD. Seu pai também era católico, mas não teve mais notícias dele. Quando era criança, sua mãe ia à igreja no mínimo 4 dias na semana. Leu muito sobre teísmo e religião, o que, segundo ele, o fez pensar, ter coragem de questionar as verdades absolutas em que acreditou por tantos anos e, conseqüentemente, sua própria religião, ajudando-o a largá-la. Para ele: “*quando olhamos atentamente para as religiões acabamos por chegar à conclusão de que são apenas ilusões humanas, aliás, como tudo na vida*”. Regis acha que é extremamente difícil que venha a ter religião algum dia, uma vez que se tornou questionador e, assim, é cada vez mais difícil de acreditar e pertencer novamente a uma religião:

Acredito que aqueles que já foram ateus e agnósticos e voltaram a ter religião o fizeram quase sempre por motivos emocionais ou de saúde. Alguns se tornam muito solitários por viverem cercados de pessoas que não entendem sua visão de mundo; outros podem ter contraído alguma doença que lhes tirou a vontade de viver ou apenas sua independência. Sem falar naqueles que não suportam a pressão de fora e acabam cedendo e voltando para a antiga religião só para agradar aos mais próximos.

(Regis, 23 anos, sem religiosidade, Comunidade Ciência X Religião)

Ele acredita na capacidade extraordinária do cérebro humano, cujo funcionamento ainda é pouco conhecido, achando que, “*o que hoje é tido como sobrenatural, amanhã pode ter uma resposta simples e plausível*”. Ele se definiu como ateu, não acreditando mais em Deus, uma pessoa absolutamente nada religiosa.

Túlio, 25 anos, com religiosidade, Comunidade Ciência X Religião

Não está atualmente vinculado a uma instituição religiosa porque constatou, “*que a religião denominacional não muda a vida de ninguém, e em si mesma não tem autoridade espiritual alguma*”. Seus pais, que hoje são divorciados, eram evangélicos pentecostais. Sua mãe freqüentou, durante 20 anos, a IURD, mudando adiante para Igreja Internacional da Graça de Deus. Seu pai foi evangélico durante uns 10 anos, entre os anos 70 e 80, posteriormente ficou sem religião, reconverteu-se nos anos 90. Foi para a Igreja Internacional da Graça de Deus. Hoje seus pais estão divorciados.

Túlio foi evangélico pentecostal por cerca de três anos e meio porque, segundo ele “*naquela época, eu não sabia resolver os meus problemas por conta própria*”. Sempre se

interessou por estudar a história e os fundamentos filosóficos e teológicos da religião, o que acabou distanciando-o da igreja. Contou que queria ser obreiro e durante um ano participou do grupo jovem evangélico, cumprindo uma rotina de atividades dentro da igreja. Contudo, na última vez em que foi à reunião de jovens ficou com os olhos abertos no momento da oração. Ficou reparando as pessoas, concluindo que não tinham nenhuma afinidade com ele. Não voltou mais. Segundo Túlio, havia muitas coisas que o incomodavam na igreja, sendo a primeira delas, o envolvimento com a política²⁰⁹ e, em seguida, não só falta de ética²¹⁰ mas também o menosprezo pelos fiéis.

Aos 17 anos saiu da IURD, mas acha que “*a pregação*” o influenciou, embora não acredite nela. Aos 18 anos já não era mais evangélico, mas acha que só conseguiu “*se libertar dessa ideologia religiosa*” em 2005. Nesse ano, tentou retornar para a religião, visitando cultos diferentes por três meses²¹¹, mas acabou constatando que aquela religião não era para ele. Concluiu que quem segue, de fato, o que a IURD ordena, “*vai ficar meio alienado*”. Ele revelou que, mesmo não sendo mais evangélico, ainda sentia medo “*de ir para o inferno e das coisas tidas como sobrenaturais*”. Hoje ele diz que tem outros valores e que está encontrando o seu próprio equilíbrio interno. Explicou que queria uma Igreja mais ética, mas sensata e racional. Mas achava que a presença de Cristo era essencial na religião, por isso, só procurava religiões cristãs. Pensava que as religiões que não falassem sobre Cristo “*estavam erradas*”. Hoje, pensa diferente. Hoje Túlio acha que quebrou uma barreira imposta pela nossa cultura. Assim, ele afirma “*eu não sou cristão! Para mim, Cristo é uma construção social, filosófica e teológica que cumpre um papel social*”.

Com sua saída da IURD, seu convívio social também mudou: a maioria de seus colegas se diz “*católico não-praticante*”. Ainda contou que tinha um amigo que se dizia “*católico*”, mas praticava a Umbanda. Por sua influência, ele passou a se declarar como “*sem religião, na condição de deísta*”. Túlio definiu-se como uma pessoa nem religiosa nem não

²⁰⁹ Ele relatou um acontecimento do período eleitoral de 1998, quando presenciou o pastor distribuindo entre os evangelizadores um maço de “*santinhos*” com os nomes dos candidatos dele. Muitos testemunhavam no altar, prestando contas dos votos obtidos: 50 votos ou mais. Aos seus olhos os fiéis pareciam hipnotizados.

²¹⁰ O entrevistado mencionou fatos que o desmotivaram. Entre eles, um dos rituais da Fogueira Santa realizado em 1998 quando o pastor ungiu cada fiel que pegasse um envelope. Ele observou que o pastor estipulou um limite: só podia “benzer” quem aceitasse o “*desafio*” de doar R\$ 100. Quem não dispunha desse valor não era ungiu. Além disso, o entrevistado lembrou os ataques dos pastores às outras religiões, contra os quais os fiéis não podem se manifestar. Se o discordarem, o pastor alega que é “o diabo” influenciando. Ele relata que, depois disso, o pastor fala outras coisas e justifica que é o “Espírito Santo” que está falando.

²¹¹ O entrevistado já visitou várias igrejas como Igreja Cristo Vive, Igreja de Nova Vida, Igreja Presbiteriana do Brasil, Igreja Presbiteriana Independente, a Igreja Luterana, a Igreja Batista, a Igreja Metodista, e a Igreja Congregacional.

religiosa. Não tem religião, mas acredita em Deus, Força Superior ou equivalente. Não se considera ateu, nem agnóstico, mas “*deísta*”.

Desconversão do Espiritismo Kardecista

Berilo, 19 anos, sem religiosidade, Comunidade Ciência X Religião

Berilo explicou que não está atualmente vinculado a uma instituição religiosa porque não acredita nelas. Contudo, já buscou apoio da religião para obter respostas, mas desistiu. Nas suas palavras:

Não acredito na palavra de homens que afirmam saber exatamente qual a mensagem que seus deuses têm para a humanidade. E mesmo que acreditasse em algum Deus, não vejo necessidade de ter alguma religião, visto que tal divindade é onipresente e onisciente. Ao contrário, vejo a religião como o maior mal criado pelos homens. (Berilo, 19 anos, sem religiosidade, Comunidade Ciência X Religião)

Embora tenha afirmado que não foi influenciado por nenhuma literatura, mencionou o livro *Deus, um delírio*, de Richard Dawkins, recorrendo alguns de seus argumentos para dar sua opinião. Definiu-se como ateu, nada religioso; contudo, também apresentou comportamento agnóstico. Algumas vezes disse que não acredita em Deus, embora já tenha acreditado. Outras vezes que não sabe se Deus existe e se há uma maneira de saber isso.

Desconversão da Umbanda

Nicolau, 40 anos, sem religiosidade, Comunidade Ciência X Religião

Considera a religião “*um promotor do atraso humano*”. Nicolau foi batizado na Igreja Católica pela família e, posteriormente, encaminhado para fazer a primeira comunhão. Revelou que, durante sua infância, simultaneamente frequentou terreiros de Umbanda mas, aos 14 anos se tornou ateu. Para ele, religião se define da seguinte forma:

É superstição organizada de forma hierárquica. Ignorância sistematizada baseada em uma série de mentiras e intimidações. Como uma parede construída com 3 tijolos e toneladas de argamassa. Para o homem, a religião serve para controlar os que poderiam pensar, para conformar os fracos em relação às dificuldades da vida real. O que leva as pessoas a buscarem uma religião é burrice. Contribui apenas para a deformação, para a imposição de normas ilógicas, para a inibição da busca pela verdade natural. (Nicolau, 40 anos, sem religiosidade, Comunidade Ciência X Religião)

Disse que não foi influenciado por nenhum livro antes de se tornar ateu, mas mencionou o livro *Deus, um delírio*, de Richard Dawkins, que leu recentemente, o qual achou “*muito divertido...me foi útil principalmente no combate à estranha noção que se deve respeitar a religião de maneira absoluta*”. Define-se como ateu, absolutamente nada religioso e tem um discurso totalmente favorável à Ciência, que pode ser decorrente, também, de sua formação: ele é físico.

Desconversão do culto Wicca

Cássio, 19 anos, sem religiosidade, Comunidade Ciência X Religião

Acha a religião algo prejudicial ao desenvolvimento humano, por isso passou a se definir como ateu. Sua mãe acredita no Deus cristão, mas não frequenta igrejas. Atualmente não frequenta nenhum culto religioso, nem reza, “*no sentido da palavra*”, mas contou que ao acordar, fica alguns minutos “*meditando*”. Já teve algumas experiências místicas, como projeção astral, por exemplo. Nunca leu nenhum livro que o incentivou a não ter religião. Para ele, “*crer ou não crer é algo que vem de dentro, não de uma publicação*”. Ele acha que não poderia ter uma religião no futuro. Ele explicou: “*a visão que tenho das religiões em geral hoje em dia vai ser a mesma, ao menos que o próprio Deus ou coisa parecida apareça e venha conversar comigo*”.

Na adolescência foi levado pela madrinha a uma paróquia, onde até fez catequese, primeira comunhão e chegou a ser coroinha. Mas depois de um tempo foi buscar “*algo que realmente valesse a pena*”. Aos 12 anos se encantou com ocultismo e, um dia, comprou uma revista no jornaleiro sobre a religião Neo-Pagã Wicca²¹² e começou a pesquisar. Foi buscar “*livros mais sérios*”. Através de uma lista de *e-mails* em um *site* sobre Wicca, conheceu um grupo (*coven*) que praticava a religião e resolveu se engajar. Permaneceu por cinco anos praticando a religião, mas já elaborando sua própria visão acerca das divindades. Ele confidenciou que, de fato, os integrantes se reuniam mais para bater papo que para rituais mesmo.

²¹² Ele descreveu a Wicca como “*uma visão mais contemporânea da religião dos antigos celtas*”. O seguidor pode ser um “*bruxo solitário*” ou entrar para um *coven* (grupo) com o qual pratica os rituais. Cada *coven* estuda através de livros ou da palavra do seu mestre. Como não há templos, às vezes um membro que mora numa casa com quintal grande oferece o espaço para reuniões. Mas a maioria dos rituais é feita em locais abertos, discretos e com bastante natureza. Há seguidores de todos os tipos: adultos, jovens, até crianças, filhos de alguns membros do *coven*. A iniciação é feita através de um ritual com velas, encantamentos e invocações.

Numa certa confusão de idéias Cássio disse que quando entrou para a Wicca já “*estava ateu*”. Entendia as divindades da Wicca apenas como figurativas. Essa tendência foi fazendo com que ele deixasse de realizar alguns ritos, aos poucos, acabou saindo e acha que seu caminho será trilhado sozinho.

Indiferentes

Igor, 32 anos, sem religiosidade, Comunidade Ser ATEU é um direito meu!!!

Embora tenha vindo de família católica, não teve formação religiosa. Já buscou a religião, por iniciativa própria, para ter respostas, mas como não as encontrou, desistiu. Definiu-se como ateu. Leu livros que acha que o influenciaram na sua opção²¹³. Igor explicou, tecnicamente, que as religiões “*organizam de forma hierárquica e autoritária a vida*”, mas também:

Impedem maior liberdade na nossa sociedade. A religião pode ser vista como uma forma de socialização, mas também tem caráter dominador. Acho que as pessoas buscam uma válvula de escape para fugir de seus problemas cotidianos. A religião não pode me ajudar.

(Igor, 32 anos, sem religiosidade, Comunidade Ser ATEU é um direito meu!!!)

Carolina, 28 anos, sem religiosidade, Comunidade Ser ATEU é um direito meu!!!

Não foi criada em nenhuma religião e não acredita em Deus. Sente descrença absoluta e se definiu como atéia. Considera-se uma pessoa absolutamente nada religiosa. Religião, para ela “*é mais um dos grupos sociais no qual as pessoas sentem necessidade de se incluir, em busca de uma ajuda para enfrentar seus problemas, amizades confiáveis e que têm as mesmas idéias, e para se sentirem parte de um todo*”.

Carolina pensa, ainda, que a religião pode contribuir para a formação das pessoas “*na medida em que geralmente prevê o bem estar coletivo e a prática do bem, revê conceitos e moral e bons costumes e impedem que as pessoas façam coisas condenáveis, sempre tementes ao Deus*”. Porém, nunca buscou uma religião porque nunca “*sentiu necessidade*”. Segundo Carolina, “*busca sempre consolo nas pessoas de verdade – amigos, família que me amam e*

²¹³ Livros como NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiadamente humano**. Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal. Editora Escala, 2008; NIETZSCHE, Friedrich. **Além do Bem e do Mal**. Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal. Editora Escala, 2008; NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral**. Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal. Editora Escala, 2008; WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. Companhia das Letras, 2004.

estão à minha volta. Nada deve ser imposto”. Ela acrescentou, ainda, que teve experiências com Espiritismo, Catolicismo, Protestantismo, tarô e videntes, mas não acredita em nada disso.

Acho todos cheios de falhas, de fácil manipulação humana e não corresponderam aos meus anseios nas ocasiões. Simplesmente não sinto necessidade de seguir livros mágicos supostamente escritos há milhares de anos por alguém “santo” e nem de acreditar em absurdos para viver melhor. A vida é o dia a dia e minha força são as pessoas que conquisto e conheço.
(Carolina, 28 anos, sem religiosidade, Comunidade Ser ATEU é um direito meu!!!)

Cristiano Requião 54anos, sem religiosidade, Comunidade Ser ATEU é um direito meu!!!

Considera-se uma pessoa absolutamente nada religiosa. É agnóstico. Não sabe se Deus existe nem se há uma maneira de saber isso. Foi criado em nenhuma religião. Ele disse que na vida do homem a religião é *“uma das maiores mazelas sociais”*.

Paulo, 25 anos, com religiosidade, Comunidade Ser ATEU é um direito meu!!!

Filho de pais católicos não praticantes, foi criado sem orientação religiosa e não costuma rezar nem frequenta cultos. Considera-se uma pessoa nem religiosa nem não religiosa. Ele disse que não sabe se tem religião e que não precisa estar vinculado a uma religião para manifestar sua crença em Deus. Paulo nunca buscou uma religião na vida e não teria uma religião. Mas ele acha que *“é necessário estimular na criança a crença em Deus, não necessariamente em uma religião”*. Nunca teve uma experiência mística.

Para ele, a religião serve como:

Uma fonte de esperança de que as coisas podem melhorar. Geralmente, o homem sem nenhum tipo de religião não têm a mesma esperança de melhoria que as pessoas religiosas. Mesmo quando desenganadas, elas crêem que Deus ira ajudá-las.
(Paulo, 25 anos, com religiosidade, Comunidade Ser ATEU é um direito meu!!!)

Rogério, 24 anos, com religiosidade, Comunidade Ser ATEU é um direito meu!!!

Disse que sempre acreditou em Deus, mas não tem religião. Se considera uma pessoa muito religiosa. Filho de mãe evangélica e pai sem religião, não foi criado dentro de

nenhuma religião. Acha que não precisa estar vinculado a uma religião para manifestar sua crença em Deus. Para ele:

A religião serve para guiar o homem ao caminho certo. O que leva as pessoas a buscarem uma religião é o melhor entendimento da palavra de Deus. A religião pode ajudar o homem auxiliando para que ele possa buscar sempre seguir o caminho de Deus.

(Rogério, 24 anos, com religiosidade, Comunidade Ser ATEU é um direito meu!!!)

Sua esposa é católica e Rogério acha que, se algum dia ele tiver alguma religião, será a católica. Ele daria a religião católica aos filhos, porque é a da esposa, uma vez que acha a religião é muito importante na formação do homem. Religião, para ele, “*é a crença em um deus ou uma força divina*”.

Considerações sobre o grupo

Algumas características desse grupo pareceram decorrentes, sobretudo, do seu tamanho e, também, do meio do qual foi selecionado. O tamanho reduzido limitou a sua variedade, apresentando somente representantes dos subtipos: desconvertidos e indiferentes, provavelmente alguns dos mais numerosos entre os sem religião.

Os desconvertidos, católicos e seguidores das religiões afro-brasileiras e do Espiritismo Kardecista, reforçam a frouxidão dos seus laços com os seus grupos, o que pode ter facilitado o afastamento progressivo. Também conseguimos desconvertidos de religião relacionada ao Neo-Paganismo o que parece reforçar a libertação de dogmas e conceitos tradicionais, comprova a mudança de comportamento já sinalizada por Colin Campbell (1997, p. 13), indicando a “*alternância histórica de uma teodicéia ocidental para uma teodicéia oriental*”. O culto Wicca representa, aqui, a tentativa de reapropriação de crenças antigas que se constituem, de fato, como o distanciamento “*de um Cristianismo visto como essencialmente explorador, anti-natural e patriarcal*”. Entre os indiferentes, a ausência de orientação religiosa deve ter contribuído para sua permanência entre os sem religião, aqui claramente reunidos pela ausência de pertencimento.

Os depoimentos aqui destacados reproduzem, em linguagem nativa, opiniões dos entrevistados, onde se conjuga um forte anticlericalismo com uma grande simpatia pela Ciência. Os entrevistados elaboraram, sobretudo, um discurso pela liberdade, contra as normas excessivas, dogmas e, também, pela busca de uma sociedade mais ética, mais justa e transparente. Convém ressaltar, ainda, que em alguns casos, tanto a faixa etária quanto a

formação do entrevistado – além dos livros – parece ter influenciado ou, ao menos, ratificado sua desvinculação. Referimo-nos, sobretudo, ao discurso científico do físico e à curiosidade do adolescente que se tornou wiccaniano. Chegamos a duvidar nesse último caso, se o entrevistado não se enquadraria, inicialmente, no tipo buscador. Contudo, a declaração certa de que não virá a ter uma religião e que não acredita no transcendente nos levou a enquadrá-lo como um desconvertido, tendo experimentado duas afiliações.

Ressalta, então, nesse grupo de entrevistados navegadores da *internet*, uma crítica intelectualizada da religião, marcada pela grande afinidade com as explicações científicas e filosóficas. Observamos ainda, um certo “orgulho” – palavra que foi utilizada por um deles – ao referir-se à sua condição de não ter religião. É como se enfim tivessem alcançado o esclarecimento, limpado as sombras causadas pelo pensamento religioso. Interessante, ainda, observar que o peso dos aspectos negativos encontrados pelos entrevistados nas religiões é mais intenso do que sua percepção dos aspectos positivos. Todavia, aqueles que conseguiram encontrar certos aspectos positivos nas religiões, os viram como positivos para os outros e não para eles mesmos. Como se eles já tivessem alcançado o esclarecimento, portanto não precisavam mais de uma religião para lhes disciplinar.

No que se refere à imagem de Deus, alguns apresentaram Deus como ilusão, alento para a “infância da humanidade”. Como já ultrapassaram essa fase, não necessitam mais de Deus. Não raro reproduziram reflexões de pensadores que questionam a religião, relatos de experiências negativas e, também, modismos, como é o caso do *best-seller* de Richard Dawkins, *Deus, um delírio*. Convém lembrar que, entre os entrevistados, 9 disseram que foram influenciados por algum tipo de leitura enquanto 5 disseram que suas escolhas não foram influenciadas por leituras de qualquer estilo.

Por fim, muitos entrevistados definiram-se como ateus, contudo, observamos que apresentavam comportamento agnóstico, uma vez que manifestavam dúvidas acerca da existência de Deus. Adotamos como regra aceitar a autodefinição do entrevistado para, a partir dela, elaborarmos nossos próprios tipos e subtipos. Embora não seja nosso objetivo investigar aqui os limites do ateísmo ou do agnosticismo de cada um, fica claro, entre esses entrevistados, que grande parte fazia confusão entre um e outro. Poderiam estar utilizando um termo como sinônimo de outro ou, ainda, escolhido o vocábulo ateu por sua evidência como referência àqueles que estão distanciados de uma religião. Diante disso, confirmamos, face à confusão aparente entre os termos ateus e agnósticos, que o tipo sem religiosidade se apresenta como o mais apropriado para defini-los, congregando nele todos aqueles que se afastam de uma crença no transcendente. Por fim, através de todas as suas críticas e

avaliações, compreendemos os sem religião como indivíduos fortemente descolados das instituições religiosas, o que não sugere necessariamente, que todos rejeitam o transcendente. A seguir apresentaremos os dados referentes ao último grupo da pesquisa.

9 - JOVENS SEM RELIGIÃO NAS FILAS DO ALISTAMENTO MILITAR

Para completar a investigação, suprindo algumas das lacunas que não puderam ser contempladas na primeira fase da pesquisa, com 102 habitantes da Região Metropolitana do Estado do Rio de Janeiro, optamos por um caminho inédito, singular para localizar mais jovens sem religião. Referimo-nos ao grupo que Regina Novaes (2004, p. 322) classificou como representantes de uma faixa intermediária, aqueles entre os 18 e os 20 anos, na qual predominam os ateus e agnósticos.²¹⁴

Para isso, adotamos uma estratégia para verificar a condição de religiosidade de jovens rapazes que se enfileiravam diante das principais seções para alistamento militar no Estado do Rio de Janeiro. Devido à situação de entrevista, feita com aqueles que retornariam às juntas militares para buscar seu Certificado de Alistamento Militar - CAM, o instrumento não poderia ser longo. Assim, elaboramos um questionário com 19 perguntas fechadas, baseadas nas respostas de levantamentos anteriores, a fim de mapear as principais características e motivações do grupo de interesse. Na expectativa de obter o máximo possível de questionários respondidos e, talvez, assim atingir o que poderia ser considerado como uma amostra numericamente representativa dos sem religião daquela faixa etária, encaminhamos 500 exemplares às comissões de seleção da 1ª Região Militar – aquela que compreende todo Estado do Rio de Janeiro -, instaladas no mês de janeiro de 2009. Eles foram divididos em proporções iguais entre as oito seções militares²¹⁵ mais abrangentes, agrupando diversas localidades, nas quais eles foram aplicados durante a distribuição dos documentos.

Lembramos aqui que a Constituição Brasileira de 1988 obriga a todos os brasileiros do sexo masculino, natos ou naturalizados, ou por opção, à prestação de Serviço Militar nas Forças Armadas. Com isso, no ano em que completa 18 anos o jovem deve comparecer para o alistamento militar na Junta de serviço Militar mais próxima à sua residência. Como já mencionamos, na nossa pesquisa alcançamos exatamente esse universo, no seu retorno ao local de inscrição para buscar o CAM, que é o documento comprobatório de seu comparecimento para a prestação do Serviço Militar. Esse documento tem prazo de validade, com prorrogação em certas situações. Aqueles alistados são encaminhados pela Junta de

²¹⁴ Nos questionários de uma pesquisa nacional sobre o perfil da juventude brasileira - Projeto Juventude/Instituto Cidadania -, tal qual nos recenseamentos, havia uma única pergunta sobre religião. Seus resultados indicaram uma população composta por 65% de católicos, 20% de evangélicos e 10% de jovens sem religião. Estes foram diferenciados como ateus e agnósticos (1%) e aqueles que acreditavam em Deus mas não tinham religião (9%). Os entrevistados tinham idade dos 15 aos 24 anos. Aqueles entre 14 e 17 anos foram classificados como jovens mais jovens; já aqueles entre 18 e 20 como na faixa intermediária e, por fim, aqueles entre 21 e 24 anos como jovens mais velhos. Cf. (NOVAES, 2004, p. 322).

²¹⁵ Os questionários foram encaminhados às 1ª, 5ª, 7ª, 8ª, 11ª, 14ª, 16ª, 17ª seções militares.

Serviço Militar a organizações militares, submetidos a exames físicos ou psicológicos ou, mesmo dispensados, dependendo de cada caso. A maioria dos países do mundo adota o Serviço Militar Obrigatório, mas há aqueles que adotam o Serviço Militar Voluntário.

Com o encaminhamento dos 500 questionários, seria necessário definir a quantidade a ser pesquisada. Do material distribuído, apenas 34 não foram preenchidos, o que representa uma perda de 6,8%. Dessa forma, foi possível levantar o perfil socioeconômico e conhecer algumas das principais motivações de 466 jovens fluminenses no campo da religião, dos quais 146 se declararam sem religião, portanto, uma amostra significativa para nossa pesquisa que já conta com um grupo de 102 habitantes de vários segmentos sociais e, ainda, outro grupo de 14 entrevistados que conhecemos através da *internet*. Foi com esse instrumento que conseguimos saber mais um pouco das tendências e motivações de jovens sem religião, principalmente aqueles das camadas populares, constituindo a maior parte de nossos entrevistados.

Então, através dos 466 questionários preenchidos identificamos 157 (33,7%) jovens que se declaravam católicos; 146 (31,3%) sem religião; 145 (31,1%) evangélicos e 18 (3,9%) como espíritas kardecistas.

Tabela 33– Frequência de entrevistados por condição registrada

condição religiosa atual	frequência	percentual
católico	157	33,7
evangélico	145	31,1
espírita	18	3,9
sem religião	146	31,3
total	466	100

período de coleta: janeiro de 2009

Esse quadro sugere, a despeito da discreta predominância católica nesse caso, a instalação de certa concorrência de ritmo de crescimento entre evangélicos e sem religião, aqui quase equiparados. O nosso grupo é composto por 91 (62,3%) jovens que se definiam como sem religião mas acreditavam em Deus, além de 38 (26%) que se diziam agnósticos, 13 (8,9%) ateus, 3 (2%) que se assumiam como judeus laicos e 1 (0,7%) como budista. Todos indicaram que não pertenciam a nenhuma instituição religiosa.

Tabela 34 – Frequência de entrevistados por categorias nativas

categorias nativas de sem religião	frequência	percentual
judeu	3	2,1
não tem religião mas acredita em Deus	91	62,3
ateu	13	8,9
agnóstico	38	26,0
budista	1	0,7
total	146	100

período de coleta: janeiro de 2009

Nessa perspectiva temos, nesse estudo, 54 indivíduos sem religiosidade e 92 com religiosidade, constituindo, respectivamente, 37% e 63% do universo pesquisado. Tal qual no primeiro grupo, havia judeus sem religião e, além deles, ainda registramos a presença de um adepto do Budismo que também se definiu como sem religião. Essa categoria de budistas vai ao encontro, como já sinalizado, das percepções mais orientalizadas da existência, remetendo às tendências apontadas por Colin Campbell (1997, p. 5-22). No entanto, como essa era uma pesquisa basicamente quantitativa, não conseguimos analisar opiniões e partes das trajetórias desses indivíduos como fizemos anteriormente com os dois outros grupos.

As perguntas do questionário²¹⁶ foram dirigidas a uma população exclusivamente masculina e predominantemente jovem, que é muito frequentemente apontada como a mais secularizada²¹⁷, criando um consenso entre vários autores (BERGER, 1985, p. 120; JACOB, 2003, p. 115). Mais uma vez lembrando dados censitários, de acordo com resultados do Censo 2000, os sem religião brasileiros são fundamentalmente adolescentes (16 a 20 anos) e adultos jovens (21 a 30 anos).

O grupo contemplado na nossa pesquisa abrangeu aqueles na faixa dos 17 aos 21 anos, sendo que a maioria, 115 (79%), tinha 19 anos. Esta é a população que anualmente se encaminha para o alistamento militar. Convém ressaltar que no capítulo 4 já apresentamos uma série de informações a respeito dos estudos relacionando juventude e religião a partir das pesquisadoras Regina Novaes (2002, 2004, 2006) e Sylvette Denèfle (1997). Ambas mostraram uma baixa do sentimento de pertença religiosa entre os jovens. Como já comentado, Sylvette Denèfle (1997, p. 122) apresentou um levantamento das enquetes realizadas na Europa, principalmente no início dos anos 80, mostrando uma grande “desideologização” junto com uma baixa do sentimento de pertença religiosa entre os jovens. Para mostrar esse retraimento, a autora citou informações publicadas no jornal *La Vie* sobre o

²¹⁶ Ver apêndices.

²¹⁷ Conforme Peter Berger (1985, p. 120) o impacto da secularização tende a ser mais forte nos homens do que nas mulheres, em pessoas de meia idade do que nas muito jovens ou idosas. Embora esse processo possa ser visto como um fenômeno global das sociedades modernas, cada grupo populacional é afetado diferentemente.

crescimento dos jovens sem religião. Em 1957 eram 4%, evoluindo para 6% em 1967, 17% em 1977, 29% em 1984 e 36% em 1994. Regina Novaes (2004, p. 325), em uma de suas pesquisas com jovens, descreveu o momento como uma “*fotografia instantânea*” da experiência dos entrevistados, Ela alertou sobre a possibilidade de alteração do quadro apresentado, ainda mais por tratar-se de um segmento em transição. Poderíamos propor aqui, então, interpretar os jovens como pessoas próximas àquelas numa situação de liminaridade, nos termos de Victor Turner (1969, p. 117), situando-se nos limites da infância e do início da vida adulta, num processo de descoberta e afirmação, o que aumenta a possibilidade de mudança de opinião, de convicção, portanto, de trânsito. Segundo o autor, “*os atributos de liminaridade, ou de personae (pessoas) liminares são necessariamente ambíguos, uma vez que nesta condição essas pessoas furtam-se ou escapam à rede de classificações que normalmente determinam a localização de estados e posições num espaço cultural*”.

Entre outras características demográficas de nossos entrevistados, verificamos que quase a totalidade do grupo, 145 (99%) era solteira, com baixa renda, com representantes de diversas cores ou raças, que ainda não tinham concluído seus estudos. Os brancos (56) estavam numericamente quase equiparado aos pardos (54), sendo seguidos pelos negros (26), em terceiro lugar. Entre os brancos, 64% tinham religiosidade, enquanto 36% não tinham religiosidade. Simetricamente, entre os pardos, 54% tinham religiosidade enquanto 46% não tinham religiosidade. Já entre os negros, 73% tinham religiosidade e 27% não tinham religiosidade. Estavam presentes poucos representantes dos demais grupos. Nas avaliações de Cesar Romero Jacob (2003, p. 116), entretanto, os sem religião estão presentes em todos os grupos de raça ou cor, com exceção dos brancos, o que diverge de nossos dados. A declaração de raça ou cor no Censo é baseada no julgamento do próprio entrevistado, critério que também foi utilizado na nossa pesquisa.

Tabela 35– Tipos de sem religião por cor ou raça

cor ou raça	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
branca	20	36	56
preta	7	19	26
parda	25	29	54
amarela	0	3	3
indígena	2	4	6
não respondeu	0	1	1
total	54	92	146

período de coleta: janeiro de 2009

A relativamente baixa presença de negros no nosso grupo nos remete a outro texto de Antônio Flávio Pierucci (2006, p. 118-9) onde ele argumenta que os negros estão mais bem representados entre os evangélicos. Ao comentar as transformações no cenário religioso brasileiro, o autor lembra que embora os negros marquem presença nas religiões afro-brasileiras, a sua participação nelas hoje é menor que a dos pardos e, ainda, a dos brancos que, de fato, constituem a maioria absoluta de seus adeptos.

Tabela 36– Frequência de entrevistados por áreas da RMRJ

áreas da RMRJ	Frequência	Percentual
Baixada Fluminense	38	26,1
Baixada Litorânea	8	5,5
Niterói	21	14,4
Rio de Janeiro	79	54,1
total	146	100

período de coleta: janeiro de 2009

No que se refere à localização geográfica, desses 146 entrevistados sem religião, temos a seguinte distribuição: 38 (26%) de cidades da Baixada Fluminense (Belford Roxo, Japeri, Mesquita, Nilópolis, Nova Iguaçu e Queimados), 21 (14,4%) de Niterói e 8 (5,5%) da Baixada Litorânea (São Gonçalo, Maricá e Itaboraí); além de 77 (53%) residentes em diferentes bairros de áreas do Município do Rio de Janeiro.

Tabela 37– Frequência de entrevistados por regiões do Município do Rio de Janeiro

regiões do Rio de Janeiro	Frequência	Percentual
Centro	3	3,8
Madureira-Jacarepaguá	8	10,1
Subúrbio Distante	21	26,6
Subúrbio Próximo	29	36,7
Zona Norte	9	11,4
Zona Oeste	3	3,8
Zona Sul	6	7,6
total	79	100

período de coleta: janeiro de 2009

Na capital foram identificados moradores de diversos bairros das zonas Norte, Sul e Oeste, entretanto, a maior parte dos seus moradores residia em áreas classificadas como Subúrbio Distante e Subúrbio Próximo constituindo, respectivamente, 21 (14,5%) e 29 (20%) deles, conforme os técnicos do Instituto Pereira Passos (INSTITUTO ..., 2001, p. 1-3). O Subúrbio Próximo (Portuária, São Cristóvão, Ramos, Inhaúma, Ilha do Governador,

Jacarezinho, Maré, Complexo do Alemão e Maré) e o Subúrbio Distante (Penha, Irajá, Anchieta e Pavuna) compreendem algumas das áreas mais empobrecidas do território, classificadas como aquelas de menor IDH, uma das quais é destacada dentro das áreas de ponderação do Censo do IBGE de 2000 como aquela onde predomina os sem religião: Jacarezinho.

Principalmente quando identificamos parte dos sem religião instalados em áreas onde também residem evangélicos, com perfil sociodemográfico bastante próximo (baixos grau de instrução e poder aquisitivo), pensamos que parece haver uma relação entre áreas com baixo IDH e a presença desses grupos. Tanto que isso se reflete, também, nos municípios da periferia da RMRJ, onde os sem religião também são encontrados em grande número.

De acordo com esse mesmo documento (INSTITUTO ..., 2001, p. 1), os demais municípios incluídos nessa pesquisa podem ser distribuídos da seguinte forma para análise de suas tendências sócio-demográficas: Periferia Metropolitana I (Nilópolis); Periferia Metropolitana II (Niterói e Maricá); Periferia Metropolitana III (São Gonçalo, Itaboraí); e Periferia Metropolitana IV (Belford Roxo, Nova Iguaçu, Japeri, Queimados), onde há igualmente registros marcantes de sem religião.

Tabela 38– Tipos de sem religião por municípios da RMRJ

Municípios da RMRJ	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
Belford Roxo	6	4	10
Itaboraí	0	1	1
Japeri	1	0	1
Maricá	0	1	1
Mesquita	2	0	2
Nilópolis	0	1	1
Niterói	4	17	21
Nova Iguaçu	12	4	16
Queimados	7	1	8
Rio de Janeiro	21	58	79
São Gonçalo	1	5	6
total	54	92	146

período de coleta: janeiro de 2009

Isso corrobora com os dados apresentados por Cesar Romero Jacob (2006, p. 149), indicando que os sem religião estão mais presentes nos espaços da periferia, sobretudo em Belford Roxo, Nova Iguaçu e Duque de Caxias, onde variam de 26% a 35% e, ainda, do outro lado da baía, nos municípios de Itaboraí e São Gonçalo. Avaliando a qualidade de vida dos

municípios relacionados nesse estudo, tomando por base o IDH em 2000²¹⁸, temos a seguinte seqüência, por ordem decrescente: Niterói (0,886), Rio de Janeiro (0,842), Nilópolis (0,788), Maricá (0,786), São Gonçalo (0,782), Nova Iguaçu (0,762), Mesquita (0,762), Belford Roxo (0,742), Itaboraí (0,737), Queimados (0,732) e Japeri (0,724). A partir daí, observamos que Japeri está entre as áreas mais desfavorecidas do Estado.

Subdividindo a categoria dos sem religião entre indivíduos com e sem religiosidade, identificamos, entre aqueles municípios com mais representantes, que dos 21 residentes em Niterói, 17 (81%) sem religião tinham religiosidade contra 4 (19%) sem religiosidade; enquanto entre os 79 habitantes do Município carioca, 58 (73%) tinham religiosidade e 21 (27%) não tinham religiosidade. Contudo, entre os moradores da Baixada Fluminense, e da Baixada Litorânea, observamos algumas diferenças. Por exemplo, dos 16 habitantes de Nova Iguaçu, na Baixada Fluminense, 12 (75%) eram sem religião sem religiosidade e apenas 4 (25%) com religiosidade.

No que se refere ao nível de escolaridade do grupo, grande parte dos nossos entrevistados não havia terminado o que é classificado atualmente como nível médio, na seguinte distribuição: 63 (43,2%) com antigo colegial incompleto e 52 (35,6%) com antigo colegial completo. Apenas 7 (4,8%) haviam iniciado curso superior e os demais 23 (16%) oscilavam entre nível fundamental completo e incompleto, os quais se identificavam, em sua maior parte, como pessoas com religiosidade. Nesse contexto, somente 11 (7,5%) afirmaram que sua condição de estar sem religião foi influenciada por algum tipo de leitura.

Tabela 39– Tipos de sem religião por grau de escolaridade

grau de escolaridade	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
nenhum	0	1	1
primário completo	2	4	6
ginásio incompleto	3	6	9
ginásio completo	2	6	8
colegial incompleto	21	42	63
colegial completo	21	31	52
superior incompleto	5	2	7
total	54	92	146

período de coleta: janeiro de 2009

Nos dados do Censo 2000 (JACOB, 2003, p. 116), o nível de educação dos sem religião oscila, de um lado, entre pessoas com nenhuma instrução ou primeiro grau e, de

²¹⁸ Dados divulgados pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada - IPEA. **Índice de Desenvolvimento Humano. – IDH.** Rio de Janeiro, 2000. Disponível em <<http://www.ipeadata.gov.br>>. Acesso em 30 abr. 2008.

outro, entre aquelas com títulos de pós-graduação, o que explica a polaridade entre padrões de renda. Segundo o autor, salários muito baixos coexistem com salários muito elevados dentro dessa categoria.

No que se refere à colocação dentro do mercado de trabalho, no nosso grupo, dos 144 que responderam essa pergunta, 77 (52,7%) eram estudantes, 44 (30%) se diziam desempregados e 23 (15,8%) estavam empregados. Entre os estudantes, representantes da maior parte do grupo, 57% tinham religiosidade enquanto 43% não tinham. Entre os desempregados, segundo maior grupo, 66% tinham religiosidade enquanto 34% não tinham. Por fim, entre aqueles empregados, 78% tinham religiosidade, enquanto 22% não tinham. Além disso, a maioria, 96 (65,8%) ou recebia ou vinha de família com renda mensal entre 2 e 5 salários mínimos. Destes, 60% eram indivíduos com religiosidade e 40% sem religiosidade. Somente 29 (20%) viviam com renda acima dessa faixa, o que, associado à localização da moradia, denota que nosso grupo é composto principalmente por aqueles com menor poder aquisitivo.

Relacionando religião com transferência intergeracional numa análise intra-grupo, a maioria 107 (73,3%) não foi criada com religião, tendo somente 18 (12,3%) mudado de religião. No que se refere à transmissão por ramo paterno, dos 91 indivíduos que se declararam sem religião com religiosidade, 24 (26%) eram filhos de pai católico e 14 (15%) de evangélicos. Contudo, 18 (20%) tinham pais que igualmente não tinham religião mas acreditavam em Deus. Um sem religião era filho de pai ateu e outro de agnóstico. Quatro (31%) ateus e 1 agnóstico tinham pais igualmente ateus, e 6 (16%) agnósticos tinham pais agnósticos. Seis (46%) ateus e 4 (11%) agnósticos eram filhos de pais católicos e 10 (26%) agnósticos eram filhos de pais evangélicos.

Observamos, pelos percentuais mais elevados, uma tendência à reprodução do comportamento do pai no caso da desvinculação institucional, destacando que uma parcela representativa daqueles que tinham pais com religiosidade cristã tornou-se sem religião com religiosidade.

Panorama semelhante se reproduz quando a herança da condição religiosa é analisada pela via materna. Dos 91 indivíduos que se declararam sem religião embora acreditassem em Deus, 24 (26%) eram filhos de mães católicas, 23 (25%) de mães evangélicas e 12 (13%) filhos de mães igualmente com religiosidade. Sete (8%) eram filhos de mães espíritas kardecistas. Um sem religião com religiosidade era filho de mãe atéia, apenas 2 (15%) ateus eram filhos de mães atéias e 5 (13%) agnósticos de mães agnósticas. Contudo, nove (69%) ateus e 4 (11%) agnósticos eram filhos de mães católicas e 14 (37%) agnósticos eram filhos

de mães evangélicas, o que ratifica a tendência a diferenciarem-se pela desvinculação da instituição religiosa de origem. Do total, 37 (25,3%) não souberam informar a religião das mães e 47 (32,2%) não souberam informar a religião dos pais.

Ao relacionar a influência da família na religiosidade dos jovens franceses, Sylvette Denèfle (1997, p. 123-4) recorreu a um estudo realizado por P. Cousin, J. P. Boutinet e M. Morfiin²¹⁹ com estudantes de liceus católicos (Maine e Loire), em 1985, reforçando a presença dos sem religião. Segundo a autora, 12% desses jovens inscritos num contexto católico se declaravam sem religião, 11% diziam que não acreditavam em Deus e 17% que acreditavam um pouco. Seus ideais de vida pareciam ligados à família e ao trabalho como é o caso dos jovens em geral, mas em proporções menos importantes que seus colegas católicos. Em compensação, muito mais jovens desejavam mostrar-se totalmente independentes. Os autores do estudo, de acordo com Sylvette Denèfle, mostraram que as posições religiosas das famílias desses jovens lhes influenciavam muito claramente e tanto mais quando as convicções dos parentes eram contrárias à religião. Dessa maneira, se enquadram nesse cenário 54% dos adolescentes do sexo masculino (38% do feminino) que eram filhos de pais que não acreditavam em Deus, e 66% daqueles do sexo masculino (54% do feminino) de mães incrédulas, enquanto somente 38% dos filhos de pais crédulos reproduziram o mesmo comportamento. No caso francês, para a autora, a influência da atitude materna pareceu determinante, embora esteja claro que o ambiente familiar tinha um papel fundamental nas atitudes desses jovens.

Nas conclusões de outra pesquisa sobre juventude, *Jovens do Rio*, onde estavam mais perguntas sobre religião, Regina Novaes (2004, p. 325; 2002, p. 33-4) verificou que o menor índice de transferência da religião dos pais para os filhos não resultava automaticamente em secularização, uma vez que havia filhos de pais católicos que buscavam outras religiões, mas não se tornavam ateus. Assim havia filhos de ateus e agnósticos que buscavam uma religião. Na mesma perspectiva da transmissão vertical da religião, na nossa pesquisa, 79 (54%) manifestaram dúvidas quanto a dar uma religião aos filhos, respondendo “talvez”, 28 (19,2%) disseram que não dariam, mas 36 (24,7%), a despeito de sua condição, afirmaram que dariam uma religião aos filhos, o que pode estar correlacionado aos motivos pelos quais eles acreditam que uma pessoa busca uma religião.

Ainda indagamos aos entrevistados sobre os motivos que podem levar uma pessoa a buscar uma religião. Do total de entrevistados, uma parcela expressiva dos jovens, 40 (27,4%), escolheu a opção que atrelava a busca da religião ao conforto para os males da vida,

²¹⁹ Cf. . Cousin, J. P. Boutinet e M. Morfiin. *Aspirations religieuses des jeunes lycéens*. L'Harmattan. Paris, 1985.

24 (16,4%) aquela que associava a religião à educação familiar, confiando no peso da influência intergeracional sobre a transmissão da tradição; 23 (15,8%) colocaram a religião como uma fonte de equilíbrio, 22 (15,1%) como fonte de explicação para a vida e 16 (11%) como paliativo para o medo da morte ou da solidão.

Tabela 40– Frequência de entrevistados por razões para busca da religião

razões da busca da religião	freqüência	percentual
para explicar a vida	22	15,1
busca de conforto	40	27,4
por medo da morte ou da solidão	16	11,0
por ignorância ou desconhecimento	8	5,5
busca de equilíbrio	23	15,8
porque a família o educou dessa forma	24	16,4
por motivo político	1	0,7
porque todos devem buscar Deus	1	0,7
para não enfrentar a vida	1	0,7
busca de salvação	2	1,4
medo de fazer coisas erradas	1	0,7
não respondeu	7	4,8
total	146	100

período de coleta: janeiro de 2009

Alguns entrevistados ainda apontaram outras possibilidades de resposta para essa pergunta, associando a escolha da religião a um motivo político, a uma busca de Deus ou de salvação, ao medo de enfrentar a vida ou, ainda, ao medo de “fazer coisas erradas”. Essa última revela a função norteadora que a religião pode assumir para algumas pessoas, configurando-se, ainda, como uma espécie de “atestado de bons antecedentes”. Em pesquisa preliminar (RODRIGUES, D., 2007, p. 43) a resposta que associa o medo da morte ou da solidão à busca da religião pareceu mais recorrente entre aqueles que já haviam passado da idade adulta.

Tabela 41– Frequência de entrevistados por razões para a desinstitucionalização

motivos da desvinculação da instituição religiosa	freqüência	percentual
não preciso estar vinculado para acreditar em Deus	88	60,3
não gosto de vínculos com religiões	8	5,5
não tive formação religiosa	11	7,5
desencantamento na religião em que nasci	5	3,4
descrença absoluta	4	2,7
desapontamento com líderes religiosos	3	2,1
outro	5	3,5
não respondeu	22	15,1
total	146	100

período de coleta: janeiro de 2009

Questionamos, também, sobre os motivos pelos quais entrevistados não estavam vinculados a uma instituição religiosa, cujo peso residiu sobre aquela resposta que apontava que não precisavam estar vinculados a um grupo religioso para acreditarem em Deus, 88 (60,3%). Outros 11 (7,5%) responderam que não tiveram formação religiosa. Isso pode sinalizar uma tendência a ruptura com esferas institucionais em geral. As demais respostas alcançaram percentuais menores. A preferência por essas respostas sinalizam dois caminhos. Um deles, a quebra da transmissão intergeracional em alguns casos e, outro, o enfraquecimento da concepção das instituições religiosas como intermediárias no contato com o transcendente, o que implica numa crise do pertencimento religioso. O indivíduo, portanto, reserva-se no direito de exercitar sua religiosidade de forma independente, privada, distante das igrejas e templos ou, mesmo, de não exercê-la. Com isso, a religião passa a ser uma opção, de livre escolha.

Esse distanciamento pode denotar, ainda, nessa faixa etária, conforme Regina Novaes (2004, p. 322), uma tentativa de buscar sua própria identidade, desvinculando-se daquela de seus pais. Ou seja, tornar-se ateu ou agnóstico faria parte de um momento da vida em que é importante a afirmação da identidade²²⁰ independente em relação à família, como já observado em outras gerações. A autora acrescenta, ainda, que os jovens dessa geração estão sendo convocados, face à grande oferta de um campo religioso competitivo, a fazer suas próprias escolhas, que não precisam ser as mesmas de seus pais ou amigos (NOVAES, 2004, p. 326).

Quando perguntado aos entrevistados se eles mudaram de religião, 119 (81,5%) indivíduos disseram que não, 18 (12,3%) que sim e apenas 9 (6,2%) não responderam. Entre os que não mudaram 78 (66%) se definiam como sem religião com religiosidade, 31 (34%) não tinham religiosidade. As respostas pareciam relativamente proporcionais ao total de cada tipo. Quando indagados sobre vir a ter uma religião no futuro, no nosso estudo, entretanto, 81 (55,5%) dos entrevistados manifestaram dúvidas, 35 (24%) afirmaram que poderão vir a ter uma religião, mas 22 (15,1%) acreditavam que isso é impossível. Entre os que manifestaram mais dúvida estão os sem religião com religiosidade, 51 (63%), seguidos dos sem religiosidade, 30 (37%). Em sua pesquisa, porém, Regina Novaes (2004, p. 323) já encontrou um significativo número de jovens predispostos a trocar de religião.

²²⁰ Convém ressaltar que consideramos identidade aqui, como a maneira pela qual os indivíduos se definem. Cf. BERGER, Peter L.; BERGER, Brigitte; KELLNER, Hansfried. **The Homeless Mind: modernization and consciousness**. USA: Vintage Books Edition, 1974, p.76.

No que concerne às práticas religiosas, nos chamou atenção que 66 (45,2%) dos entrevistados contaram que costumavam rezar, enquanto 60 (41,1%) que não rezavam. Vinte (14%) não responderam.

Tabela 42– Tipos de sem religião por práticas de reza

costuma rezar?	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
sim	20	46	66
não	28	32	60
não respondeu	6	14	20
total	54	92	146

período de coleta: janeiro de 2009

Trata-se, portanto, de um percentual importante de pessoas que estabelecem um tipo de comunicação com um ser transcendente, ou uma força superior, mesmo sem vínculos com uma instituição religiosa. Mais interessante, ainda, torna-se quando verificamos essa prática entre os diferentes tipos de indivíduos sem religião, percebendo que mesmo judeus laicos, ateus e agnósticos (que constituem o grupo dos sem religião sem religiosidade) podem assumir que rezam na sua privacidade.

Conforme o quadro apresentado, então, observamos que a oração não é praticada somente por indivíduos com religiosidade, mas também por alguns daqueles que se identificam como sem religiosidade. Isso levanta dúvidas acerca dos sentidos que os entrevistados atribuíam não só ao termo “rezar”, mas também à sua própria autoclassificação como ateus e agnósticos, questão já levantada por outros autores. Isso nos lembra o alerta de Regina Novaes (2004, p. 324) quanto ao cuidado que se deve ter com a autoclassificação dos jovens, uma vez que o sentido de cada um dos termos utilizados (ateus, agnósticos) deve ser pensado em suas inter-relações no interior do campo religioso e suas transformações.

A esse respeito, convém ressaltar que, em outra pesquisa, encontramos indivíduos sem religião que explicaram que suas rezas eram, de fato, uma “conversa” com o transcendente. Além disso, do nosso grupo de entrevistados, a maioria, 104 (71%), disse que não freqüentava culto religioso, mas 34 (23,3%) assumiram que freqüentam algum tipo de ritual. Isso pode indicar não só a participação social dos entrevistados em eventos religiosos como casamentos, batizados e outras festas, mas também o consumo esporádico de bens religiosos dispostos num mercado plural, como indicado. Há autores que associam os sem religião aos consumidores de práticas esotéricas e seguidores dos Movimentos de Nova Era.

A esse propósito, Sandra de Sá Carneiro (2007), em seu artigo sobre o desenvolvimento da espiritualidade na Nova Era, examinou estilos de vida diferenciados de indivíduos da classe média, marcados pelo que ela chama de “*experimentalismo religioso*” ou “*errância religiosa*”, alguns dos quais se assemelham a certos indivíduos declarados sem religião. É o que ela considera “*uma das novas condições da existência espiritual e religiosa na contemporaneidade*”, resultado de uma mudança de orientação, que pode ser percebida através da busca frenética de alguns indivíduos por novos canais de participação e de construção de identidade. Surge, daí, uma modalidade de religiosidade moderna, “*forjada através do projeto de busca da espiritualidade*”, um jeito particular de se relacionar consigo mesmo e com o que o transcende (CARNEIRO, 2007, p. 86). Esses indivíduos refletem, segundo a autora, um “*ideário de transformação pessoal e social*”, que surge “*no contexto de diversas experiências, práticas e vivências...indicando mudanças de orientação e valores em esferas importantes da vida social*” (CARNEIRO, 2007, p. 85). Esse ideário de transformação também pode ser percebido no público jovem, em busca de novas sensações. Nessa perspectiva, articulando as duas compreensões, poderíamos dizer, assim, que ao pesquisar a juventude, ficamos diante das primeiras fotografias daqueles que ainda poderão figurar oficialmente nas amostras de populações de futuros recenseamentos, reproduzindo mudanças sucessivas no perfil demográfico da população. Nesse momento, contudo, refletem o pensamento de um extrato social em fase de crescimento e consolidação como indivíduo-cidadão, apto a exercer seus direitos e deveres sociais. Terminadas as apresentações dos resultados de nossa pesquisa, passaremos à conclusão. Outras tabelas, com mais informações, poderão ser consultadas nos anexos.

CONCLUSÃO

Redigir uma conclusão, depois de um trabalho tão extenso é sempre uma tarefa árdua. São tantos pontos a lembrar que, talvez, a melhor saída para esse dilema seja retomar nossos objetivos e fazer uma avaliação de cada capítulo. Contudo, poderia parecer muito redundante e, com isso, achamos melhor reservar a conclusão para destacar os principais aspectos da nossa proposta de estudos.

Iniciamos essa pesquisa preocupados com os sinais emitidos pelos recenseamentos no que se referia à presença e ao crescimento daqueles que se declararam ou foram classificados como sem religião. Destacamos as duas possibilidades de classificação porque não temos como ter certeza disso. Mas não seria surpresa se pudéssemos constatar que alguns recenseadores fluminenses teriam seguido o exemplo dos recenseadores de Nova Ibiá, aquela cidadezinha do interior da Bahia. Lá, segundo os moradores, todos aqueles que se diziam católicos “não praticantes” provavelmente foram classificados como sem religião por recenseadores evangélicos, os quais não concebiam uma religião desassociada de sua prática. Parece que foi dessa forma que a cidade - muito pouco desenvolvida, mas com muitas igrejas -, ganhou o título da “*cidade mais atéia do Brasil*”. Apesar da natureza da classificação (assumida ou atribuída) ou da expressividade numérica do grupo, fato é que os sem religião constituem uma das grandes provas de transformações no campo religioso brasileiro, onde se destaca a percepção do conceito de religião.

Sua presença, não só no território nacional, mas também no internacional, nos levou a pensar numa estratégia para conhecer a categoria. Nos primeiros levantamentos logo identificamos outros pesquisadores que já haviam mostrado que os sem religião não eram constituídos apenas por indivíduos aparentemente secularizados, mas também por aqueles que acreditavam em Deus. Porém, também compreendemos que somente isso não explica a constituição do grupo. Quando percebemos sua natureza, logo avaliamos que não seria uma tarefa fácil. Primeiramente, não constituía exatamente um grupo, com uma crença comum como os demais grupos religiosos do Censo. Era somente uma categoria residual, agregando indivíduos por sua ausência de vínculos com instituições religiosas. Em seguida, os sem religião não eram facilmente localizáveis, porque não tinham associações, embora até pudéssemos encontrar alguns deles reunidos em comunidades virtuais. Esses, entre outros fatores, não faziam dos sem religião um objeto muito convidativo para pesquisas, apesar da carência delas no meio acadêmico. Mas essas dificuldades não nos assustaram. Se os

recenseadores conseguiram localizar os sem religião, certamente haveria uma forma eficiente de chegar até eles. Já que não tínhamos acesso aos tão sigilosos microdados, resolvemos construir uma rede de contatos para chegar até eles. Esperávamos reunir a maior variedade possível, a fim de analisar suas principais características e cosmovisões.

Encontramos, entre os sem religião, aqueles que se definiram como ateus e agnósticos, os quais reclassificamos como indivíduos sem religiosidade; mas também uma grande diversidade de indivíduos que se afastavam das instituições religiosas para estabelecer uma relação particular com o transcendente, os quais classificamos como com religiosidade. Criamos, então, dois tipos: sem religião com e sem religiosidade. Ao identificarmos as razões para sua desinstitucionalização, construímos cinco subtipos. Convém ressaltar que a utilização de tipologias como instrumentos de análise não é uma inovação, mas os modelos que construímos certamente contribuirão para a compreensão de algumas das principais características e cosmovisões dos sem religião.

Estavam, portanto, entre nossos subtipos de sem religião aqueles que nunca tiveram formação religiosa; que transitavam entre muitas crenças; que buscavam uma forma particular para lidar com questões transcendentais e, ainda, desligados e desconvertidos de vários grupos religiosos. Ali estavam não só os representantes de grupos mais flexíveis, como católicos não praticantes, simpatizantes das crenças esotéricas, de algumas religiões orientais e ex-kardecistas, mas também de grupos mais rígidos. Nessa perspectiva localizamos ex-evangélicos, que deixaram suas denominações, e mesmo, judeus laicos, o que sem dúvida constitui uma novidade dentro dessa pesquisa. Convém ressaltar que os judeus laicos são objeto de investigação principalmente em países como a França, onde estão organizados em associações; mas nem no caso francês eles figuram entre os sem religião. Aparentemente numa sociedade democrática, em pleno gozo das garantias individuais, em geral o judeu, com fortes vínculos étnicos, não hesitaria em identificar-se conforme sua tradição. No entanto, na nossa pesquisa, acabamos encontrando judeus que, quando perguntados sobre sua identificação religiosa, disseram que não tinham religião. Tinham o Judaísmo apenas como uma referência cultural, mas não religiosa. Acreditamos, então, que inovamos nesse aspecto, mostrando que mesmo representantes de religiões étnicas podem engrossar nossa categoria censitária residual. Por suas especificidades, consideramos esse um aspecto de nossa pesquisa que merece desdobramentos futuros, dentro dos estudos sobre laicidade.

Conforme nossas hipóteses iniciais, encontramos indivíduos sem religião como produto de um processo de desconversão ou desligamento, que pode atingir qualquer grupo religioso, mesmo aqueles aparentemente com vínculos mais fortes. Além desses, também

localizamos outros em trânsito, experimentando livremente os bens religiosos disponíveis na sociedade contemporânea; o que pode ser uma situação definitiva ou temporária, difícil de precisar. Por fim, também percebemos, a partir de nossos dados, que a transmissão intergeracional pode contribuir na construção da identidade de um indivíduo sem religião. Sendo assim, nos pareceu muito provável que alguns indivíduos tenham se consolidado como sem religião porque não receberam orientação religiosa de seus pais. Portanto, não sentiam necessidade de estabelecer vínculos com nenhuma instituição religiosa e, algumas vezes, nem mesmo com o transcendente. Obviamente alterações podem ocorrer por vários motivos e em várias situações; mas acreditamos que uma orientação religiosa proveniente da família pode interferir nesse aspecto.

Além da análise qualitativa, que fazia parte do nosso plano desde o início da investigação, decidimos também recorrer a uma análise mais quantitativa para traçar um perfil demográfico dos nossos grupos de entrevistados. Achamos que os números poderiam nos auxiliar na organização de determinadas características e na comparação com os dados que vêm sendo apresentados toda vez que um autor recorre aos recenseamentos para tentar explicar algumas especificidades do cenário religioso. Como não priorizamos a representatividade numérica, mas sim os significados embutidos nos discursos dos sem religião, não fomos além das tabelas de frequências e dos cruzamentos de variáveis. Como já mencionado formamos três grupos distintos: uma rede inicial, composta por 102 entrevistados; uma rede virtual, com 14 integrantes de duas comunidades da *internet*; e um grupo de 146 jovens que integravam as fileiras para a retirada do Certificado de Alistamento Militar. Parte expressiva de nossas avaliações foram derivadas desses dados.

Nosso interesse específico em estudar esse último grupo veio a partir da leitura de artigos indicando que jovens nessa faixa etária predominariam entre aqueles que mais se declaravam como ateus e agnósticos. De fato, encontramos um grande número de indivíduos sem religiosidade, mas também aqueles com religiosidade. Muitos alertam que a desvinculação das instituições religiosas também pode ser um aspecto característico de um período da vida. Como um grupo em transição, os jovens tentam construir uma identidade religiosa independente daquela de seus pais, tornando-se, assim, sem religião. Essa pode ser, no entanto, uma situação temporária, o que é difícil comprovar sem um acompanhamento continuado. Mas nossa decisão de incluir esse grupo foi mais uma tentativa de complementar as informações que não foram aprofundadas junto ao primeiro bloco de entrevistados. Como não conseguimos encontrar muitos jovens nele, decidimos fazer uma pesquisa junto ao contingente que se dirigia às seções de alistamento militar para buscar seus documentos, que

certamente compreendia a faixa etária considerada a mais secularizada. Acreditamos que inovamos com essa estratégia de pesquisa porque, até o momento, não encontramos uma única pesquisa que tenha realizado o mesmo percurso. Por fim, ainda apresentamos um grupo virtual, que ajudou a mostrar uma parte da sociedade em rede sem religião. Acreditamos que, caso tivéssemos tido mais tempo, certamente encontraríamos uma variedade maior; entretanto, os limites temporais não nos permitiram ampliar o quadro. Ainda assim, conseguimos conhecer características e opiniões de uma variedade de indivíduos sem religião residentes em várias cidades do Estado do Rio de Janeiro, conforme nossa proposta.

Um debate que integra nosso estudo gira em torno da classificação dos recenseamentos nacionais para o cenário religioso contemporâneo e sua capacidade de traduzir as modificações que vêm se operando. Conforme observado, isso gerou polêmica entre vários pesquisadores que têm apontado problemas nesse sentido, o que inclui desde uma única pergunta, - muito restrita para traduzir o cenário religioso -, até as limitações embutidas em todo processo de recenseamento; desde sua preparação até a análise e divulgação dos dados. Ao longo desse estudo tentamos apresentar os diversos ângulos dessa discussão destacando, inclusive, as interpretações equivocadas que podem surgir de uma leitura superficial dos dados. Referimo-nos, aqui, especificamente, ao entendimento do crescimento dos sem religião como um surto de ateísmo; entre outras possibilidades que não levantamos. Talvez um estudo aprofundado das classificações, como esperado por muitos pesquisadores, pudesse suprir algumas dessas lacunas; no entanto, face às urgências da população brasileira, nos vários campos, nos perguntamos se o custo de tamanha remodelação seria compensatório. Será que, para a população brasileira a questão da religião mereceria tal privilégio? Não podemos esquecer que, em vários países, como França, por exemplo, a questão religiosa não integra os recenseamentos, sendo considerada de foro íntimo. E só para ilustrar, na atualidade, mesmo nos formulários do Alistamento Militar do Exército Brasileiro, por economia de espaço, a religião não aparece²²¹. Enfim, compreendemos que, embora os recenseamentos constituam um referencial importante e, especificamente para os pesquisadores da religião um importante sinalizador de transformações, pode ser que o custo social de sua reformulação não seja tão relevante para a população do século XXI, que convive num espaço laico, em pleno gozo de suas liberdades. Cabe, então, aos pesquisadores utilizar os sinais emitidos pelos censos para elaborar novas pesquisas.

²²¹ Esse foi mais um motivo, aliás, para que tenhamos elaborado um questionário distinto para verificação da condição religiosa daqueles que iriam se alistar.

No que se refere à nossa parte, já estamos apresentando mais uma contribuição para a compreensão dos sem religião, como já dito, uma categoria residual, heterogênea, composta por uma variedade de tipos de indivíduos que não se encaixam nas demais categorias religiosas. Mas que nem por isso deve ser assumida como um grande contingente de descrentes, autonomizados de Deus ou de qualquer outra força transcendente. Comprendemos, então, que identificar-se como sem religião na atualidade não é sinônimo de descrença, mas de desinstitucionalização. Isso sugere que não há uma crise de crença, mas de pertencimento institucional. E isso fica muito claro quando encontramos severas críticas às instituições religiosas em geral, principalmente àquelas tradicionais cristãs. Localizamos, então, indivíduos, dotados de reflexividade, que reavaliam inclusive os laços de pertencimento mais tradicionais. Conscientes de seus direitos e deveres, reivindicavam seu livre arbítrio, questionavam dogmas, censuravam comportamentos que não consideravam éticos e, em certos casos, privatizavam sua relação com o transcendente. Desde que afirmar-se como católico deixou de ser obrigatório, esses indivíduos pareciam sentir-se mais livres para registrar sua posição avessa às instituições, posicionando-se, assim, como sem religião. Isso nos sugeriu um processo de desencaixe onde a religião perdeu seu espaço no domínio público, ficando relegada à esfera privada, reforçando o que autores chamam de destradicionalização.

Nesse contexto, observamos também, que uma das coisas que mudaram na contemporaneidade foi a compreensão do sentido de religião. Em geral, quando nos referimos ao vocábulo religião logo pensamos numa instituição hierarquicamente organizada, numa igreja no sentido durkheimiano. Contudo, quando nos deparamos com indivíduos sem religião que afirmam que não têm religião, mas religiosidade ou espiritualidade, percebemos que o conceito que era utilizado para traduzir uma relação com o transcendente vem ganhando correlatos. Parece que desde que o indivíduo descobriu que poderia dar sua própria interpretação aos livros sagrados, que autoridades eclesiais não tinham direito de interferir nas demais esferas da vida (que não fossem da religião), as mentalidades vêm se modificando e, assim, no final do século XX para o início do XXI, surgiu um novo tipo de indivíduo, completamente autônomo, que reinterpreta a religião à sua maneira. E sente-se livre para se declarar publicamente “sem religião”, dispensando os intermediários. A religiosidade, que poderia ser percebida como um estágio anterior à religião institucional, ou simplesmente um “agir religioso”, parece ter recebido destaque entre certos indivíduos. Isso também reflete a crise contemporânea do pertencimento institucional, onde indivíduos dispensam intermediários para buscar seu próprio caminho com Deus. Esse comportamento parece ir ao

encontro daquela célebre frase de Mahatma Gandhi que reproduzimos no início desse estudo: “*Deus não tem religião*”. Reportando essa reflexão aos recenseamentos, talvez a maior novidade não seja exatamente a inclusão ou o crescimento da categoria dos sem religião nos recenseamentos, mas a disposição de certos indivíduos para declarar uma condição de religiosidade independente das instituições tradicionais.

Tentamos, durante nossa longa exposição, destacar, com o máximo possível de detalhes, as características e o contexto no qual estão inseridos os sem religião. Para isso, buscamos apoio em várias teorias, antigas e recentes, consultamos pesquisas, recenseamentos e ficamos observando as notícias na mídia. Diante da escassez de pesquisas específicas sobre os sem religião, todas essas leituras foram levantadas com mais lentidão. Gradativamente buscamos uma pista aqui, outra ali e, assim, fomos construindo o arcabouço dessa tese, com as noções e principais conceitos que nos ajudaram a refletir sobre nosso objeto. Contudo, reconhecemos que a aridez do terreno e o tempo gasto com a busca de entrevistados, certamente roubaram uma parcela do tempo que poderíamos nos reservar a outros debates afins. Referimo-nos aqui, principalmente, ao estudo do fenômeno da secularização, que tem uma produção vastíssima, o qual precisamos recortar para não perdermos o foco de nosso estudo. No entanto, acrescentamos que nossas incursões nessa temática estão somente começando, constituindo apenas o alicerce para investigações futuras. Assim, não consideramos o estudo dos sem religião esgotado. Preenchemos aqui algumas das principais lacunas e nos empenhamos para dissipar os equívocos mais recorrentes na sua interpretação dentro das categorias censitárias. Apresentamos uma diversidade de tipos e situações que certamente poderão subsidiar pesquisas de outros autores; contudo, acreditamos que essa variedade ainda pode ser ampliada.

Não estamos fazendo nenhum prognóstico, mas temos a impressão que, se mergulharmos numa crise do pertencimento institucional, num processo de destradicionalização, ou de individuação, o grupo dos sem religião pode continuar crescendo; o que os próximos recenseamentos poderão sinalizar. Isto é, convém ressaltar, se os recenseadores não interferirem nesse processo – aqui lembrando mais uma vez o caso de Nova Ibiá²²². Sabemos que os dados demográficos são dinâmicos e que a cada década o cenário se modifica. Mas são tantas as evidências que não conseguimos perceber os sem religião, na atualidade, como um grupo estagnado. Resta-nos saber se, então, se, por exemplo, as cidades brasileiras que hoje apresentam os maiores percentuais de sem religião continuarão a ocupar posição de destaque *ranking* nacional. Paralelamente, considerando o

²²² Ver Capítulo 5

quadro geral em transformação, se os evangélicos continuarão se expandindo no mesmo ritmo e os católicos declinando. Com certeza, a comparação dos três movimentos, depois de mais uma década, poderia fornecer pistas interessantes. Mas essa, certamente, é uma questão para outra investigação.

REFERÊNCIAS

AHMADI, Fereshteh. AHMADI, Fereshteh. Culture, Religion and Spirituality in Coping: the example of cancer patients in Sweden. **Acta Universitatis Upsaliensis. Studie Sociologia Upsaliensia**. Nr 53. Stockholm: Elanders Gotab Ed., 2006.

ALMEIDA, Ronaldo; MONTERO, Paula. Trânsito Religioso no Brasil. **Perspectiva**, 15 (3). São Paulo, 2001.

ALMEIDA, Ronaldo. Religião na Metrópole Paulista. **Revista Brasileira de Ciências Sociais - RBCS**, v. 19, nº 56. São Paulo, ANPOCS, 2004.

_____. A expansão pentecostal Circulação e flexibilidade. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (org.). **As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2006, p.111-133.

ANTONIAZZI, Alberto. As Religiões no Brasil segundo o Censo de 2000. **Rever - Revista de Estudos da Religião**, n.º 2. São Paulo: PUC/SP, 2003, p.75-80. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2003/i_antoni.pdf>. Acesso em: 16/12/2007.

_____. **Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto?** São Paulo: Paulus, 2004.

ARON, Raymond. **As Etapas do Pensamento Sociológico**. Brasília: Martins Fontes/Ed. Universidade de Brasília, 1982.

BAUMAN, Zygmunt. **O Mal-Estar da Pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1998.

BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASCH, Scott. **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna**. São Paulo: Unesp, 1995.

BECKER, Howard S. **Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais**. São Paulo: Hucitec, 1993.

BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado**. São Paulo: Paulus, 1985.

_____. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião & Sociedade**, v.21 (1). Rio de Janeiro: ISER, 2001, p.9-24.

_____. **Perspectivas Sociológicas: uma visão humanística**. 26ª ed. Petropolis: Vozes, 2004.

BLANCARTE, Roberto. Laicidad y Multiculturalismo: nuevos desafios. In: MARTÍNEZ, G., Daniel. (org.). **Multiculturalismo: desafios y perspectivas**. México: Siglo XXI, 2006, p.148-156.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Vida e Morte no Espiritismo Kardecista. **Religião & Sociedade**, v.24(2). Rio de Janeiro: ISER, 2004, p.11-27.

CAMPBELL, Colin. A orientalização do ocidente; reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. **Religião & Sociedade**, v.18(1). Rio de Janeiro: ISER, 1997, p.5-22.

CAMURÇA, Marcelo A.. Religiosidade moderna e esclarecida entre os universitários de Juiz de Fora - MG. *Religião, Política e Ciências Sociais*. **Debates do NER** – IFCH/UFRGS, ano 2, n. 2. Porto Alegre: PPGAS, 2001, p.37-64.

_____. A Sociologia da Religião de Danièle Hervieu-Lèger: entre a memória e a emoção. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (org.). **As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2003, p.249-270.

_____. A Realidade das Religiões no Brasil no Censo do IBGE-2000. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (org.). **As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2006, p.35-48.

CAMURÇA, Marcelo A.; TAVARES; Fátima R. G.. Religião, família e imaginário entre a juventude de Minas Gerais. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (org.). **As Ciências Sociais Y Religião/Ciências Sociais e Religião**, ano 8, n.8. Porto Alegre: UFRGS, outubro, 2006, p.99-119.

CAPALBO, Creusa. **Metodologia das Ciências Sociais: a fenomenologia de Alfred Schutz**. Londrina: UEL, 1998.

CARDOSO, Alexandre; PEREZ, Léa F.. Quem mora ao lado? O pecado ou a virtude? Um estudo comparativo sobre comparação religiosa e política entre estudantes de Ciências Sociais e Comunicação da FAFICH/UFMG. *Religião, Política e Ciências Sociais. Debates do NER – IFCH/UFRGS*, ano 2, n. 2. Porto Alegre: PPGAS, 2001, p.65-102.

CARNEIRO, Sandra de Sá. “Estilos de vida no contexto do universo de Nova Era”, In: ALMEIDA, Maria Isabel M.; NAVES, Santuza C. (orgs) **“Por que não? “Rupturas e continuidades da contracultura**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007, p.85-105.

CAROZZI, Maria Julia; FRIGERIO, Alejandro. Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos. In: FRIGERIO, A.; CAROZZI, M.J. (Comp.). **El Estudio Científico de la Religión a Fines del Siglo XX**. Buenos Aires, CEAL, 1994, p.17-53.

CASTELLS, Manuel. “Internet e sociedade em rede”, In: MORAES, Dênis de. (org.) **Por uma outra comunicação: mídia, mundialização cultural e poder**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2004, p.255-287.

CIPRIANI, Roberto. **Manual de Sociología de La Religión**. 1ª ed. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores Argentina, 2004.

COHEN, Martine; FERRAN, Paule. **Une approche Du judaïsme laïque em France: engagements associatifs ET parcours individuels**. Paris: Foundation Posen – C.N.R.S, avril 2004.

DA COSTA, Néstor. **Laicidad em América latina y Europa: repensando lo religioso entre lo público y lo privado em El siglo XXI**. Uruguay: Instituto Universitário CLAEH – Red Puertas, 2006, p.168-173.

DENÈFLE, Sylvette. **Sociologie de La Sécularisation: être sans-religion em France à La fin Du XX^e siècle**. Paris: L’Harmattan, 1997.

_____. Croyance et valeurs d ´étudiants se déclarant sans religion. **Crépuscule des religions chez les jeunes?** Paris: L'Harmattan, 1992, p. 149-162.

_____. Catholiques en rupture. Dépassées les valeurs catholiques? **Panoramiques**, n. 23, 4ème trim. France, 1995, p. 167-178.

_____. Pourquoi on dit: "Bye, bye, l'Église"...? Dépassées les valeurs catholiques? **Panoramiques**. France. p. 167-175.

DILLON, Gláucio A.; RAMOS, Paola N. A imagem de deus e suas correlatas. **Religião & Sociedade**, v.23(1). Rio de Janeiro: ISER, 2003, p.35-59.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo, Paulus, 1989.

FERNANDES, Rubem C., SANCHIS, Pierre, VELHO, Otávio G. et ali. **Novo Nascimento. Os evangélicos em casa, na Igreja e na Política**. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

FERNANDES, Silvia R. A. Religiões e religiosidades: o pano de fundo da pesquisa .In: FERNANDES, Silvia. R. A. **Mudança de Religião no Brasil: desvendando sentidos e motivações**. São Paulo: Palavra & Prece, 2006, p.31-53.

_____. Sem religião: a identidade pela falta? In: FERNANDES, Silvia. R. A. **Mudança de Religião no Brasil: desvendando sentidos e motivações**. São Paulo: Palavra & Prece, 2006, p. 107-118.

FONSECA, Alexandre B. C. O Jardim Mágico Brasileiro: comentários sobre o crescimento dos sem religião a partir do texto A Religião da China, de Max Weber. **ANAIS DO XXIII ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS. G.T. RELIGIÃO E SOCIEDADE**. Londrina, 1999.

_____. Nova Era evangélica, confissão positiva e o crescimento dos sem-religião. **Numen**, v.3, n.2. Juiz de Fora: UFJF, 2000, p.63-89.

FREUND, Julien. **Sociologia de Max Weber**. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2003.

FRIGERIO, Alejandro. Perspectivas Actuales sobre Conversión, Deconversión y Lavado de Cerebro em Nuevos Movimientos Religiosos. In: FRIGERIO, A. (Comp.). **Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales**. Buenos Aires: CEAL, 1993, p.46-80.

_____. Teorias Econômicas aplicadas ao Estudo de la Religião: em direção a um novo paradigma? **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais (BIB)**, nº. 50. ANPOCS, 2000, p. 125-144.

GIDDENS, Anthony. **As Conseqüências da Modernidade**. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

GILBERTONI, Gabriela B.; FALCÃO, Eliane Brígida M. Os discursos coletivos sobre Deus em diferentes momentos da formação de Biólogos. In: FALCÃO, Eliane Brígida M. (org.) **Fazer Ciência, Pensar a Cultura: estudos sobre as relações entre Ciência e religião**. Rio de Janeiro: UFRJ/Centro de Ciências da Saúde, 2006, p.49-79.

GIUMBELLI, Emerson. **O Fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França**. . São Paulo: Attar Editorial, 2002.

GOLDENBERG, Mirian. **A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.

GUERRIERO, Silas. A visibilidade das novas religiões no Brasil. In: SOUZA, Beatriz Muniz; MARTINO, Luís Mauro S. (org.). **As Sociologia da Religião e mudança Social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil**. São Paulo: Paulus, 2004, p.157-173.

HAGUETTE, Teresa M. M. **Metodologias Qualitativas na Sociologia**. Petropolis: Vozes, 1987.

HANEGRAAF, Wourter J. New Age religion. In: DHEAD, Linda et al. **Religions in the Modern World: traditions and transformations**. London & New York: Routledge, 2001, p.249-263.

HEELAS, Paul. The spiritual revolution: from religion to spirituality. In: WOODHEAD, Linda et al. **Religions in the Modern World: traditions and transformations**. London & New York: Routledge, 2001, p.367-376.

HERVIEU- LÉGER, Danièle. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? **Religião & Sociedade**, v.18 (1). Rio de Janeiro: ISER, 1997, p.31-47.

_____. **Le Pèlerin et le converti: La religion em mouvement**. France: Flammarion, 1999.

_____. **Religion as a chain of memory**. Great Britain: Rutgers University Press New Brunswick, New Jersey, 2000.

_____.La Individualización de la Fe y ascenso de los integralismos em uma modernidad religiosa, globalizada. El paradigma de La secularización analizado nuevamente. In.: DA COSTA, Néstor; DELACROIX, Vincent; DIANTEILL, Edward(orgs.). **Interpretar La Modernidad Religiosa: teorías, conceptos y métodos em América Latina y Europa**. Uruguay: Instituto Universitario CLAEH –Red Puertas, 2007, p.65-79.

JACOB, César Romero et al. **Atlas da Filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil**. Rio de Janeiro, Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

_____. **Religião e Sociedade em Capitais Brasileiras**. Rio de Janeiro, Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola; Brasília: CNBB, 2006.

JACOB, César Romero. Território, cidade e religião no Brasil. **Religião & Sociedade**, v.24(2). Rio de Janeiro: ISER, 2004, p.126-143.

JUNGBLUT, Airton L. A Religião entre estudantes de Ciências Sociais hoje: declínio do ateísmo ou despolarização de posicionamentos? Religião, Política e Ciências Sociais. **Debates do NER – IFCH/UFRGS**, ano 2, n. 2. Porto Alegre: PPGAS, 2001, p. 133-143.

LESBAUPIN, Ivo. Marxismo e religião. In.: TEIXEIRA, Faustino (Org.) **Sociologia da Religião: enfoques teóricos**. Petrópolis: Vozes, 2003, p.11-35.

LEWGOY, Bernardo. Secularismo e Espiritismo nas Ciências Sociais: discutindo os resultados da UFRGS. *Religião, Política e Ciências Sociais. Debates do NER – IFCH/UFRGS*, ano 2, n. 2. Porto Alegre: PPGAS, 2001, p.103-116.

LOCKS, Eliane; C., SILVA, Cleonice; GAIGER, Luiz Inácio. UMA VISÃO PRELIMINAR DOS ESTUDANTES DA UNISINOS. *Religião, Política e Ciências Sociais. Debates do NER – IFCH/UFRGS*, ano 2, n. 2. Porto Alegre: PPGAS, 2001, p.117-132.

MAFRA, Clara. Censo de Religião: um instrumento descartável ou reciclável? *Religião & Sociedade*, v.24(2). Rio de Janeiro: ISER, 2004, p.152-9.

MAGALDI, Juliana Alves. **Os “sem Religião” no Brasil: um estudo sócio-antropológico sobre suas interpretações e conseqüências.** Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião. Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG, 2008.

MARIZ, Cecília. A Sociologia da Religião de Max Weber. In.: TEIXEIRA, Faustino (org.) **Sociologia da Religião: enfoques teóricos.** Petrópolis: Vozes, 2003, p.67-93.

_____. Uma análise sociológica das religiões no Brasil: tradições e mudanças. In.: Fé, Vida e participação. **Cadernos Adenauer**, n. 9. São Paulo, Fundação Konrad Adenauer, novembro de 2000, p.33-52.

_____. Mundo moderno, ciência e secularização. In.: FALCÃO, Eliane Brígida M. (org.) **Fazer Ciência, Pensar a Cultura: estudos sobre as relações entre Ciência e religião.** Rio de Janeiro: Centro de Ciências da Saúde/UFRJ, 2006a, p.97-128.

_____. Mundo moderno, ciência e secularização. In.: FALCÃO, Eliane Brígida M. (org.) **Fazer Ciência, Pensar a Cultura: estudos sobre as relações entre Ciência e religião.** Rio de Janeiro: Centro de Ciências da Saúde/UFRJ, 2006. p. 97-128.

MARIZ, Cecília; MACHADO, Maria das Dores C.. Sincretismo e trânsito religioso: comparando carismáticos e pentecostais. **Comunicações do ISER: A dança dos sincretismos**, n.º 45, ano 13. Rio de Janeiro: ISER, 1994, p. 22-34.

_____. Mudanças recentes no campo religioso brasileiro. **Antropolítica**, n. 5 (2º semestre). Niterói: PPGA/UFF, 1998, p. 21-43.

_____. Catolicismo no Brasil contemporâneo: reavivamento e diversidade. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (org.). **As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2006, p.53-68.

MARRAMAIO, Giacomo. **Poder e Secularização: as categorias do tempo**. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1995.

_____. **Céu e Terra: genealogia da secularização**. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1997.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna**. São Paulo: Paulinas, 1995.

MARTINS, Andréa D. Crenças e motivações religiosas. In.: **Desafios do catolicismo na cidade: pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras**. Col. CERIS. São Paulo, Paulus, 2002, p.60-87.

MARX, Karl. Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. In: **Manuscritos Econômicos-Filosóficos**. Lisboa: Edições 70, 1964.

_____. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Sur la Religion**. Textes choisis, traduits et annotés par G. Badia, P. Bange et Émile Bottigelli. Paris: Les Éditions sociales, 1968, 358 p. Disponível em: <<http://classiques.uqac.ca/>>

NERI, Marcelo C. (coord.). **Economia das Religiões: mudanças recentes**. Rio de Janeiro: FGV/IBRE/CPS, 2007. Disponível em: <<http://www.fgv.br/cps>>. Acesso em: 9 maio. 2007.

_____. A Ética Católica e o espírito da revolução feminina. **Conjuntura Econômica**. Rio de Janeiro: FGV/IBRE,CPS, 2005. Disponível em: <[http:// www.fgv.br](http://www.fgv.br)>. Acesso em: 9 maio. 2007.

NOVAES, Regina. Jovens do Rio, **Comunicações do ISER**. Rio de Janeiro, n.57, Ano 21, 2002.

_____. Crenças religiosas e convicções políticas: fronteiras e passagens. In.: FRIDMANN, Luís Carlos (org.). **Política e Cultura no Século XXI**. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, Alerj, 2002a, p. 63-98.

_____. Os jovens e a religião: ventos secularizantes, “espírito de época” e novos sincretismos. **Estudos Avançado**, n.52, set/dez. São Paulo: IEA/USP, 2004, p.321-329.

_____. Os jovens, os ventos secularizantes e o espírito do tempo. In: **As Religiões no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2006, p.135-160.

_____. Sinais dos tempos nas religiões e nas Ciências Sociais. In.: FALCÃO, Eliane Brígida M. (org.) **Fazer Ciência, Pensar a Cultura: estudos sobre as relações entre Ciência e religião**. Rio de Janeiro: Centro de Ciências da Saúde/UFRJ, 2006a, p.81-95.

_____. Juventude e religião: marcos geracionais e novas modalidades sincréticas. In.: SANCHIS, Pierre (org.). **Fiéis & Cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro, Eduerj, 2001, p. 181-207.

ORO, Ari Pedro. Os universitários brasileiros e a religião. In: ORO, Ari Pedro. **Representações sociais e humanismo latino no Brasil atual: religião, política, família e trabalho**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2004, p.59-90.

ORTIZ, Renato. Apresentação. In.: DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo, Paulus, 1989.

PACE, Enzo. Religião e Globalização. In: ORO, Ari P.; STEIL, Carlos A. (orgs). **Globalização e Religião**. Petrópolis: Vozes; RS: UFRGS, 1999, p.25-42.

PEREIRA, Nilza de Oliveira Martins. **As Religiões nos censos brasileiros: informações preliminares do Censo Demográfico 2000**. 54ª Reunião Anual da SBPC. Goiás, 2002.

Disponível em: <<http://www.sbpnet.org.br/eventos/54RA/TEXTOS/SBPC/SBPC%20.....>>

Acesso em: 23/05/2004, 2004, p.1-13.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **A Realidade Social das Religiões no Brasil**. São Paulo: HUCITEC, 1996.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Reencantamento e Dessecularização – a propósito do auto-engano em Sociologia da Religião. **Novos Estudos**, n.49. São Paulo: CEBRAP, nov. 1997, p.99-117.

_____. Secularização segundo Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar um velho sentido. In: SOUZA, Jessé (org.). **A atualidade de Max Weber**. Brasília; UNB, 2000, p.105-162.

_____. **O desencantamento do mundo: Todos os passos do conceito de Max Weber**. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. Bye bye Brasil – o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. **Estudos Avançados**, n. 52. São Paulo: IEA/USP, set/dez. 2004, p.17-46.

_____. Religião como solvente – uma aula. **Novos Estudos**, n.75. São Paulo: CEBRAP, jul. 2006, p.111-127.

_____. Cadê essa diversidade religiosa? Comentários ao texto de Marcelo Camurça. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (org.). **As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2006, p.49-51.

PITTA, Marcelo; FERNANDES, Sílvia. R. A. Perfil da Mudança Religiosa no Brasil. In: FERNANDES, Sílvia. R. A. **Mudança de Religião no Brasil: desvendando sentidos e motivações**. São Paulo: Palavra & Prece, 2006, p.9-30.

PORTELLI, Hugues. **Gramsci e a Questão Religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1984.

PRANDI, Carlo. As religiões: problemas de definição e de classificação. In: FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As Ciências das Religiões**. São Paulo: Paulus, 1999.

PRANDI, Reginaldo. Religião paga, conversão e serviço. **Novos Estudos**, v.45. São Paulo: CEBRAP, 1996.

REESINK, Misia Lins. A Antropologia, os católicos e a noção de deus. **Religião & Sociedade**, v.25 (1). Rio de Janeiro: ISER, 2005, p.1-20.

RIBEIRO, Jorge C. Georg Simmel, Pensador da religiosidade Moderna. **Rever - Revista de Estudos da Religião**, n.º 2. São Paulo: PUC/SP, 2006, p.109-126. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2006/p_ribeiro.pdf>. Acesso em: 17/11/2007.

RIVERA, Paulo Barrera. **Tradição, transmissão e emoção religiosa: Sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina**. São Paulo: Olho D'Água, 2001.

_____. Desencantamento do Mundo e declínio dos compromissos religiosos. A transformação religiosa antes da pós-modernidade. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, n.4, ano 4. Porto Alegre: UFRGS, out 2002, p.87-104.

RODRIGUES, Denise S. Religiosos sem igreja: um mergulho na categoria censitária dos sem religião. **Rever - Revista de Estudos da Religião**. Paulo: PUC-SP, dez. 2007. p. 31-56. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv4_2007/t_rodrigues.pdf>.

SANCHIS, Pierre. A contribuição de Émile Durkheim. In.: TEIXEIRA, Faustino (org.) **Sociologia da Religião: enfoques teóricos**. Petrópolis: Vozes, 2003, p.36-66.

SENNETT, Richard. **O Declínio do Homem Público**. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

SETTON, Damián. La identidad judia entre la religión y la laicidad. In.: DA COSTA, Néstor. **Laicidad em América latina y Europa: repensando lo religioso entre lo público y lo privado em El siglo XXI**. Uruguay: Instituto Universitario CLAEH –Red Puertas, 2006, p.168-173.

SIMMEL, Georg. **El problema de la situación religiosa: la personalidad de Dios**. Santiago do Chile: Cultura, 1935.

STEIL, Carlos Alberto; ALVES, Daniel; HERRERA, Sonia Reyes. Religião e Política entre os alunos de Ciências Sociais: um perfil. Religião, Política e Ciências Sociais. **Debates do NER** – IFCH/UFRGS, ano 2, n. 2. Porto Alegre: PPGAS, 2001, p.9-35.

THOMPSON, John B. **A Mídia e a Modernidade: uma teoria social da mídia**. 7ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

TOURTIER-BONAZZI, Chantal de. Arquivos: propostas metodológicas. In: AMADO, J e MORAES FERREIRA, Mariet M. **Usos & Abusos da história oral**. 8ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, p.233-245.

TROELTSCH, Ernst. **The Social Teaching of the Christian Churches**, v. 1. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1960a.

_____. **The Social Teaching of the Christian Churches**, v. 2. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1960b.

TURNER, Victor W. **O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974.

VELASCO, Demetrio. La construcción histórico-ideológica de La laicidad. In.: DA COSTA, Néstor. **Laicidad em América latina y Europa: repensando lo religioso entre lo público y lo privado em El siglo XXI**. Uruguay: Instituto Universitario CLAEH –Red Puertas, 2006, p.14-31.

WAGNER, Helmut R. (org). **Fenomenologia e Relações Sociais: textos escolhidos de Alfred Schutz**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

WEBER, Max. Rejeições Ciência como Vocação. In: WEBER, M. **Ciência e Política: duas vocações**. São Paulo: Cultrix, 1972. p.17-52.

_____. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: WEBER, M. **Ensaio de Sociologia**. 5ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 2002.

_____. **Economia e Sociedade**. v.1. Brasília: Ed.UNB, 2004a.

_____. **Economia e Sociedade**. v.2. Brasília: Ed.UNB, 2004b.

_____. **A Ética Protestante e o Espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004c.

WILLAIME, Jean Paul. La Ultramodernidad como secularización de La modernidad. In.: DA COSTA, Néstor; DELACROIX, Vincent; DIANTEILL, Edward (orgs.). **Interpretar La Modernidad Religiosa: teorías, conceptos y métodos em América Latina y Europa**. Uruguay: Instituto Universitario CLAEH –Red Puertas, 2007, p.99-109.

Dados estatísticos

BELTRÃO, K.I.; CAMARANO, A.; KANSO, S.; SUGAHARA, S. Tendências Demográficas do Município do Rio de Janeiro. In: **COLEÇÃO ESTUDOS CARIOCAS**, nº 20040301 (março de 2004). Rio de Janeiro: Instituto Pereira Passos/Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, 2004. Disponível em: <<http://www.armazemdedados.rio.rj.gov.br>>. Acesso em: 11 dez. 2008.

BREMAEKER, F. O Índice de Desenvolvimento Humano dos municípios das capitais em 2000. In: **COLEÇÃO ESTUDOS DA CARIOCAS**, nº 20030104. Rio de Janeiro: Instituto Pereira Passos/Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, 2003. Disponível em: <<http://www.armazemdedados.rio.rj.gov.br>>. Acesso em: 11 dez. 2008.

CARNEIRO, A.. O Rio e sua Região Metropolitana: um resgate de 60 anos de informações demográficas. In: **COLEÇÃO ESTUDOS CARIOCAS**, nº 20011201. Rio de Janeiro: Instituto Pereira Passos/Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, 2002. Disponível em: <<http://www.armazemdedados.rio.rj.gov.br>>. Acesso em: 11 dez. 2008.

_____. Similitudes e diversidades da Região Metropolitana do Rio de Janeiro segundo as PNAD's de 1992-2001. In: **COLEÇÃO ESTUDOS CARIOCAS**, nº 2003050. Rio de Janeiro: Instituto Pereira Passos/Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, 2003. Disponível em: <[http:// www.armazemdedados.rio.rj.gov.br](http://www.armazemdedados.rio.rj.gov.br)>. Acesso em: 11 dez.2008.

CAVALLIERI, F.; LOPES, G.P.. Índice de Desenvolvimento Social – IDS: comparando as realidades microurbanas da cidade do Rio de Janeiro. In: **COLEÇÃO ESTUDOS CARIOCAS**, nº 20080401. Rio de Janeiro: Instituto Pereira Passos/Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <[http:// www.armazemdedados.rio.rj.gov.br](http://www.armazemdedados.rio.rj.gov.br)>. Acesso em: 11 dez.2008.

CAVALLIERI, F.; OLIVEIRA, F.L.. **Novas estimativas do IBGE para a população do Rio de Janeiro: nota técnica**. Rio de Janeiro: Instituto Pereira Passos/Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <[http:// www.armazemdedados.rio.rj.gov.br](http://www.armazemdedados.rio.rj.gov.br)>. Acesso em: 11 dez. 2008.

INSTITUTO MUNICIPAL DE URBANISMO PEREIRA PASSOS (Rio de Janeiro, RJ). Diretoria de Informações Geográficas. **Moradia, segregação, desigualdade e sustentabilidade urbana**. Rio de Janeiro: A Diretoria, set. 2002. (Coleção Estudos da Cidade). Disponível em: <[http:// www.armazemdedados.rio.rj.gov.br](http://www.armazemdedados.rio.rj.gov.br)>. Acesso em: 11 dez.2008.

_____. (Rio de Janeiro, RJ). Diretoria de Informações Geográficas. **A distribuição de renda na Cidade do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: A Diretoria, jun. 2002a. (Coleção Estudos da Cidade). Disponível em: <[http:// www.armazemdedados.rio.rj.gov.br](http://www.armazemdedados.rio.rj.gov.br)>. Acesso em: 11 dez.2008.

_____. (Rio de Janeiro, RJ). Diretoria de Informações Geográficas. **Desenvolvimento Humano e condições de vida na Cidade do Rio de Janeiro e seus bairros**. Rio de Janeiro: A Diretoria, jun. 2002b. (Coleção Estudos da Cidade). Disponível em: <[http:// www.armazemdedados.rio.rj.gov.br](http://www.armazemdedados.rio.rj.gov.br)>. Acesso em: 11 dez.2008.

FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS - FGV/IBRE, CPS. **Retrato das Religiões no Brasil**. Rio de Janeiro, 2005. Disponível em: <[http:// www.fgv.br/cps](http://www.fgv.br/cps)>. Acesso em: abril. 2005.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. **Censo Demográfico 1991: resultados do universo relativos às características da população e dos domicílios.** Rio de Janeiro: IBGE, 1991. Disponível em: <[http:// www.ibge.gov.br/censo](http://www.ibge.gov.br/censo)>. Acesso em: 24 out. 1994.

_____. **Censo 2000: quantos somos?** Rio de Janeiro: IBGE, 2000. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/censo>>. Acesso em: 26 ago. 2003.

_____. **SIDRA 2000.** Rio de Janeiro: IBGE, 2000. Disponível em: <<http://www.sidra.ibge.gov.br>>. Acesso em: 9 jan. 2009.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA - IPEA. **Índice de Desenvolvimento Humano. – IDH.** Rio de Janeiro: IPEA, 2000. Disponível em: <<http://www.ipeadata.gov.br>>. Acesso em 30 abr. 2008.

APÊNDICE A: Os sem religião metropolitanos fluminenses

Tabela 43 – Tipos de sem religião por sexo

sexo	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
masculino	31	31	62
feminino	17	23	40
total	48	54	102

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

Tabela 44 – Categorias nativas de sem religião por sexo

sexo	sem religião	ateu	judeu laico	agnóstico	total
masculino	31	20	3	8	62
feminino	23	11	4	2	40
total	54	31	7	10	102

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

Tabela 45 – Tipos de sem religião por cor ou raça

cor ou raça	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
branca	29	40	69
preta	2	4	6
parda	15	9	24
não respondeu	2	1	3
total	48	54	102

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

Tabela 46 – Tipos de sem religião por faixa etária

faixa etária	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
15-17 anos	0	5	5
18-24 anos	4	7	11
25-29 anos	7	10	17
30-39 anos	10	7	17
40-49 anos	12	9	21
50 anos ou mais	15	16	31
total	48	54	102

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

Tabela 47 – Tipos de sem religião por estado civil

estado civil	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
solteiro(a)	20	27	47
casado(a)	18	20	38
separado(a)	2	4	6
divorciado(a)	3	2	5
viúvo(a)	3	1	4
não respondeu	2	0	2
total	48	54	102

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

Tabela 48 – Tipos de sem religião por grau de escolaridade

Grau de escolaridade	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
nenhum	0	1	1
primário completo	1	1	2
ginásio incompleto	0	2	2
ginásio completo	1	1	2
colegial incompleto	2	7	9
colegial completo	6	6	12
superior incompleto	3	11	14
superior completo	15	12	27
pós-graduação	20	13	33
total	48	54	102

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

Tabela 49 – Tipos de sem religião por influência dos livros

livros influenciaram?	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
sim	23	8	31
não	23	43	66
talvez	2	1	3
não respondeu	0	2	2
total	48	54	102

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

Tabela 50 – Tipos de sem religião por ocupação

ocupação	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
aposentado(a)	4	2	6
conta própria	1	4	5
desempregado(a)	1	4	5
do lar	0	1	1
empregado(a)	36	32	68
não remunerado	6	11	17
total	48	54	102

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

Tabela 51 – Tipos de sem religião por renda mensal

renda mensal	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
até 2 s.m	2	5	7
entre 2 e 5 s.m	12	11	23
entre 5 e 10 s.m	9	8	17
entre 10 e 20 s.m	9	10	19
acima de 20 s.m	7	9	16
não respondeu	9	11	20
total	48	54	102

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

Tabela 52 – Tipos de sem religião por municípios da RMRJ

Municípios da RMRJ	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
Belford Roxo	0	2	2
Duque de Caxias	0	1	1
Engenheiro Pedreira	0	1	1
Japeri	0	1	1
Magé	0	1	1
Niterói	4	5	9
Nova Iguaçu	0	2	2
Rio de Janeiro	37	39	76
São João de Meriti	7	1	8
São Gonçalo	0	1	1
total	48	54	102

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

Tabela 53 – Tipos de sem religião por regiões do Município do Rio de Janeiro

Regiões do RJ	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
Centro-Norte	3	5	8
Leopoldina	0	6	6
Periferia Norte	3	4	7
Zona Norte	3	5	8
Zona Oeste	5	6	11
Zona Sul	23	13	36
total	37	39	76

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

Tabela 54 – Frequência de entrevistados por condição atual

condição atual	freqüência	percentual
não tem religião mas acredita em Deus	54	53
ateu/atéia	31	30
judeu/judia sem religião	7	7
agnóstico/agnóstica	10	10
total	102	100

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

Tabela 55 – Frequência de entrevistados por criação com religião

criado com religião?	frequência	percentual
sim	71	70
não	31	30
total	102	100

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

Tabela 56 – Tipos de sem religião por criação com religião

criado com religião?	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
sim	23	48	71
não	25	6	31
total	48	54	102

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

Tabela 57 – Tipos de sem religião por religião de criação

origem	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
evangélica	0	7	7
umbanda, candomblé	0	2	2
espírita kardecista	0	4	4
católica romana	25	35	60
judaica/israelita	7	0	7
com religiosidade	10	5	15
sem religiosidade	6	1	7
total	48	54	102

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

Tabela 58 – Tipos de sem por religião do pai

religião do pai	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
Evangélica/protestante	1	6	7
umbanda, candomblé	1	1	2
espírita kardecista	0	5	5
católica romana	23	26	49
judaica/israelita	6	1	7
outra religião	1	0	1
com religiosidade	7	8	15
sem religiosidade	5	2	7
agnóstico	2	0	2
ecumênico	0	1	1
não respondeu	2	4	6
total	48	54	102

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

Tabela 59 – Tipos de sem por religião da mãe

religião da mãe	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
Evangélica/protestante	0	5	5
umbanda, candomblé	1	2	3
espírita kardecista	1	5	6
católica romana	28	32	60
judaica/israelita	7	1	8
outra religião	2	0	2
com religiosidade	3	4	7
sem religiosidade	5	1	6
agnóstica	1	0	1
ecumênica	0	1	1
não respondeu	0	3	3
total	48	54	102

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

Tabela 60 – Tipos de sem religião por religião dos filhos

daria religião aos filhos?	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
sim	4	18	22
não	40	32	72
talvez	3	3	6
não respondeu	1	1	2
total	48	54	102

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

Tabela 61 – Tipos de sem religião por vir a ter religião

pode vir a ter religião?	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
sim	1	11	12
não	24	16	40
talvez	21	24	45
não sabe	2	3	5
total	48	54	102

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

Tabela 62 – Tipos de sem religião por prática de reza

costuma rezar?	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
sim	1	27	28
não	44	13	57
às vezes	3	13	16
não respondeu	0	1	1
total	48	54	102

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

Tabela 63 – Tipos de sem religião por experiência mística

experiência mística?	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
sim	15	30	45
não	33	22	55
não respondeu	0	2	2
total	48	54	102

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

Tabela 64 – Tipos de sem religião por crença em alma ou espírito

crê em alma ou espírito?	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
sim	8	32	40
não	27	6	33
talvez	12	16	28
não sei	1	0	1
total	48	54	102

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

Tabela 65 – Tipos de sem religião por explicações científicas

explicações científicas?	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
sim	27	21	48
não	21	32	53
não respondeu	0	1	1
total	48	54	102

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

Tabela 66 – Tipos de sem religião por definição de Deus

definição de Deus	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
não tenho	23	3	26
força superior	5	34	39
energia	3	4	7
invenção, ilusão, abstração	11	2	13
produto cultural	2	0	2
criador de tudo	0	7	7
força interior, equilíbrio	1	1	2
inteligência superior	1	0	1
projeção da humanidade sobre a bondade	2	2	4
tudo que podemos ver ou sentir	0	1	1
total	48	54	102

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

Tabela 67 – Tipos de sem religião por razões para a busca de Deus

razões para a busca de Deus	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
explicação para o inexplicável	6	9	15
educação, tradição, cultura	11	7	18
refúgio para problemas	2	6	8
conforto, apoio, proteção, alento	6	11	17
ignorância, desconhecimento, ilusão, superstição, bobagem	5	0	5
medo da morte	7	3	10
medo da solidão	1	0	1
insegurança, fraqueza, desespero, desesperança	3	6	9
busca de sentido	3	2	5
experiência da fé, impulso natural	1	5	6
paz, amor ao próximo	0	2	2
limitações da condição humana	0	1	1
necessidade de crer em algo	0	1	1
busca de mitificação	0	1	1
lavagem cerebral	1	0	1
não respondeu	2	0	2
total	48	54	102

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

Tabela 68 – Tipos de sem religião por função da religião

função da religião	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
disciplinar, dar limites	7	11	18
explicar o mundo e a vida, explicar o inexplicável	5	8	13
confortar, consolar, tranqüilizar	17	19	36
lenitivo cultural, tradição, criação, educação	4	0	4
ajudar no autoconhecimento, dar sentido	0	5	5
para nada	6	1	7
para exercitar a fé, expressar religiosidade	0	4	4
para ter paz, amor ao próximo	0	2	2
como válvula de escape	2	0	2
ajudar a enfrentar os problemas	1	2	3
cada religião tem sua serventia	1	0	1
dar sentido a vida	1	1	2
para reprimir	1	0	1
difundir a idéia de paz e solidariedade	1	0	1
depende do que a pessoa busca	0	1	1
não respondeu	2	0	2
total	48	54	102

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

Tabela 69 – Tipos de sem religião por tipos de críticas às instituições religiosas

tipos de críticas	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
mercenarismo	4	7	11
igreja desmoralizada	0	2	2
excesso de normas, rigor, controle, imposições	1	1	2
igreja como instituição de poder	2	0	2
alienação, lavagem cerebral, manipulação	6	4	10
fanatismo, intolerância	10	9	19
dogmatismo	6	4	10
hipocrisia, falsidade, incoerência	3	7	10
conversão forçada	1	1	2
idolatria	0	1	1
mistificação, charlatanismo	3	0	3
transferência de responsabilidade para Deus	2	1	3
preconceito	0	2	2
ignorância	1	0	1
não tem	6	14	20
vaidade	0	1	1
são irracionais	1	0	1
exploração	2	0	2
total	48	54	102

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

Tabela 70 – Tipos e subtipos de sem religião

subtipos	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
desconvertido	13	4	17
desligado	9	26	35
buscador	1	15	16
autêntico	2	7	9
indiferente	23	2	25
total	48	54	102

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

Tabela 71 – Frequência de subtipos de sem religião

subtipos	frequência	percentual
desconvertido	17	17
desligado	35	34
buscador	16	16
autêntico	9	9
indiferente	25	25
total	102	100

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

Tabela 72 – Subtipos de sem religião por categorias nativas

subtipos	relação com a religiosidade				total
	sem religião	ateu	judeu laico	agnóstico	
desconvertido	4	12	0	1	17
desligado	26	6	0	3	35
buscador	15	0	0	1	16
autêntico	7	1	0	1	9
indiferente	2	12	7	4	25
total	54	31	7	10	102

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

Tabela 73 – Tipos de sem religião por categorias nativas

tipos	sem religião	ateu	judeu laico	agnóstico	total
com religiosidade	54	0	0	0	54
sem religiosidade	0	31	7	10	48
total	54	31	7	10	102

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

Tabela 74 – Subtipos de sem religião por religião de criação

origem	relação com a religiosidade					total
	desconvertido	desligado	buscador	autêntico	indiferente	
evangélico	1	5	1	0	0	7
umbanda, candomblé	0	2	0	0	0	2
espírita kardecista	0	2	2	0	0	4
católica romana	16	26	12	6	0	60
judaica	0	0	0	0	7	7
com religiosidade	0	0	1	3	11	15
sem religiosidade	0	0	0	0	7	7
total	17	35	16	9	25	102

período de coleta: abril de 2005 a agosto de 2008

Roteiro da Entrevista

Nome :
Endereço

perfil socioeconômico

01. Sexo:
 02. Data de nascimento:
 03. Cor ou raça:
 04. Estado civil:
 05. Grau de escolaridade:
 06. Grau de escolaridade do pai:
 07. Grau de escolaridade da mãe:
 08. Situação no mercado de trabalho:
 09. Renda mensal:
-

crença em Deus

11. Qual a sua definição para Deus? como você descreve Deus?
 12. O que você acha que leva as pessoas a acreditarem em Deus?
 13. Como você acha que o mundo foi criado e por quê?
 14. Qual a sua explicação para morte? você acredita que já algum tipo de vida após a morte?
 15. Acredita na existência da alma ou do espírito?
-

situação religiosa

16. Por que você não está atualmente vinculado a uma instituição religiosa?
17. Você foi criado dentro de uma religião? Se foi criado em uma, diga em qual.
18. Mudou de religião? Se trocou, diga para qual.
19. Passava por algum problema quando mudou? Qual?
20. Você já buscou uma religião em algum momento de sua vida? Qual e por quê?
21. Você acha que algum dia poderá ter alguma religião? Se poderá, diga qual?
22. Você daria uma ou deu uma religião a seus filhos? Se deu ou daria, diga qual e por quê.

23. Você já sentiu vergonha por não ter uma religião? Em que situação?
 24. Você leu algum livro que o incentivou a não ter religião? Qual? Por quê?
 25. Você tem críticas às religiões? Diga quais.
 26. Para que serve a religião na vida do homem?
-

prática e formação religiosa

27. Freqüenta algum culto religioso? Se frequenta, diga qual e com que frequência.
28. Qual a religião da sua mãe?
29. Qual a religião do seu pai?
30. (*para casados ou vivendo maritalmente*) Qual é a opção religiosa do(a) seu(sua) marido(esposa)?
31. Você costuma rezar? Com que frequência?
32. Você já teve alguma experiência mística ou acredita em alguma prática como tarot, astrologia, videntes, etc.? Se teve, de que tipo?

APÊNDICE B: Os sem religião na rede

Tabela 75 – Tipos de sem religião por sexo

sexo	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
masculino	9	3	12
feminino	1	1	2
total	10	4	14

período de coleta: novembro de 2006 a abril de 2008

Tabela 76 – Tipos de sem religião por cor ou raça

cor ou raça	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
branca	9	2	11
parda	1	2	3
total	10	4	14

período de coleta: novembro de 2006 a abril de 2008

Tabela 77 – Tipos de sem religião por faixa etária

faixa etária	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
18-24 anos	3	1	4
25-29 anos	2	2	4
30-39 anos	2	0	2
40-49 anos	2	1	3
50 anos ou mais	1	0	1
total	10	4	14

período de coleta: novembro de 2006 a abril de 2008

Tabela 78 – Tipos de sem religião por estado civil

estado civil	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
solteiro(a)	7	2	9
casado(a)	3	2	5
total	10	4	14

período de coleta: novembro de 2006 a abril de 2008

Tabela 79 – Tipos de sem religião por grau de escolaridade

grau de escolaridade	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
colegial completo	2	2	4
superior incompleto	3	0	3
superior completo	4	2	6
pós-graduação	1	0	1
total	10	4	14

período de coleta: novembro de 2006 a abril de 2008

Tabela 80 – Tipos de sem religião por influência dos livros

livros influenciaram?	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
sim	7	2	9
não	3	2	5
total	10	4	14

período de coleta: novembro de 2006 a abril de 2008

Tabela 81 – Tipos de sem religião por ocupação

ocupação	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
conta própria	2	0	2
empregado	6	4	10
estudante	2	0	2
total	10	4	14

período de coleta: novembro de 2006 a abril de 2008

Tabela 82 – Tipos de sem religião por renda mensal

renda mensal	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
até 2 s.m	1	0	1
entre 2 e 5 s.m	1	2	3
entre 5 e 10 s.m	2	1	3
entre 1'0 e 20 s.m	2	1	3
acima de 20 s.m	2	0	2
não respondeu	2	0	2
total	10	4	14

período de coleta: novembro de 2006 a abril de 2008

Tabela 83 – Representação por municípios

municípios	freqüência	percentual
Nilópolis	1	7,1
Itaperuna	1	7,1
Niterói	2	14,3
Rio de Janeiro	10	71,4
total	14	100

período de coleta: novembro de 2006 a abril de 2008

Tabela 84 – Representação por regiões do Município do Rio de Janeiro

regiões do RJ	freqüência	percentual
Centro-Norte	2	20
Centro	1	10
Periferia Norte	2	20
Zona Norte	2	20
Zona Oeste	2	20
Zona Sul	1	10
total	10	100

período de coleta: novembro de 2006 a abril de 2008

Tabela 85 – Tipos de sem religião por condição atual

condição atual	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
com religiosidade	0	4	4
ateu/atéia	7	0	7
agnóstico/agnóstica	3	0	3
total	10	4	14

período de coleta: novembro de 2006 a abril de 2008

Tabela 86 – Tipos de sem religião por criação com religião

foi criado com religião?	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
sim	7	2	9
não	3	2	5
total	10	4	14

período de coleta: novembro de 2006 a abril de 2008

Tabela 87 – Tipos de sem religião por religião de criação

origem	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
Protestante/evangélica	1	1	2
Umbanda/ candomblé	1	0	1
espírita kardecista	1	0	1
católica romana	5	1	6
com religiosidade	0	1	1
não respondeu	2	1	3
total	10	4	14

período de coleta: novembro de 2006 a abril de 2008

Tabela 88 – Tipos de sem religião por religião do pai

religião do pai	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
Protestante/evangélica	0	1	1
espírita kardecista	1	0	1
católica romana	6	2	8
com religiosidade	0	1	1
ateu	1	0	1
não respondeu	2	0	2
total	10	4	14

período de coleta: novembro de 2006 a abril de 2008

Tabela 89 – Tipos de sem religião por religião da mãe

religião da mãe	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
Protestante/evangélica	1	2	3
espírita kardecista	2	0	2
católica romana	6	2	8
com religiosidade	1	0	1
total	10	4	14

período de coleta: novembro de 2006 a abril de 2008

Tabela 90 – Tipos de sem religião por religião dos filhos

daria religião aos filhos?	com religiosidade	sem religiosidade	total
sim	1	1	2
não	3	9	12
total	4	10	14

período de coleta: novembro de 2006 a abril de 2008

Tabela 91 – Tipos de sem religião por perspectivas de religião

poderá vir a ter religião?	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
não	9	2	11
não sabe	1	2	3
total	10	4	14

período de coleta: novembro de 2006 a abril de 2008

Tabela 92 – Tipos de sem religião por prática de reza

costuma rezar?	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
sim	2	2	4
não	8	2	10
total	10	4	14

período de coleta: novembro de 2006 a abril de 2008

Tabela 93 – Tipos de sem religião por experiências místicas

passou por experiências místicas?	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
sim	3	4	7
não	7	0	7
total	10	4	14

período de coleta: novembro de 2006 a abril de 2008

Tabela 94 – Tipos de sem religião por crença em alma ou espírito

crença alma ou espírito?	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
sim	2	3	5
não	6	0	6
não sei	2	1	3
total	10	4	14

período de coleta: novembro de 2006 a abril de 2008

Tabela 95 – Tipos de sem religião por explicações científicas

explicações científicas?	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
sim	8	3	11
não	2	1	3
total	10	4	14

período de coleta: novembro de 2006 a abril de 2008

Tabela 96 – Tipos de sem religião por definição de Deus

definição de Deus	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
não tenho	1	0	1
força superior	0	2	2
invenção, ilusão, abstração	4	0	4
criador de tudo	0	1	1
conceito abstrato	2	0	2
um mito	1	0	1
forças da natureza	2	1	3
total	10	4	14

período de coleta: novembro de 2006 a abril de 2008

Tabela 97 – Tipos de sem religião por razões para a busca de Deus

razões para a busca de Deus	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
explicar o inexplicável	0	1	1
educação, tradição, cultura	3	0	3
como refúgio para problemas	0	1	1
conforto, apoio, proteção, alento	0	1	1
ignorância, desconhecimento, ilusão, superstição, bobagem	3	0	3
medo da morte	4	0	4
experiência da fé, impulso natural	0	1	1
total	10	4	14

período de coleta: novembro de 2006 a abril de 2008

Tabela 98 – Tipos de sem religião por função da religião

função da religião	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
disciplinar, dar limites	0	2	2
explicar o mundo e a vida, o inexplicável	1	0	1
confortar, consolar, tranquilizar	4	1	5
ajudar no autoconhecimento, dar sentido	0	1	1
para nada	2	0	2
preencher um vazio	1	0	1
controlar as pessoas	2	0	2
total	10	4	14

período de coleta: novembro de 2006 a abril de 2008

Tabela 99 – Tipos de sem religião por críticas às instituições religiosas

tipos de críticas	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
excesso de normas, rigor, controle, imposições	3	1	4
alienação, lavagem cerebral, manipulação	2	0	2
dogmatismo	0	2	2
criação de mazelas sociais	1	0	1
placebo	1	0	1
causadora de conflitos	2	0	2
são baseadas em mentiras	1	0	1
manipulação	0	1	1
total	10	4	14

período de coleta: novembro de 2006 a abril de 2008

Tabela 100 – Tipos de sem religião por categorias nativas

tipos	sem religião	ateu	agnóstico	total
com religiosidade	4	0	0	4
sem religiosidade	0	7	3	10
total	4	7	3	14

período de coleta: novembro de 2006 a abril de 2008

Tabela 101 – Tipos e subtipos de sem religião

subtipos	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
desconvertidos	7	2	9
indiferentes	3	2	5
total	10	4	14

período de coleta: novembro de 2006 a abril de 2008

Roteiro da Entrevista

Nome:
Endereço

perfil socioeconômico

01. Sexo:
 02. Data de nascimento:
 03. Cor ou raça:
 04. Estado civil:
 05. Grau de escolaridade:
 06. Grau de escolaridade do pai:
 07. Grau de escolaridade da mãe:
 08. Situação no mercado de trabalho:
 09. Renda mensal:
-

crença em Deus

11. Qual a sua definição para Deus? como você descreve Deus?
 12. O que você acha que leva as pessoas a acreditarem em Deus?
 13. Como você acha que o mundo foi criado e por quê?
 14. Qual a sua explicação para morte? você acredita que já algum tipo de vida após a morte?
 15. Acredita na existência da alma ou do espírito?
-

situação religiosa

16. Por que você não está atualmente vinculado a uma instituição religiosa?
17. Você foi criado dentro de uma religião? Se foi criado em uma, diga em qual.
18. Mudou de religião? Se trocou, diga para qual.
19. Passava por algum problema quando mudou? Qual?
20. Você já buscou uma religião em algum momento de sua vida? Qual e por quê?
21. Você acha que algum dia poderá ter alguma religião? Se poderá, diga qual?
22. Você daria uma ou deu uma religião a seus filhos? Se deu ou daria, diga qual e por quê.

23. Você já sentiu vergonha por não ter uma religião? Em que situação?
 24. Você leu algum livro que o incentivou a não ter religião? Qual? Por quê?
 25. Você tem críticas às religiões? Diga quais.
 26. Para que serve a religião na vida do homem?
-

prática e formação religiosa

27. Freqüenta algum culto religioso? Se frequenta, diga qual e com que freqüência.
28. Qual a religião da sua mãe?
29. Qual a religião do seu pai?
30. (*para casados ou vivendo maritalmente*) Qual é a opção religiosa do(a) seu(sua) marido(esposa)?
31. Você costuma rezar? Com que freqüência?
32. Você já teve alguma experiência mística ou acredita em alguma prática como tarot, astrologia, videntes, etc.? Se teve, de que tipo?

APÊNDICE C: Jovens sem religião nas fileiras do alistamento militar

Tabela 102 – Tipos de sem religião por cor ou raça

cor ou raça	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
branca	20	36	56
preta	7	19	26
parda	25	29	54
amarela	0	3	3
indígena	2	4	6
não respondeu	0	1	1
total	54	92	146

período de coleta: janeiro de 2009

Tabela 103 – Tipos de sem religião por faixa etária

faixa etária	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
15 a 17 anos	1	0	1
18 a 19 anos	43	75	118
20 a 24 anos	1	5	6
25 a 29 anos	0	1	1
30 a 39 anos	0	1	1
total	45	82	127

período de coleta: janeiro de 2009

Tabela 104 – Frequência de entrevistados por estado civil

estado civil	frequência	percentual
solteiro	145	99,3
viúvo	1	0,7
total	146	100

período de coleta: janeiro de 2009

Tabela 105 – Tipos de sem religião por grau de escolaridade

grau de escolaridade	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
nenhum	0	1	1
primário completo	2	4	6
ginásio incompleto	3	6	9
ginásio completo	2	6	8
colegial incompleto	21	42	63
colegial completo	21	31	52
superior incompleto	5	2	7
total	54	92	146

período de coleta: janeiro de 2009

Tabela 106 – Tipos de sem religião por influência dos livros

livro o influenciou?	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
sim	6	5	11
não	45	85	130
não respondeu	3	2	5
total	54	92	146

período de coleta: janeiro de 2009

Tabela 107 – Tipos de sem religião por ocupação

ocupação	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
desempregado	15	29	44
empregado	5	18	23
estudante	33	44	77
não respondeu	1	1	2
total	54	92	146

período de coleta: janeiro de 2009

Tabela 108 – Tipos de sem religião por renda

renda	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
entre 2 e 5 s.m	32	64	96
entre 5 e 10 s.m	8	12	20
entre 1'0 e 20 s.m	2	4	6
acima de 20 s.m	1	2	3
dependente financeiramente	8	7	15
não respondeu	3	3	6
total	54	92	146

período de coleta: janeiro de 2009

Tabela 109 – Tipos de sem religião por município

municípios da RMRJ	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
Belford Roxo	6	4	10
Itaboraí	0	1	1
Japeri	1	0	1
Maricá	0	1	1
Mesquita	2	0	2
Nilópolis	0	1	1
Niterói	4	17	21
Nova Iguaçu	12	4	16
Queimados	7	1	8
Rio de Janeiro	21	58	79
São Gonçalo	1	5	6
total	54	92	146

período de coleta: janeiro de 2009

Tabela 110 – Representação por região e/ou município da RMRJ

regiões e municípios da RMRJ	Frequência	Percentual
Baixada Fluminense	38	26,1
Baixada Litorânea	8	5,5
Niterói	21	14,4
Rio de Janeiro	79	54,1
total	146	100

período de coleta: janeiro de 2009

Tabela 111 – Tipos de sem religião por outros municípios e áreas da RMRJ

outros municípios e áreas da RMRJ	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
Baixada Fluminense	26	12	38
Itaboraí	0	1	1
Maricá	0	1	1
Niterói	4	17	21
São Gonçalo	1	5	6
total	31	36	67

período de coleta: janeiro de 2009

Tabela 112 – Representação em regiões do Município do Rio de Janeiro

regiões do RJ	Frequência	Percentual
Centro	3	3,8
Madureira-Jacarepaguá	8	10,1
Subúrbio Distante	21	26,6
Subúrbio Próximo	29	36,7
Zona Norte	9	11,4
Zona Oeste	3	3,8
Zona Sul	6	7,6
total	79	100

período de coleta: janeiro de 2009

Tabela 113 – Tipos de sem religião por regiões do Município do Rio de Janeiro

regiões do RJ	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
Centro	2	1	3
Madureira-Jacarepaguá	0	8	8
Subúrbio Distante	7	14	21
Subúrbio Próximo	4	25	29
Zona Norte	2	7	9
Zona Oeste	1	2	3
Zona Sul	4	2	6
total	20	59	79

período de coleta: janeiro de 2009

Tabela 114 – Tipos de sem religião por religião do pai

religião do pai	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
católica	10	24	34
protestante/evangélica	10	14	24
espírita kardecista	1	4	5
com religiosidade	4	18	22
ateu	5	2	7
agnóstico	6	1	7
não respondeu	18	29	47
total	54	92	146

período de coleta: janeiro de 2009

Tabela 115 – Tipos de sem religião por religião da mãe

religião da mãe	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
católica	13	24	37
protestante/evangélica	14	23	37
espírita kardecista	3	7	10
Judaica/israelita	1	0	1
com religiosidade	3	12	15
atéia	2	2	4
agnóstica	5	0	5
não respondeu	13	24	37
total	54	92	146

período de coleta: janeiro de 2009

Tabela 116 – Tipos de sem religião por criação com religião

criado com religião?	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
sim	16	22	38
não	38	69	107
não respondeu	0	1	1
total	54	92	146

período de coleta: janeiro de 2009

Tabela 117 – Tipos de sem religião por religião de criação

origem	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
católica romana	3	8	11
protestante/evangélica	9	7	16
espírita kardecista	1	3	4
Judaica/israelita	1	0	1
nenhuma	40	70	110
não respondeu	0	4	4
total	54	92	146

período de coleta: janeiro de 2009

Tabela 118 – Frequência de entrevistados por condição atual

condição atual	frequência	percentual
judeu	3	2,1
não tem religião mas acredita em deus	91	62,3
ateu	13	8,9
agnóstico	38	26,0
budista	1	0,7
total	146	100

período de coleta: janeiro de 2009

Tabela 119 – Frequência de entrevistados por razões para a desinstitucionalização

motivos da desvinculação da instituição religiosa	frequência	percentual
não preciso estar vinculado para acreditar em deus	88	60,3
não gosto de vínculos com religiões	8	5,5
não tive formação religiosa	11	7,5
desencantamento na religião em que nasci	5	3,4
descrença absoluta	4	2,7
desapontamento com líderes religiosos	3	2,1
outro	5	3,5
não respondeu	22	15,1
total	146	100

período de coleta: janeiro de 2009

Tabela 120 – Tipos de sem religião por perspectivas de religião

pode vir a ter religião?	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
sim	8	27	35
não	10	12	22
talvez	30	51	81
não respondeu	6	2	8
total	54	92	146

período de coleta: janeiro de 2009

Tabela 121 – Tipos de sem religião por religião dos filhos

daria religião aos filhos?	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
sim	14	22	36
não	11	17	28
talvez	28	51	79
não respondeu	1	2	3
total	54	92	146

período de coleta: janeiro de 2009

Tabela 122 – Frequência de entrevistados por mudança de religião

mudou de religião?	frequência	percentual
sim	18	12
não	107	73
não respondeu	21	14
total	146	100

período de coleta: janeiro de 2009

Tabela 123 – Frequência de entrevistados por motivo da mudança de religião

O que o levou a mudar de religião?	frequência	percentual
doença	1	1
problemas emocionais	4	3
conflitos familiares	2	1
interesse por novas crenças	5	3
desisti de acreditar	1	1
falta de comprovação	1	1
busca da verdade	2	1
descrença nas religiões	1	1
desagrado com a história da igreja	1	1
não respondeu	128	88
total	146	100

período de coleta: janeiro de 2009

Tabela 124 – Frequência de entrevistados por razões para a busca da religião

razões da busca da religião	frequência	percentual
explicar a vida	22	15,1
busca de conforto	40	27,4
medo da morte ou da solidão	16	11,0
ignorância ou desconhecimento	8	5,5
busca de equilíbrio	23	15,8
porque a família o educou dessa forma	24	16,4
por motivo político	1	0,7
porque todos devem buscar deus	1	0,7
para não enfrentar a vida	1	0,7
busca de salvação	2	1,4
medo de fazer coisas erradas	1	0,7
não respondeu	7	4,8
total	146	100

período de coleta: janeiro de 2009

Tabela 125 – Frequência de entrevistados por ida a culto religioso

freqüenta culto religioso?	frequência	percentual
sim	34	23
não	104	71
não respondeu	8	5
total	146	100

período de coleta: janeiro de 2009

Tabela 126 – Tipos de sem religião por freqüência a culto religioso

freqüenta culto religioso?	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
sim	6	28	34
não	43	61	104
não respondeu	5	3	8
total	54	92	146

período de coleta: janeiro de 2009

Tabela 127 – Freqüência de entrevistados por prática de reza

costuma rezar?	freqüência	percentual
sim	66	45
não	60	41
não respondeu	20	14
total	146	100

período de coleta: janeiro de 2009

Tabela 128 – Tipos de sem religião por prática de reza

costuma rezar	sem religião		total
	sem religiosidade	com religiosidade	
sim	20	46	66
não	28	32	60
não respondeu	6	14	20
total	54	92	146

período de coleta: janeiro de 2009

Questionário

Nome _____

Bairro _____ município _____

01. **Sexo:** () Masculino () Feminino 02. **Data de nascimento** ___/___/___

03. **Cor ou raça:** () Branca () Preta () Parda () Amarela () Indígena

04. **Estado Civil:** () Solteiro () Casado () Separado/Divorciado () Viúvo

05. **Escolaridade:** () Primário incompleto () Primário completo () Ginásio incompleto
() Ginásio completo () Médio incompleto () Médio completo () Superior incompleto

Área de atuação/formação: _____

06. **Situação no Mercado de Trabalho:** () Desempregado () Empregado () Estudante

07. **Renda familiar:** () Até 2 salários-mínimos () entre 2 e 5 s.m () entre 5 e 10 s.m
() entre 10 e 20 s.m () acima de 20 s.m () dependente financeiramente

08. **Criado com religião?** () Sim () Não **Diga qual** _____

09. **Mudou de religião?** () Sim () Não **Se mudou, para qual** _____

10. **O que o levou a mudar de religião?** () Doença () Problemas emocionais
() Problemas financeiros () Conflitos familiares () Problemas espirituais
() Interesse por novas crenças () **Se outro, qual** _____

11. **Religião atual:** () Católico () Protestante/Evangélico () Espírita Kardecista
() Espírita Afro-Brasileiro () Judeu () Não tenho religião mas acredito em Deus ou Força Superior
() Ateu () Agnóstico () **Se outra, qual** _____

12. **Se não está vinculado a uma religião, diga por quê:** () Não preciso estar vinculado a uma religião para manifestar crença em Deus () Não gosto de estar vinculado a religiões
() Não tive formação religiosa () Desencantamento com a religião na qual nasci
() Descrença absoluta () Desapontamento com líderes religiosos () Minha companheira não segue/aprova a religião à qual me afiliaria () **Se outro, qual** _____

13. **Algum livro o influenciou?** () Sim () Não **Qual?** _____

14. **Acha que algum dia pode vir a ter religião?** () Sim () Não () Talvez

15. **Qual a religião dos seus pais:** Mãe _____ Pai _____

16. **Daria uma religião aos seus filhos?** () Sim () Não () Talvez

17. **Freqüenta culto religioso?** () Sim () Não 18. **Costuma rezar?** () Sim () Não

19. **Por que as pessoas buscam uma religião?** () para explicar a vida () em busca de conforto
() por medo da morte ou da solidão () por ignorância/desconhecimento
() em busca de equilíbrio () porque a família o educou dessa forma () **Se outra, qual** _____