

Décimo Congresso Internacional da Associação de Estudos Brasileiros
22 a 24 de julho de 2010, Brasília
8: 12 Religião e Cultura no Brasil

Jovens sem religião: uma crise do pertencimento institucional no Brasil

Denise S. Rodriguesⁱ

O objetivo dessa proposta é debater as transformações recentes no cenário religioso brasileiro, no qual se destacam, num país plural, ainda de maioria católica, indivíduos classificados como sem religião, concorrendo em ritmo de crescimento com os evangélicos. Longe da aparente uniformidade apresentada pelas tabulações do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE, os sem religião se confirmam como uma categoria residual heterogênea, composta por dois tipos distintos que refletem algumas das principais tendências da modernidade. De um lado, ateus e agnósticos, sugerindo uma caminhada em direção à secularização; de outro, indivíduos com uma religiosidade particular, somente distantes das instituições religiosas. Essa variação vem sendo observada em várias fases de nossa pesquisa, entre as quais aquela aqui apresentada, direcionada a jovens sem religião habitantes no Estado do Rio de Janeiro, entrevistados durante processo de alistamento militar. Conseguimos, assim, conhecer um pouco mais acerca do universo de nosso objeto de estudo, suas tendências e relações possíveis com aspectos da contemporaneidade.

Introdução

Inicialmente essa pesquisa foi inspirada nos resultados dos vários recenseamentos demográficos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE realizados nas últimas décadas do século XX (1960-2000). Eles apresentam a categoria sem religião - relativamente nova - que, até 1950 era contabilizada junto com os indivíduos sem declaração de religião, misturando as duas situações. Somente a partir de 1960 esse grupo foi redefinido, isolando aqueles que se assumiam como sem religião, os quais aumentavam gradativamente. Passaram de 1,6% em 1980 para 4,8% em 1991 e, então, para 7,3% em

2000¹. 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. Ao tentar explicar essas movimentações percebidas através dos resultados do Censo 2000, da perspectiva da baixa de religiões tradicionais (católica, luterana e a umbanda), Antônio Flávio Pierucci (2004:18) disse: “*nas sociedades pós-tradicionais, et pour cause, decaem as filiações tradicionais. Nelas os indivíduos tendem se desencaixar de seus antigos laços, por mais confortáveis que antes pudessem parecer*”. Daí, o que ele descreveu como um processo evidente de “*desfiliação, em que 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*”. Dessa forma Pierucci (2004:24) alerta sobre o processo de esgotamento dos vínculos aparentemente mais consolidados, de destradicionalização em termos religiosos, acenando para o que é descrito como “*bye bye Brasil tradicional*”. É nesse contexto que situamos os sem religião, como indivíduos destradicionalizados, distanciados das instituições religiosas. Uma comparação da evolução dos percentuais dos grupos evangélico e sem religião ao lado daqueles da maioria católica, em diferentes períodos, ilustra bem essa oscilação 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

Como já sinalizado, a despeito da aparente homogeneidade, há certo consenso entre diferentes autores (MARIZ; MACHADO, 1998; FONSECA, 2000 e 1999; RODRIGUES, 2009) apontando para uma diferenciação entre os indivíduos sem religião. Entendemos que

¹ Cf. Censo Demográfico de 1950, 1960, 1970, 1980, 1991.

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. Lembramos aqui as pontuações das sociólogas Cecília Mariz e Maria das Dores Campos Machado (1998:36) sobre mudanças reveladoras do campo brasileiro, alertando que aqueles classificados pelos recenseamentos brasileiros como sem religião “... *não podem e não devem ser confundidos com ateus ou descrentes da existência de Deus*”. Adiante, uma pesquisa do Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais² - CERIS, realizada em 1999 (MARTINS, 2002: 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 vários segmentos dos 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. Com isso, 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 formalmente agregados, todos, num único bloco: daqueles que não se enquadram nos demais grupos religiosos.

No nosso percurso em busca de indivíduos sem religião estabelecemos uma classificação que parte da autoclassificação dos informantes – a categoria nativa – que refinamos (RODRIGUES, 2009). Ao longo da nossa investigação, de 2005 a 2009, localizamos uma diversidade de indivíduos sem religião: desde ateus, agnósticos, indivíduos que simplesmente diziam não ter religião, até judeus laicos e adeptos de religiões orientais, nesse caso, um budista.

² A pesquisa sobre tendências do Catolicismo no Brasil foi realizada com 5.218 entrevistados, a partir de 18 anos, de seis

Tanto os judeus laicos³ quanto os budistas⁴ podem ser interpretados pelo viés das religiões étnicas; contudo, mesmo esses indivíduos, nesse estudo, se definiram como sem 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 ora se classificavam como ateus, ora agnósticos ou, simplesmente sem religião, o que os exclui dessa referência. Nesse contexto, então, o primeiro só vê o Judaísmo como uma referência cultural, mas sem caráter religioso, enquanto o segundo encara o Budismo como uma filosofia de vida e não uma religião. Esse último parece refletir o que Colin Campbell (1997:5-22) define como uma nova teodicéia: a orientalização do Ocidente, uma percepção contemporânea da existência que importa certos elementos, valores e crenças orientais para a cultura ocidental⁵. Apropriações como essas, que também incluem o Neo-Paganismo, Movimento Nova Era, Movimentos Ambientalistas entre outros, são facilitadas, sobretudo, pela ampliação do acesso às tecnologias da informação, permitindo que os produtos da mídia passem a circular mais rapidamente no mercado internacional. Assim, tudo que cai na rede de comunicação pode chegar a outros países com muita agilidade, possibilitando o contato entre culturas diferentes. Segundo John Thompson (2005:35), “*os impactos desse processo, referente à interconexão entre diferentes partes do mundo, resultando em formas complexas de interação e independência, atingiram diferentemente cada parte do mundo nos vários aspectos que compõem a vida social*”. Dessa forma, bens culturais ou simbólicos são transformados em mercadorias e disponibilizados nos mercados mundiais, sobretudo através dos meios de comunicação de massa. Torna-se possível, assim, o consumo por qualquer cultura a partir dos registros de outras, no que está incluída também a apropriação de variedades religiosas e filosóficas, modificando hábitos e práticas quotidianas. Em perspectiva similar, Regina Novaes (2004:327) também disse que, no

metrópoles do país (Recife, Salvador, Belo Horizonte, Rio de Janeiro, São Paulo e Porto Alegre).

³ Os judeus acreditam que há um só Deus onipotente, onipresente e onisciente, cujo nome (*Yahweh*) não deve ser pronunciado. Os judeus laicos, assim definidos, não acreditam na existência desse Deus. Cf. SETTON, Damián. *La identidad judía 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.

⁴ Alguns budistas reconhecem a existência de seres sobrenaturais, mas não acreditam num Deus que governa o mundo. Eles seguem o exemplo da sabedoria dos budas, que são pessoas iluminadas, mas não deuses.

mundo globalizado “*as crenças circulam, são apropriadas e reapropriadas.*” Diante dessa diversidade de ofertas, verificamos que os sem religião muitas vezes podem apresentar comportamentos distintos e inesperados, manifestando interesses ou práticas que supostamente não deveriam ser exercitadas por uma população aparentemente secularizada. Regina Novaes ainda acrescenta que, a partir do momento em que “*ser católico deixou de ser um requisito socialmente obrigatório*”, entrou em vigor um novo expediente, o que a leva a suspeitar que “*freqüentadores de centros espíritas, da umbanda e do candomblé podem estar engrossando as fileiras dos sem religião*”. Se essa é, portanto, no nosso entendimento, uma categoria censitária residual, dos que não se encaixam nas religiosidades tradicionais, ela pode reunir desde ateus, críticos, agnósticos, até os judeus laicos e budistas, que não se sentem ligados a nenhuma instituição religiosa tradicional. Da mesma forma, desconvertidos de grupos tradicionais, consumidores das novas religiões japonesas ou outras religiões menos conhecidas, também podem estar enquadrados como sem religião. Até simpatizantes do espiritismo kardecista, por exemplo, podem estar engrossando o grupo dos sem religião. Não obstante sua relevância nos recenseamentos mais recentes (1,3% da população nacional e 2,4% do Estado do Rio de Janeiro), a racionalidade dos espíritas parece se assemelhar àquela de alguns dos tipos dos sem religião, o que sugere outro debate. Enfim, tudo que escapa ao padrão estabelecido pode encaixar-se potencialmente na categoria dos sem religião. Há espaço ali para todos aqueles não praticantes das religiões formais, todos os sem afiliação, sem compromisso, desinstitucionalizados, os sem igreja (RODRIGUES, D., 2007:45).

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

⁵ A influência da filosofia religiosa oriental é retomada por Steve Bruce (2007, p.119-139) que atualiza essa reflexão, concluindo que não percebe exatamente uma mudança no *ethos* religioso, mas simplesmente um declínio no interesse por questões religiosas.

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, desprendendo crenças e práticas das instituições. Esse foi o tipo que predominou entre nossos entrevistados, apresentando um estilo de vida alternativo, como poderá ser observado adiante.

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 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, nas quais não nos concentraremos aqui, para não desviar o foco de nosso objeto.

Essa abordagem dos sem religião tem como pano de fundo reflexões sobre o fenômeno da secularização, partindo da concepção de Peter Berger (1985:121) que apontou duas relevantes modificações da sociedade ocidental contemporânea. A secularização é mais conhecida no âmbito institucional, como indicativo da separação da esfera da religião do Estado, não podendo, portanto, ser imposta. Conforme Berger, “*por secularização*

entendemos o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e dos símbolos religiosos” (BERGER, 1985:119). Contudo, ela pode ocorrer, para esse autor, sob duas formas: 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, o que se confirma através do tipo predominante em nossa pesquisa. A secularização teria produzido uma situação inteiramente nova para o indivíduo moderno, fazendo com que as 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. 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. Então foi aberto o caminho para a instalação do pluralismo (multiplicação de denominações religiosas, seitas e cultos) e, também, para a privatização do sagrado.

De acordo com Peter Berger, em artigo posterior (2001), inicialmente a secularização parecia se apresentar como o futuro implacável da modernidade ocidental; porém, adiante, a observação de acontecimentos históricos recentes comprovou que ela não é unanimidade no mundo globalizado, havendo focos de resistência. Nem todo conteúdo religioso sumira da sociedade moderna, dita secularizada. Sugiram novas crenças e fortaleceram grupos confessionais, desencadeando explosões de fervor religioso, produzindo forças contra-secularizantes. Embora algumas instituições religiosas tenham perdido o poder e a influência em muitas sociedades, crenças e práticas religiosas permaneceram na vida das pessoas (Berger, 2001:10-17). Assim, num mundo que aparentemente caminhava para a secularização, a religião parecia subsistir, o que o levou a propor a teoria da dessecularização (conceito que merece algumas ponderações), mostrando que a modernidade não traz consigo, compulsoriamente, o declínio das religiões. Em suma, o que parece ter ocorrido, de fato, é a mudança de lugar da religião na sociedade ocidental contemporânea, onde, aparentemente, algumas instituições tradicionais religiosas perderam

força, mas isso não se refletiu necessariamente as relações individuais com o transcendente. Florescem, nesse contexto ocidental contemporâneo, plural, os sem religião, como ícones de mentalidades autonomizadas, dotados de uma secularização subjetiva que, contudo, nem sempre os desprendem de suas crenças, mas sempre os desligam nitidamente das instituições religiosas, as quais julgam desnecessárias.

Nesse mesmo artigo o autor ainda chama atenção para o caráter excepcional da secularização na Europa, que aparece também em publicações posteriores. Ele reforça que embora o mundo atual seja massivamente religioso, e não secularizado conforme analistas da modernidade, há duas exceções (Berger, 2001:10-16). A primeira é que, embora pesquisas na França, Reino Unido e Escandinávia tenham sugerido “*remanescências religiosas de natureza cristã*”, em outros países da Europa Ocidental, modernizados, ocorreu aumento nos indicadores de secularização tanto no âmbito das crenças quanto no que ele chama de “*comportamento eclesial*” (participação e adesão a códigos religiosos). A segunda é uma propensão à secularização no que ele descreve como “*subcultura internacional composta por pessoas de educação superior no modelo ocidental*”, uma elite formada por pessoas influentes no sistema educacional, meios de comunicação de massa e sistema legal (Berger, 2001:10-17). Embora não sejam numerosos, podem ser considerados formadores de opinião. As dissidências do grupo são observadas principalmente nos países muçulmanos.

Características demográficas dos sem religião brasileiros

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 Estado⁶. 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: 22). Dados do Censo 2000 mostram que o Brasil comportava 10.768.358 pessoas

⁶ 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>>

sem religião de todas as faixas etárias (acima dos 5 anos de idade), das quais 1.956.219 residiam no Estado do Rio de Janeiro.

Mais de dez anos depois dessa contagem, o panorama pode ter se modificado; contudo, a categoria censitária dos sem religião continua sendo um grupo convidativo para uma reflexão sobre a condição religiosa do Brasil atual por sua singularidade. Respaldados pelos dados dos últimos recenseamentos nacionais, autores (ANTONIAZZI, 2004: 46-47; JACOB, 2003:115-116) destacam que os sem religião estão mais presentes nas periferias das regiões metropolitanas, variando em distribuição de uma área para outra. Em geral, é um grupo majoritariamente masculino, jovem, entre 16 e 30 anos, de todas as raças (exceto a branca), com baixa instrução e emprego modesto (muitos sem carteira de trabalho), salários baixos. Todavia, há, também, aqueles sem religião que habitam áreas mais abastadas, com elevado grau de instrução (titulação acadêmica), o que explica aqueles que também estão incluídos na categoria e que recebem salários mais altos. Embora em número menor, também há alguns desses representantes no nosso grupo. Ou seja, salários muito baixos coexistem com salários muito elevados dentro dessa categoria, com representantes de vários segmentos. Poucos são casados oficialmente, vivendo a maioria em união consensual. Nas regiões metropolitanas os sem religião alcançam percentuais acima de 4,4%, chegando a 16,71% na Região Metropolitana do Rio de Janeiro – RMRJ, logo depois dos católicos (54,16%), superando os evangélicos pentecostais (13,94%), conforme dados do Censo 2000. 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. Esse grupo mais desfavorecido sugere, eventualmente, uma contradição, quando muitos associam a ausência de vínculos religiosos a populações mais intelectualizadas e com melhor situação econômica, como a subcultura internacional à qual Peter Berger se referiu; contudo reconhecemos que não há uma regra quando lidamos com a subjetividade humana.

O segmento mais secularizado dos sem religião, segundo pesquisadores nacionais e internacionais (JACOB, C. R., 2003; NOVAES, 2002, 2004 e 2006; DENÈFLE, 1997) é o dos jovens. Com isso, reservamos essa etapa para um estudo particular desse grupo, tentando recortar o que Regina Novaes (2004:322), em uma pesquisa sobre o perfil da juventude brasileira, classificou como representantes de uma faixa intermediária: aqueles

entre os 18 e os 20 anos, na qual predominam os ateus e agnósticos.⁷ Ao ressaltar que sua pesquisa é uma “*fotografia instantânea*” da experiência dos jovens entrevistados, Regina Novaes (2004:325) alerta para a possibilidade de alteração do quadro apresentado quando se trata de jovens, um segmento em transição. Poderíamos propor aqui, então, interpretar os jovens como próximos àqueles indivíduos numa situação de liminaridade, nos termos de Victor Turner (1969:117), entre a infância e o início da vida adulta, num processo de descoberta e afirmação. Isso aumenta a possibilidade de mudança de opinião, de convicção, portanto, de trânsito. Segundo o autor, há ambigüidade na situação de liminaridade, “*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*”. 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. Nesse momento, contudo, refletem o pensamento de um grupo social em fase de crescimento e consolidação como indivíduo-cidadão, apto a exercer seus direitos e deveres sociais.

De acordo com Roland J. Campiche (1997:15), os estudos sobre a juventude começaram a se definir a partir dos anos 1970. Ele esclarece que, durante muito tempo os sociólogos não deram atenção à idade e, assim, considerações sobre fases como infância, adolescência ou juventude não despertavam interesse para uma reflexão. As pesquisas demográficas, antropológicas e os trabalhos americanos sobre os ciclos de vida contribuíram para modificar esse olhar. Conseguiram, então, uma aproximação sociológica da juventude e, assim, a transição da infância para a idade adulta se tornou objeto de estudo, sendo considerada como um processo que envolve complexidades.

⁷ A pesquisa, realizada com jovens brasileiros dos 15 aos 24 anos faz parte do Projeto Juventude/Instituto Cidadania, cuja metodologia está registrada no site <<http://www.projetojuventude.org.br>>. Nos questionários dessa pesquisa, tal qual nos recenseamentos, havia uma única pergunta sobre religião. As tabulações 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%). No cruzamento por faixa etária, aqueles entre 14 e 17 anos foram classificados como jovens mais jovens; aqueles entre 18 e 20 como na faixa intermediária e, por fim, aqueles entre 21 e 24 anos como jovens mais velhos (NOVAES, 2004:322).

Os sem religião no alistamento militar: características do grupo

Considerando, ainda, que a população masculina é reconhecida como mais secularizada que a feminina (BERGER, 1985:120; JACOB, 2003:115), elaboramos uma estratégia de investigação para chegar até ela. Buscamos verificar a condição de religiosidade de rapazes que se enfileiram anualmente diante das principais seções para alistamento militar no Estado do Rio de Janeiro, pesquisa nunca realizada anteriormente. Conciliamos, assim, duas variáveis relevantes para o estudo dos sem religião: sexo e idade.

Devido à situação de entrevista, daqueles que retornariam às juntas militares para buscar seu Certificado de Alistamento Militar (CAM), elaboramos um questionário curto e objetivo, contendo 19 perguntas fechadas, baseadas nas respostas de levantamentos anteriores, que nos possibilitaram 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 representativa dos sem religião daquela faixa etária, encaminhamos 500 exemplares às comissões de seleção da 1ª Região Militar – que compreende todo Estado do Rio de Janeiro –, instaladas no mês de janeiro de 2009⁸. Eles foram divididos em proporções iguais entre oito das seções militares⁹ mais abrangentes, agrupando diversas localidades.

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 Armadas¹⁰. Com isso, no ano em que completa 18 anos o jovem deve comparecer para o alistamento à Junta mais próxima de sua residência. Aqueles alistados são encaminhados a organizações militares, submetidos a exames físicos ou psicológicos ou,

⁸ Segundo dados do Censo do IBGE, a Região Metropolitana do Rio de Janeiro – RMRJ tem uma população de 51.085 pessoas sem religião na faixa dos 18 aos 19 anos, o que coincide com a fase do alistamento militar obrigatório. Para ter uma amostra representativa desse grupo seria necessário ter 382 questionários preenchidos, tendo como parâmetros 0.95 de grau de confiança, 0.05 de desvio-padrão e de 0.50 de proporção. Contudo, se reduzirmos esse grau de confiança para 0.75 podemos considerar 133 questionários como uma amostra numericamente representativa para esses sem religião. Dos 500 questionários, perdemos 34 e, assim, só conseguimos levantar o perfil socioeconômico e conhecer algumas das principais motivações de 466 jovens fluminenses. Destes, 146 se declararam sem religião, portanto, uma amostra representativa desse grupo nas condições descritas (0.75 graus de confiança), o que consideramos uma quantidade de entrevistas significativa para a nossa pesquisa.

⁹ Os questionários foram encaminhados às 1ª, 5ª, 7ª, 8ª, 11ª, 14ª, 16ª, 17ª seções militares da 1ª RM.

¹⁰ A maioria dos países do mundo adota o Serviço Militar Obrigatório, mas há aqueles que adotam o Serviço Militar Voluntário.

mesmo dispensados, dependendo de cada caso. Depois de todos esses procedimentos eles retornam ao local de inscrição para retirar o documento comprobatório de seu comparecimento para a prestação do Serviço Militar. Como já mencionamos, foram esses os jovens que responderam nosso questionário.

Dos 500 questionários encaminhados apenas 34 não foram preenchidos, o que significa 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 selecionamos os 146 que se declararam sem religião para esse estudo. Do total, 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. Esse quadro sugere, a despeito da discreta predominância católica nesse caso, a instalação de certa concorrência entre evangélicos e sem religião, aqui quase equiparados.

Tabela 2 – Condição religiosa dos entrevistados

Condição religiosa atual	Freqüência	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

Foi a partir desses questionários, então, que conseguimos conhecer um pouco mais das tendências de jovens sem religião, principalmente das camadas populares, que é a que constitui a maior parte de nossos entrevistados.

Tabela 3 – Tipos de indivíduos incluídos na categoria dos sem religião

Tipos incluídos nos sem religião	Freqüência	Percentual
Agnóstico	38	26,0
Ateu	13	8,9
Budista	1	0,7
Judeu	3	2,1
Não tem religião mas acredita em deus	91	62,3
Total	146	100

período de coleta: janeiro de 2009

Considerando as categorias nativas, obtivemos uma amostra composta por 91 (62,3%) jovens que se diziam sem religião mas acreditavam em Deus, 38 (26%) se afirmavam como agnósticos, 13 (8,9%) ateus, 3 (2%) judeus laicos e 1 (0,7%) budista. Todos indicaram que não pertenciam a nenhuma instituição religiosa ou, mais precisamente, que não tinham religião.

Diante desse panorama, agregamos ateus e agnósticos no grupo de indivíduos sem religiosidade, conforme nossa definição inicial, identificando aqueles outros, que se declaram sem religião mas acreditam em Deus, como indivíduos sem religião com religiosidade (RODRIGUES, 2009). Nessa perspectiva temos, nesse estudo, 54 indivíduos sem religiosidade e 92 com religiosidade, constituindo, respectivamente, 37% e 63% do universo pesquisado.

De acordo com os 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 que é a população que anualmente se encaminha para o alistamento militar. Para Regina Novaes (2004:328), referindo-se às características do seu grupo de entrevistados, é nessa geração de jovens que se “*generaliza a possibilidade de se declarar sem religião sem abrir mão da fé*”, uma vez que exercitar a religiosidade sem estar vinculado a uma religião institucionalizada significa, sobretudo, o consumo de bens religiosos sem mediações institucionais, como uma alternativa de estilo de vida.

Os jovens também mereceram destaque no estudo da socióloga Sylvette Denèfle (1997:122) sobre os sem religião na França. Em seu levantamento das enquetes realizadas na Europa, principalmente no início dos anos 80, ela lembrou a evidência de uma grande “*desideologização*” junto com uma baixa do sentimento de pertença religiosa entre os jovens. Os franceses, junto com os britânicos e os holandeses, são considerados aqueles menos religiosos entre os europeus. No caso específico dos franceses, conforme Sylvette Denèfle, um significativo número de estudos se concentrou nos últimos anos nas suas atitudes, apontando, em geral, para um recuo massivo dos jovens no campo religioso. A fim de mostrar esse retraimento, a autora mencionou informações publicadas no jornal *La Vie* sobre o crescimento dos jovens sem religião. Em 1957 eram 4%, evoluindo para 6% em 1967, 17% em 1977, 29% em 1984 e 36% em 1994. De fato, para Sylvette Denèfle

(1997:125) esse fenômeno não atinge somente os jovens franceses, na França, mas igualmente, e mais fortemente ainda, aqueles descendentes de imigrantes. Em uma nota publicada no jornal *Le Monde* de 31 de março de 1995, foi mostrado que 30% dos nascidos de casais argelinos se declaravam sem religião assim como 50% dos filhos de casais mistos.

Retomando nossos entrevistados, no que se refere às suas características demográficas, verificamos que quase a totalidade do grupo, 145 (99%) era solteira, o que também tem relação direta com a faixa etária selecionada, com baixa renda, representantes de diversas cores ou raças. Entre os segmentos mais numerosos, os brancos (56) estavam quase equiparados aos pardos (54), seguidos pelos negros (26), em terceiro lugar. Estavam presentes poucos representantes dos demais grupos. 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. De forma geral, há mais indivíduos com religiosidade do que sem ela. Nas avaliações de Cesar Romero Jacob (2003:116), entretanto, os sem religião estão presentes em todos os grupos de raça ou cor, com exceção dos brancos, o que diverge de nossos dados. Convém lembrar que a declaração de raça ou cor no Censo é baseada no julgamento do próprio entrevistado, critério que também foi utilizado na nossa pesquisa.

Tabela 4 – Cor ou raça dos entrevistados sem religião

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 (2006:118-119), comentando as transformações no cenário religioso brasileiro. Ele explica que os negros estão mais bem representados entre os evangélicos. Embora eles 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. Para o autor pardos e negros, e principalmente esses, estão muito presentes nas igrejas evangélicas.

“se, por um lado, ainda não é maior no Brasil de hoje o número de negros evangélicos do que o número de negros católicos, longe disso, por outro lado é fato que há muito mais negros evangélicos do que negros kardecistas, do que negros umbandistas, do que negros no candomblé, do que negros nas “outras religiões” e negros se declarando “sem religião”. (PIERUCCI, 2006:118-119)

No que se refere à localização geográfica, desses 146 entrevistados sem religião, temos a seguinte distribuição: 38 (26%) residentes em 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), algumas delas classificadas como aquelas de menor IDH (Índice de Desenvolvimento Humano)¹¹.

Tabela 5 – Distribuição dos entrevistados sem religião na RMRJ

Municípios da RMRJ	Freqüência	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

Isso corrobora com os dados apresentados por Cesar Romero Jacob (2006:149), 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 Gonçalo¹².

¹¹ Avaliando a qualidade de vida de cada município relacionado nesse estudo, tomando por base o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH-M) em 2000 na 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.

¹² Os sem religião 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%),

Aqueles residentes na capital, 77 (53%) eram provenientes de diferentes bairros do Município do Rio de Janeiro, das zonas Norte, Sul e Oeste. Entretanto, verificamos que a maior parte deles residia em áreas classificadas como Subúrbio Distante e Subúrbio Próximo constituindo, respectivamente, 21 (26,6%) e 29 (36,7%) deles, conforme os técnicos do Instituto Pereira Passos (INSTITUTO ..., 2001, p. 1-3). O primeiro abrange os bairros de Penha, Irajá, Anchieta e Pavuna e, o segundo, Zona Portuária, São Cristóvão, Ramos, Inhaúma, Ilha do Governador, Jacarezinho, Maré, Complexo do Alemão e Maré, onde estão algumas das áreas mais empobrecidas do território. Uma das quais é destacada dentro das áreas de ponderação do Censo do IBGE de 2000 como aquela onde predomina os sem religião: Jacarezinho¹³. Isso sinaliza que nosso grupo compreende, principalmente, o segmento mais desfavorecido dos sem religião.

No que se refere ao nível de escolaridade do grupo, grande parte dos nossos entrevistados ainda não tinha concluído seus estudos, ou seja, 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%) iniciaram 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.

Tabela 6 – Grau de escolaridade dos entrevistados sem religião

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

Nilópolis (15,87%), Niterói (13,89%), Rio de Janeiro (13,33%), Mesquita (5,71%), alguns dos quais fazem parte do universo dessa pesquisa.

¹³ 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.

Nesse contexto, somente 11 (6%) afirmaram que sua condição de sem religião foi influenciada por algum tipo de leitura. Quanto 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, 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, ratifica, mais uma vez, que nosso grupo é composto principalmente por aqueles sem religião com menor poder aquisitivo.

Influências e motivações: da transmissão intergeracional às visões da instituição

Segundo Roland Campiche (1997:170) a família, que é considerada como o lugar privilegiado da aprendizagem cultural, constitui o contexto da primeira identificação com um modelo religioso e, conseqüentemente, da formação do que ele chama de um patrimônio religioso. Ela tem papel fundamental nos primeiros anos de vida, quando a criança é muito suscetível à influência da família e, em particular, ao prestígio de seus pais. Dessa forma, o ambiente familiar exerce um papel fundamental na transmissão religiosa. Relacionando religião com transferência intergeracional numa análise intra-grupo, constatamos que a maioria de nossos entrevistados, 110 (75%) não foi criada com religião, tendo somente 32 (22%) recebido alguma orientação religiosa. Entre aquelas mais freqüentes estavam a evangélica, católica e, por fim espírita kardecista e judaica, conforme tabela a seguir.

Do total de 146 entrevistados, 34 pais foram identificados como católicos, 24 evangélicos, 5 espíritas, 22 não tinham religião mas tinham religiosidade, 7 eram ateus, 7 agnósticos e 47 não tiveram seu pertencimento religioso identificado pelos filhos. Interessante observar que, desse total 63 pais foram identificados como adeptos de uma religião institucional, mas tiveram filhos sem e com religiosidade, embora a maior parte

desses filhos (42) tenha se tornado indivíduos com religiosidade. Nesse sentido, verificamos que, em geral, nem mesmo aqueles pais que possuíam uma religião institucional conseguiram fazer com que seus filhos também aderissem a ela. Contudo, foi relevante a proporção, entre aqueles que tinham pais com uma religião cristã que se tornaram sem religião com religiosidade (42). Além disso, 18 filhos dos 22 pais com religiosidade parecem ter reproduzido seu comportamento.

Tabela 7– Religião em que os entrevistados sem religião foram criados

Religião em que foi criado	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 Religião	40	70	110
Não Respondeu	0	4	4
Total	54	92	146

período de coleta: janeiro de 2009

Configuração semelhante se apresenta quando a herança da condição religiosa é analisada pela via materna. Entre os entrevistados, 37 tinham mães identificadas como católicas, 37 como evangélicas, 10 como espíritas kardecistas, 1 judia, 15 eram filhos de mães com religiosidade, 4 de mães ateis, 5 agnósticas e 37 não souberam identificar a situação religiosa da mãe. Constatamos que aquele que era filho de mãe judia tornou-se um indivíduo sem religiosidade, mas 54 que eram filhos de mães católicas, evangélicas ou espíritas se tornaram com religiosidade. Similar à reprodução do comportamento no ramo paterno, a maioria dos filhos de mães com religiosidade (15) se tornou com religiosidade (12) e 5 filhos de mães agnósticas se tornaram igualmente agnósticos. No entanto, 2 filhos das 4 mães atéias se tornaram indivíduos com religiosidade. Isso mostra que não há uma regra, mas há uma inclinação maior para que os indivíduos sem religião se tornem com religiosidade, independente da herança familiar, do que sem religiosidade. Isso sugere dois movimentos: que há uma influência decrescente na transmissão religiosa e, ainda, que parece haver um desinteresse, entre os jovens, de reproduzir as afiliações religiosas de seus

pais. Essa fragilidade pode ser decorrente, ainda, supomos, da convivência com famílias de composição religiosa plural, o que dificulta a transmissão intergeracional.

Ao relacionar a influência da família na religiosidade dos jovens franceses, Sylvette Denèfle (1997: 123-124) recorreu a um estudo realizado por P. Cousin, J. P. Boutinet e M. Morfin¹⁴ 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) 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 havia mais perguntas sobre religião, Regina Novaes (2004:325; 2002:33-34) verificou que o menor índice de transferência da religião dos pais para os filhos não resulta automaticamente em secularização, uma vez que há filhos de pais católicos que buscam outras religiões, mas não se tornam ateus. Assim como há filhos de ateus e agnósticos que buscam 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 darão, mas 36 (24,7%), a despeito de sua condição, afirmaram que darão uma religião aos filhos, o que pode estar correlacionado aos motivos pelos quais eles acreditam que uma pessoa busca uma religião, o que será explicado a seguir.

¹⁴ Cf. . Cousin, J. P. Boutinet e M. Morfin. *Aspirations religieuses des jeunes lycéens*, L'Harmattan. Paris, 1985.

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, 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 8 – Razões apontadas pelos entrevistados sem religião para a busca de religião

Razões da busca da religião	Frequência	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 outras fases de nossa pesquisa (RODRIGUES, D., 2009) a resposta que associa o medo da morte ou da solidão à busca da religião parecia mais recorrente entre aqueles que já passaram da idade adulta.

Questionamos, também, sobre os motivos pelos quais eles não estão vinculados a uma instituição religiosa, identificando um grande número de jovens que justificava que sua crença em Deus não dependia de vínculo com grupo religioso, 88 (60%). Outros 11 (8%) responderam que não tiveram formação religiosa, bem abaixo do outro percentual. Isso reforça nossa suposição de uma tendência para a ruptura com esferas institucionais em

geral. As demais respostas alcançaram percentuais menores, estando entre elas: desencantamento com a religião de origem 3 (3%), descrença absoluta 3 (3%), desapontamentos com lideranças religiosas 2 (2%) entre outros. Esse quadro, especificamente nos indica, sobretudo, o enfraquecimento das instituições religiosas como intermediárias no contato com o transcendente, o que implica numa evidente 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 publicamente. Com isso, a religião passa a ser uma opção, de livre escolha, ou uma questão de foro íntimo. A esse respeito relembramos Berger (1985: 149) quando diz que *“a tradição religiosa, que antigamente podia ser imposta pela autoridade, agora tem que ser colocada no mercado”*, oferecida sem obrigatoriedade. Assim, segundo o autor, *“as instituições religiosas tornam-se agências de mercado e as tradições religiosas tornam-se comodidades de consumo”*. Essa situação pluralista tem conseqüências para todos os grupos religiosos, influenciando sua variação.

Esse distanciamento pode denotar, ainda, considerando a faixa etária aqui destacada, conforme Regina Novaes (2004: 322-326), 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 de identidade¹⁵ 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.

Quando indagados sobre vir a ter uma religião no futuro, no nosso estudo, 81 (55%) 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, seguidos dos sem religiosidade, 30. Entre os que poderão vir a ter religião 27 eram indivíduos com religiosidade e 8 sem religiosidade. Em sua pesquisa, entretanto, Regina Novaes (2004:323) encontrou um significativo número de jovens predispostos a trocar de religião, o que parece decorrente de maior tolerância intra-grupos e de uma socialização religiosa absolutamente facultativa.

Perguntados, adiante, se dariam religião aos filhos, 36 de nossos entrevistados responderam que sim, 28 que não dariam, 79 estavam na dúvida e 3 não responderam. Dos 36 que dariam, 22 eram indivíduos com religiosidade. Assim como dos 79 que estavam na dúvida, 51 tinham religiosidade. Mas dos 28 que não dariam, 17 eram indivíduos com religiosidade. A dúvida, tanto sobre vir a ter uma religião no futuro quanto a dar uma religião aos filhos sugere uma flexibilidade provavelmente estimulada pela presença de laços religiosos familiares plurais ou inexistentes, como mencionamos anteriormente.

No que concerne às práticas religiosas, 104 (71%) entrevistados revelaram que não costumavam freqüentar cultos religiosos, mas 34 (23%) freqüentavam, em ocasiões sociais. Oito entrevistados não responderam essa questão. Nos chamou atenção, no entanto, que 66 (45%) dos entrevistados contaram que costumavam rezar, enquanto 60 (41%) que não rezavam. Vinte (14%) não responderam. De fato, quando se trata dos sem religião, pelo que já observamos em pesquisa anterior, essa reza ou oração aparece ressignificada. Nem sempre está referida à oração tradicional, retirada de um evangelho ou divulgada por uma instituição religiosa, mas sob a forma de uma conversa muito particular com o transcendente. Trata-se, portanto, do estabelecimento de uma comunicação informal, particular com alguma idéia de transcendente. Isso somente confirma que ser sem religião em nossas pesquisas, portanto, tem se encaminhado muito mais para a ressignificação da relação do indivíduo com o transcendente do que seu descarte. Parece tratar-se de um comportamento contemporâneo, do indivíduo que se desvencilha do compromisso com as instituições religiosas para exercer a religiosidade ou espiritualidade à sua maneira, de uma forma completamente livre, privada e renovada. A partir daí ratificamos que o fato de alguém definir-se como sem religião não implica que esteja totalmente distanciado do estabelecimento de algum tipo de relação com forças ou práticas transcendentais, nem que isso implique num crescimento do ateísmo ou agnosticismo em certos lugares, como alguns autores equivocadamente têm interpretado o crescimento dessa categoria.

Explorando a variedade de crenças que pode estar embutida nos sem religião, Regina Novaes (2002:37), em sua pesquisa sobre os jovens do Rio de Janeiro, constatou que a maioria acreditava em Deus (98,2%), outros em Jesus, em Anjos, no Espírito Santo, santos, orixás, e também em magia, reencarnação, astrologia. Não incluímos essa pergunta

¹⁵ Convém ressaltar que consideramos identidade aqui, nos termos de Berger & Kellner (1974:76) como a

em nossos questionários, mas interrogamos sobre frequência a cultos religiosos, que fornece algumas pistas nesse terreno. 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.

Em caminho próximo, 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 transcende (CARNEIRO, 2007:86). 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,2007:85). Essas mudanças são nítidas principalmente entre indivíduos sem religião, descolados de toda expressão tradicional de religiosidade.

Desta forma, a complacência do termo com os diversos sentidos que essa categoria pode assumir acaba resultando no fortalecimento de um grupo singular que, de fato, é um aglutinado de indivíduos distintos. Com os sem religião surgiu, então, uma novidade nos recenseamentos: a inclusão de uma categoria dos que não pertencem a nenhum grupo religioso e a aceleração de seu ritmo de crescimento. O que parece nítido, então, no cenário brasileiro é que a maioria católica está declinando, uma vez que seus seguidores, cada vez mais frouxos e desobrigados, seduzidos pela multiplicidade de ofertas do fim do século XX

maneira pela qual os indivíduos se definem.

e início do XXI, se rendem aos encantos de outras crenças e práticas religiosas, migrando ou transitando conforme suas necessidades. Ou, então, apenas desvinculando-se das instituições, acomodando-se no seu *self*, trazendo práticas que antes eram compartilhadas com o coletivo para sua própria intimidade. Como já apontado, aqueles que se definem como sem religião parecem sentir-se livres para negociar diretamente com o divino, sem intermediários, o que reflete as transformações da modernidade, onde o indivíduo recolhe-se à sua intimidade, deixando determinadas questões para sua vida privada.

Fé sem compromisso: reprodução de um estilo de vida contemporâneo

Para refletir acerca das possíveis associações do florescimento dos sem religião com um ambiente propiciado pelo advento da modernidade, recorremos à reflexão de Berger e Kellner (1974:79-80), que explicam que, a despeito da grande contribuição da religião para a história da humanidade, seus significados, valores e crenças na sociedade têm recebido outra interpretação relacionando-se com o indivíduo e com os cosmos como um todo. Do ponto de vista da Sociologia e da Psicologia Social a religião pode ser definida como uma estrutura cognitiva e normativa que torna possível para um indivíduo sentir-se em casa no universo. Porém, essa função tão antiga está seriamente ameaçada pelo pluralismo, quando diferentes setores da vida social agora são governados por significados discrepantes e sistemas de significados. Com isso, torna-se crescentemente difícil para as tradições religiosas e suas instituições integrar essa pluralidade da vida social, regida por uma nova subjetividade o que, no nosso ponto de vista, gera uma crise institucional. Na medida em que o pluralismo se desenvolve, o indivíduo é forçado a tomar conhecimento daqueles que não acreditam no que ele acredita e cujas vidas são dominadas por valores, significados e crenças diferentes, algumas vezes mesmo contraditórios. Como resultado, o pluralismo tem um efeito secularizante, enfraquecendo a custódia da religião sobre a sociedade e sobre o indivíduo. Institucionalmente, segundo os autores, a consequência mais visível disso tem sido a privatização da religião, que é o que podemos observar através de elementos de nossa pesquisa. A dicotomização, portanto, da vida social em esfera pública e privada tem se apresentado, então, como uma solução para o problema da religião na sociedade moderna, sendo a forma pela qual os indivíduos tentam minimizar a dissonância cognitiva

da modernidade. Isto remove deles o sentimento de pertencimento e aumenta o isolamento, fazendo brotar a sensação de desabrigo psicológico, de perceber-se, nos termos dos autores, *homeless mind*. Assim, modernidade parece significar para o indivíduo, na visão desses autores, a experiência de sentir-se sem teto em sua própria casa, o que é produto de alguns fatores presentes nesse cenário, entre os quais: a) as relações sociais anônimas; b) burocracia criando restrições no indivíduo; e c) pluralização dos mundos sociais. Nesse contexto, se, no âmbito privado a religião pode subsistir, se apresentando como uma opção, no público, onde a Igreja se separa do Estado, ela tende a desaparecer. Com isso, a subjetividade parece constituir uma dimensão crucial para o entendimento da atualidade, uma vez que todas as influências externas afetam o indivíduo, resultando em alterações nas suas relações sociais. Para Berger e Kellner (1974), uma análise apenas dos processos institucionais correlacionados ao de modernização não é suficiente para explicar a contemporaneidade, que pode ser analisada através da subjetividade humana. Eles acreditam que o crescimento econômico estimulado pelo avanço da tecnologia faz emergir novas formas de pensamento, as quais são incorporadas na vida quotidiana. Quaisquer que sejam as considerações, o que importa, para esses autores, é destacar as alterações que o contexto vigente fez aflorar na subjetividade humana que liberta o indivíduo das amarras do sentido de religião tradicional, conferindo-lhe a prerrogativa de não pertencer a nenhuma instituição em particular, no caso da nossa pesquisa, de assumir-se como sem religião. Essa postura nos parece até mais representativa das mudanças que operam no nosso cenário religioso do que propriamente a inclusão da categoria dos sem religião nos recenseamentos brasileiros ou a aceleração de seu crescimento nas últimas décadas.

Bibliografia

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.

BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado**. São Paulo, Paulus, 1985.

_____. A dessecularização do mundo: uma visão global. In.: **Religião & Sociedade**, v.21 (1), 2001, p.9-24.

BERGER, Peter L., BERGER, Brigitte & KELLNER, HHansfried. **The Homeless Mind: modernization and consciousness**. United States of America: Vintage Books Edition, 1974.

BRUCE, Steve. **God is Dead: seculaization in the West**. Oxford: Blackwell Publishing Ltd. 2007.

CAMPBELL, Colin. A orientalização do ocidente; reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. In.: **Religião & Sociedade**, vol.18 (1), 1997, p. 5-22.

CAMPICHE, Roland J.. **Cultures jeunes et religions en Europe**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1997.

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.

CAMURÇA, Marcelo A.. A realidade das religiões no Brasil no Censo do IBGE-2000. In.: TEIXEIRA, F. & MENEZES, R. **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Rio de Janeiro: Vozes, 2006, p.35-51.

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.tj.gov.br](http://www.armazemdedados.rio.tj.gov.br)>_ Acesso em: 11 dez.2008.

DENÈFLE, Sylvette. **Sociologie de la Sécularisation: être sans-religion en France à la fin du Xx^e siècle.** Paris: L'Harmattan, 1997.

FONSECA, Alexandre Brasil. Nova Era evangélica, confissão positiva e o crescimento dos sem-religião. In.: **Numen**, Juiz de Fora, vol.3, n.2, 2000, p.63-89.

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>>. 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.

JACOB, Cesar Romero. et al.. **Religião e Sociedade em Capitais Brasileiras.** Rio de Janeiro, Ed. PUC-Rio; São Paulo, Loyola; Brasília, CNBB, 2006.

_____. **Atlas da Filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil.** Rio de Janeiro, Ed. PUC-Rio; São Paulo, Loyola, 2003.

MARIZ, Cecília & MACHADO, Maria das Dores C. Mudanças recentes no campo religioso brasileiro. In.: **Antropolítica**, Niterói, n. 5 (2º semestre), 1998, p. 21-43.

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.

NOVAES, Regina. Sinais dos tempos nas religiões e nas Ciências Sociais. In.: FALCÃO, E. B. 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.81-95.

_____. Jovens do Rio. **Comunicações do ISER**. Rio de Janeiro, n.57, ano 21, 2002.

_____. Os jovens e a religião: ventos secularizantes, “espírito de época” e novos sincretismos. In.: **Estudos Avançados**, São Paulo, n.52 (Set/Dez), 2004, p.321-329.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Bye bye Brasil – o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. In.: **Estudos Avançados**, São Paulo, n. 52 (Set/Dez), 2004, p.17-46.

_____. Religião como Solvente – uma aula. In.: **Novos Estudos**, São Paulo: CEBRAP, n. 75 (Jul), 2006, p.111-127.

RODRIGUES, Denise S. **Os “sem Religião” e a crise do pertencimento institucional no Brasil: o caso fluminense**. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, RJ, 2009.

_____. 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>.

SIMMEL, Georg. **El problema de la situacion religiosa: la personalidad de Dios**. Santiago do Chile: Cultura, 1935.

THOMPSON, John B. **A Mídia e a Modernidade: uma teoria social da mídia**. 7ª ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

RODRIGUES, Denise dos Santos

Doutora em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, vinculada à Linha de Pesquisa Religião e Movimentos Sociais em Perspectiva, e Mestre em Ciência Política pelo IUPERJ.

E-mail: denise.rodrigues@oi.com.br