

X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR): Migrações e Imigrações das Religiões - Assis.

12 a 15 de maio de 2008

GP As Novas Religiosidades na Sociedade Brasileira

Ser sem religião: o afloramento de uma nova concepção de religiosidade

Denise dos Santos Rodrigues¹

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

denise.rodrigues@oi.com.br

Resumo: Este trabalho tem como objetivo apresentar variações da categoria censitária dos sem religião, que vem se destacando nos recenseamentos, pelo ritmo acelerado de crescimento, desde a década dos 60. Trata-se da apresentação dos resultados de entrevistas recentes com habitantes do Estado do Rio de Janeiro que se declaravam sem religião. Seus discursos indicavam que, embora estivessem todos agregados em um só grupo residual, não integravam, de fato, uma categoria homogênea formada exclusivamente por ateus ou agnósticos, mas um grupo variado. Se, de um lado, alguns indivíduos não se identificavam com religiões e igrejas institucionalizadas, de outro nem sempre se afastavam do transcendente que muitas vezes, ressignificam, expressando uma religiosidade muito particular. Diante dessa constatação, a evolução dos sem religião, indivíduos com características e cosmovisões distintas, pode ser interpretada a partir de duas chaves: a da secularização das mentalidades individuais e a do afloramento de uma nova concepção de religiosidade, o que nos leva a repensar a relação desse indivíduo com o sagrado como reflexo das transformações da contemporaneidade.

¹ Doutoranda do Programa de pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – PPCIS/UERJ, vinculada à Linha de Pesquisa Religião e Movimentos Sociais em Perspectiva e Mestre em Ciência Política pelo Instituto Universitário de Pesquisa – IUPERJ, Rio de Janeiro, Brasil

Palavras-chaves: sem religião, religiosidade, secularização, desinstitucionalização, transcendente

Ecossistema e reflexos das transformações do campo religioso contemporâneo

Ao preparar seu ensaio sobre a religião, Rubem Alves (1981:7) relatou que “*houve um tempo em que os descrentes, sem amor a deus e em religião, eram raros. Tão raros que eles mesmos se espantavam com a sua descrença e a escondiam, como se ela fosse uma peste contagiosa*”. Assim ele se reportava à Idade Média, quando a experiência religiosa e apresentava quase como uma obrigação moral, reprimindo aqueles que fugiam dessa regra e, por isso, por vezes eram até punidos para que não disseminassem suas idéias entre os demais. Num mundo dominado pelo sagrado, qualquer comportamento divergente colocaria em risco a ordem e o poder vigente, repletos de representações religiosas. Apesar de toda a tentativa de exercer controle sobre o comportamento do indivíduo, o tempo passou e o encanto foi sendo quebrado, principalmente em alguns lugares, esvaziando o lugar do que o autor chamou de “*morada de Deus e seus santos*” (ALVES, 1981:8). A Ciência e a tecnologia foram penetrando o domínio que antes era resguardado para a esfera religiosa, descortinando novas explicações para as coisas da vida e do mundo, tentando responder algumas perguntas fundamentais para a existência como: quem sou, de onde venho e para onde vou? Apesar dessas mudanças, entretanto, a religião não desapareceu do cenário mundial, mas apenas recuou mais acentuadamente em alguns lugares, migrando do domínio público para o privado, onde se manteve, sobretudo, como provedora de esperança de dias melhores. Esse deslocamento, mas não desaparecimento, pode ser comprovado, entre outros indícios, através dos títulos lançados pelo mercado editorial nos últimos anos, classificados como *best-sellers*: “*Deus e Eu*”, “*Deus não é Grande*”, “*A Linguagem de Deus*”, além de dezenas de publicações de auto-ajuda. Mas o que desperta atenção no meio de tudo isso, é que essa popularização do sagrado ocorre ao mesmo tempo que a proliferação de notícias na mídia alardeando o *boom* dos sem religião nos cenários internacional e nacional.

Conforme a edição de setembro de 2001 do *Le Monde Diplomatique*, década dos 60, na França, 60, 89% da população nativa confirmavam pertencer a uma religião enquanto 10%

declaravam não ter religião. No final da década dos 90 o número de franceses religiosos caiu para 55% enquanto o número de sem religião subiu para 45%. No Brasil, o panorama não é muito diferente. O acompanhamento dos resultados dos recenseamentos demográficos do Instituto Brasileiro de Geografia Estatística (IBGE) mostra que foi na década dos 60 que a categoria de pessoas que se identificavam como sem religião passou a figurar nos seus quadros, representando 0,5% da população, desvinculada daquela categoria que contabilizava os que não declaravam sua religião. Em 30 anos a aceleração do ritmo de crescimento desse grupo o fez saltar dos 0,8% em 1970 para 4,7% da população nacional no Censo de 1991 e 7,3% no de 2000. Esse movimento reforçado, de inclusão de mais uma categoria dentro das estatísticas sobre identidade religiosa do brasileiro e sua respectiva evolução sugere aparentemente a confirmação das clássicas teorias da secularização. Entretanto, dados empíricos de várias fontes apontam para uma outra realidade, que está além do que poderia ser interpretado como reforço da descrença: a afirmação de indivíduos que fogem do compromisso com as instituições religiosas, a despeito de suas possíveis convicções. Reconhecer, portanto, que a religião mudou de lugar pode ser o primeiro passo para começar a estudar as causas desse deslocamento e tentar explicar, adiante, porque floresceram tantas mentes que se definem como sem religião. Mas nesse estudo vamos nos concentrar em conhecer as motivações dos indivíduos enquadrados nessa categoria.

O sentido de ser sem religião no mundo contemporâneo

Uma pesquisa qualitativa com indivíduos residentes na Região Metropolitana do Estado do Rio de Janeiro que se definiam como sem religião, realizada no período de 2006 a 2007, mostrou que, ao contrário do que é sugerido pela classificação do IBGE, a categoria residual dos sem religião não deve ser interpretada como uma massa homogênea de ateus e agnósticos, mas como um grupo de indivíduos de tipos diferentes que, se por um lado têm em comum a ausência de pertencimento institucional, por outro percebem o transcendente, aqui compreendido como deus, uma força superior ou afins, de forma diferenciada. Compreende-se, assim, que as limitações metodológicas impostas por uma pesquisa essencialmente quantitativa, de grande porte, não consegue captar e registrar a experiência religiosa do indivíduo, deixando escapar detalhes reveladores de uma mudança de estilo de

vida. Nessa perspectiva, a categoria censitária dos sem religião disponibilizada pelo IBGE não parece corresponder ao âmago do que ela pretende definir, traduzindo com fidelidade, as transformações do panorama religioso brasileiro das últimas décadas. Embora ainda sejam poucos os trabalhos sobre os sem religião (Fonseca, 2000, 1999; Novaes, 2004, 2006; Fernandes, 2006), de fato, essa percepção de um grupo diversificado, escondido sob um único indicativo percentual, já foi sugerida por outros pesquisadores, que também fizeram suas incursões no tema, identificando variações entre os sem religião, interpretando-os como indivíduos descolados das instituições religiosas. Em suas avaliações das mudanças reveladoras do campo religioso brasileiro, por exemplo, as sociólogas Mariz e Machado (1998:36) já alertavam que aqueles classificados pelos recenseamentos como sem religião, “*não podem e não devem ser confundidos com ateus ou descrentes da existência de Deus*”. Nessa mesma direção, em sua interpretação do Censo 2000, Jacob (2003:115) ratificou 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*”. Nesse sentido, se os sem religião podem ser compreendidos, de um lado, como um agregado de indivíduos aparentemente secularizados, de outro também podem ser representados por indivíduos aparentemente dessecularizados, para utilizar os termos de Berger (2001), mostrando que, na contemporaneidade, a evolução de uma categoria que poderia ser percebida como uma massa de descrentes também congrega indivíduos que expressam sua religiosidade ou espiritualidade, reinterpretando os conteúdos religiosos de uma forma muito particular, sem vínculos com instituições religiosas.

Conforme Berger (1985:119-120), “*o Ocidente moderno tem produzido um número crescente de indivíduos que encaram o mundo e suas próprias vidas sem o recurso às interpretações religiosas*”. São indivíduos altamente concentrados na vida material, que não querem ou não sentem aparentemente necessidade de elementos religiosos para orientar seu destino ou comportamento em sociedade, podendo ser compreendidos como dotados de mentes secularizadas. Para o autor secularização pode ser definida, na sua forma mais simples, como “*o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos*” (BERGER, 1985: 119); ou seja, é a perda de *status* da igreja cristã na história da sociedade ocidental moderna, separada do

Estado ou, ainda, um processo socioestrutural onde os conteúdos religiosos são subtraídos da vida pública, o que também compreende o terreno das artes, filosofia e literatura, abrindo espaço para o predomínio da Ciência. Essa desobrigação da religião no espaço público se reflete no terreno subjetivo, permitindo, por conseguinte, a secularização da consciência do indivíduo. Convém ressaltar, no entanto, que o processo de secularização não ocorre da mesma forma e ao mesmo tempo em todos os lugares nem atinge a todos os indivíduos. Ele emerge, ou não, em certos grupos e lugares, de acordo com cada contexto e suas influências. Ela pode estar presente numa sociedade, mas em poucos ou nenhum indivíduo ou, ainda, em um indivíduo, mas não obrigatoriamente no seu grupo ou seu país. Embora o indivíduo receba influências de seu meio, a secularização de uma consciência individual não está diretamente vinculada à vertente societal (Berger, 2001:10).

Se inicialmente para Peter Berger e outros autores, a secularização parecia se apresentar como o futuro implacável da sociedade a caminho para o progresso, adiante ele constatou que nem todo conteúdo religioso sumira da sociedade moderna, dita secularizada, e que alguns grupos confessionais se fortaleciam, o que o levou a publicar uma espécie de *mea culpa*, identificando os equívocos na teoria da secularização. Ao enfatizar que a modernidade não traz consigo compulsoriamente o declínio das religiões, ele explicou que, 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). Num mundo acreditado secularizado, reapareceram crenças sob novas formas institucionais, eventualmente levando a grandes explosões de fervor religioso, e firmaram-se instituições religiosas prestando serviço social e organizando estratégias de conversão de massa. Por fim, sobreviveram e floresceram comunidades religiosas que não tentaram se adaptar às supostas exigências do secular. Dessa forma, Berger conclui que a velha teoria da secularização não é uma unanimidade num mundo globalizado e, assim, o que parece ocorrer é uma “*mudança no lugar institucional da religião*”, o que comprova a interação de forças secularizantes e contra-secularizantes (BERGER, 2001:14).

Peculiaridades de um campo difuso

Em valores absolutos, o Estado do Rio de Janeiro comporta 2.268.018 indivíduos sem religião, o que indica que uma amostra representativa dessa população deveria ser construída a partir da aplicação de 385 questionários objetivos. Porém, as limitações de uma pesquisadora individual me fizeram recorrer à utilização de uma metodologia qualitativa para investigar o grupo. Assim, não me preocupei com quantos indivíduos deveria encontrar, mas sim com a diversidade que poderia encontrar através de entrevistas mais aprofundadas, desvendando suas nuances e motivações que me permitiriam conhecê-los. Constatando que o Sudeste brasileiro é a região que ostenta o percentual mais acentuado de indivíduos que se identificam como sem religião, onde o Estado do Rio de Janeiro se destaca com aquele mais expressivo (15,76%), delimito o campo de estudos, que explorei no período de 2006 a 2007. Reconhecendo as peculiaridades da natureza do objeto de pesquisa contemplado, marcado sobretudo pela falta de um referencial, de uma localização geográfica, parti estrategicamente de minhas próprias redes de sociabilidade para buscar indivíduos sem religião que, pela peculiaridade de sua natureza. Sondei amigos, amigos de amigos, colegas de atividades e vizinhos, em busca de meus entrevistados, construindo uma rede aonde um indivíduo conduzia a outro, sucessivamente, até formar um grupo diversificado. Como toda técnica, essa também oferece vantagens e desvantagens. Se, por um lado, uma rede de contatos recomendados pode restringir o perfil do indivíduo, por outro ela pode aumentar 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 indicação de outros informantes potenciais. Segundo Tourtier-Bonazzi, (2006: 235) em seu ensaio sobre a seleção de testemunhos orais, o que também parece válido para os demais métodos que utilizam resultados de entrevistas, “*é indispensável criar uma relação de confiança entre informante e entrevistador*”. A recomendação do entrevistador funciona, assim, como uma espécie de cartão de visita ou crédito que vai abrindo novas frentes de contatos. Com isso, as informações fluem com mais facilidade e segurança, podendo, ainda, ser conferidas e reconferidas se necessário. Algumas entrevistas foram realizadas em múltiplas conversas individuais, o que alongou o tempo total delas, resultando no recomendado aprofundamento das mesmas, o que, conforme ressalta Mirian Goldenberg (2003:47) permite “*a eliminação do bias do pesquisador*”. É preciso ressaltar que a restrição dos perfis às variações

sociodemográficas existentes dentro de um determinado grupo de contatos pode ser atenuada na medida em que os braços se alongam e, ainda, quando incluem contatos incidentais, contribuindo para a ampliação do campo.

No período determinado, contabilizei 70 entrevistados que se definiam como sem religião. Desses, 11 residiam em municípios da Baixada Fluminense (Belford Roxo, Duque de Caxias, Engenheiro Pedreira, Japeri, Nova Iguaçu e São João de Meriti), 7 em Niterói, 1 em São Gonçalo e 57 em diversos bairros da cidade do Rio de Janeiro. Comparando essa amostra com os números do Censo 2000 para a população urbana, entre os municípios mencionados, o Rio de Janeiro se destaca em representatividade dos sem religião, com 35,9% de todo o Estado (781 mil), seguido por Nova Iguaçu, com 9,3% (201 mil), Belford Roxo, com 5,4% (117 mil), São João de Meriti, 4,2% (91 mil), Niterói, com 2,9% (63 mil) e Japeri, com 1% (21 mil), nos quais os entrevistados residiam em áreas centrais da cidade. Entre aqueles distribuídos no município do Rio de Janeiro, contei com residentes diversos bairros das zonas Sul, Norte e Oeste². Ao analisar seus discursos, identifiquei 32 informantes (45,75%) que não expressam nenhuma religiosidade (ateus ou agnósticos), mas 38 (54,3%) que expressam algum tipo de religiosidade.

Os conceitos de religiosidade e espiritualidade já foram discutidos por vários autores nas diversas áreas, como Fereshteh Ahmadi (2006:51-73) que, em suas pesquisas no campo da religião e saúde, abordou a relação entre religião, religiosidade e espiritualidade no enfrentamento de doenças graves, na Suécia. Ao comentar sobre o seu ambiente de estudo e sobre as suas categorizações, ele explicou que, para pessoas socializadas uma sociedade secular e racionalmente organizada como aquela na qual ele vivia, onde as pessoas são consideradas não religiosas, torna-se difícil uma aceitação de muitos aspectos das religiões tradicionais, o que o faz optar, em seus estudos, pela noção de espiritualidade, por abranger tanto um contexto religioso quanto não religioso, refletindo, em consonância com Paul Heelas (2001), o “espírito de nossa era”. Em geral, o termo religiosidade é utilizado num sentido mais estrito, vinculado à religião institucional, enquanto espiritualidade indica mais precisamente uma experiência individualizada do sagrado, o que pode provocar, por

² Zona Sul (Laranjeiras, Flamengo, Botafogo, Copacabana, Lagoa, Jardim Botânico, Ipanema, Leblon e Gávea); da região Centro-Norte (Tijuca, Alto da Boa Vista, Vila Isabel, Grajaú, Méier, Piedade, Lins de Vasconcelos, Engenho Novo); da Zona Oeste (Vaz Lobo, Campo Grande, Jacarepaguá e Recreio dos Bandeirantes) e da Periferia Norte (Boca do Mato, Vaz Lobo, Acari, Guadalupe, Pavuna, Maré, Vila da Penha).

exemplo, numa distinção do problema religioso do espiritual. A espiritualidade, percebida como uma busca do sagrado, não necessita de associação com uma religião convencional; podendo mesmo ser experimentada sem nenhuma fé, sem mitos, lendas ou superstições, praticada tanto dentro quanto fora do contexto religioso. Apesar da distinção proposta pelo autor, neste trabalho não faço distinção entre religiosidade e espiritualidade, tendo optado, inspirada sobretudo pelo discurso nativo, pela noção de religiosidade como expressão de uma crença num poder transcendental descolado de instituições religiosas.

Para estabelecer as diferenças entre um grupo e outro, passei a classificá-los como indivíduos sem ou com religiosidade. Enquanto o primeiro, constituído por ateus e agnósticos, elimina a religião junto com a imagem de deus ou qualquer outra força superior das suas explicações para os eventos da vida, o segundo descarta somente a instituição religiosa. Neles estavam reunidos tanto aqueles que nunca tiveram religião ou formação religiosa, quanto os que se desligaram de instituições religiosas em algum momento da vida, pelos mais diversos motivos. Alguns recusavam-se a aceitar qualquer explicação transcendente, confiando que o mundo e o homem são pura matéria, ambos sujeitos às deteriorações do tempo e dependentes dos avanços da Ciência. Outros não se afastavam do transcendente, não rejeitavam a idéia de um ente sobre-humano que monitore o universo, mas não queriam laços com instituições religiosas. A declaração de Ivete, 39 anos, registar essa situação: *“Oficialmente não tenho religião. Se não acreditasse em Deus, a vida não teria sentido. Para mim, Deus é uma força superior, uma luz que está presente em todas as criações do universo”*..

Informantes desse tipo consideravam as instituições religiosas desnecessárias, deslocando o exercício de sua religiosidade ou espiritualidade para uma esfera muito privada, estabelecendo uma relação muito particular com o sobrenatural, distante dos personagens bíblicos e muito próxima à natureza. Muitos deles percebiam deus como uma energia integrada ao homem. Eles pareciam perceber o impulso religioso como um elemento constitucional da natureza humana, relegando a religião tradicional à condição de veículo opcional para expressão pública da crença. Alguns deles chegaram mesmo a afirmar que tinham sua própria religião, por vezes ressignificando a imagem desse ente transcendente e reinterpretando o sentido de religião, descolando-a de templos e igrejas, os quais não julgavam necessários. Esse foi o caso de Aldo, 63 anos: *“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” e, também, de Luciano, 32 anos: “Não tenho religião porque acho importante ter religiosidade e não “religião. Acredito em deus porque de alguma forma estamos aqui e o mundo existe. Acredito numa força superior.. Os valores religiosos é que me fazem discernir o certo do errado, contudo, sem as regras absolutas e dogmas de uma religião propriamente dita”.

O grupo de indivíduos sem religião aqui apresentado é constituído por 41 homens (58,6%) e 29 mulheres (41,4%). A maioria dos homens (22) e mulheres (16) é formada por aqueles que, embora não tenham compromisso com instituição religiosa, acreditam em deus ou alguma espécie de força superior, expressando uma religiosidade particular. São, ao todo, 38 indivíduos com religiosidade a lado de 32 sem religiosidade (ateus e agnósticos). Coincidentemente, os números do IBGE apresentam mais homens sem religião (59%) do que mulheres, num universo de 2.177.017 indivíduos residentes em área urbana.

Dos 70 entrevistados, 10 eram jovens de 15 a 24 anos; 13 adultos jovens de 25 a 29 anos; 28 adultos de 30 a 49 anos, e 19 a partir de 50 anos. Esses indivíduos têm diferentes ocupações e, portanto, rendimentos. Segundo o IBGE, o maior percentual de indivíduos sem religião estava entre aqueles mais jovens, de até 14 anos (33%), aos quais não tive acesso na minha investigação. Mas também estavam entre os adultos jovens (11%), dos 20 aos 24 anos e entre adultos dos 30 aos 39 anos (32%). Para alguns autores, como Regina Novaes (2004:322), a presença dos muito jovens entre os sem religião pode estar relacionada a um período de construção da identidade, de afirmação da individualidade “*independente em relação à família*” ou entre aqueles em trânsito. Com isso, a ausência de pertencimento se apresenta como um período transitório, que termina com a adesão a um grupo religioso adiante.

A organização do grupo de entrevistados a partir de minhas redes de sociabilidade reduziu um pouco a variedade do nível de escolaridade, concentrando muitos indivíduos com nível superior ou pós-graduação. A maior parte dos entrevistados (56) cursou o nível médio, dos quais 11 fizeram ainda pós-graduação. Somente 14 não chegaram a concluir o nível médio. Do total, 38 eram indivíduos sem religião mas com religiosidade, enquanto 32 eram sem religiosidade, muitos dos quais tinham curso superior ou pós-graduação (19). Do total 51 estavam empregados, 5 trabalhavam por conta própria, 11 eram estudantes ou donas de casa, 1 estava aposentado, e apenas 2 estavam desempregados. Aqueles

empregados, em sua maioria, exerciam suas atividades em áreas como comunicação social (18), magistério (7), tecnológica (9), ciências naturais (4) ou tinham outras ocupações (32). Entre esses últimos estavam aqueles que prestavam serviços diversos (depiladora, cozinheira, serviços gerais, operadora de caixa), que trabalhavam como técnicos administrativos, estudantes, que viviam do comércio informal. Os demais estavam distribuídos em outras áreas (técnica de enfermagem, segurança, fiscalização, jurídica e, também, do lar). Os dados gerados pelo Censo do IBGE se distanciam dessa amostra. Calculadas a partir de um total de 857.948 pessoas sem religião, 636.152 (74%) estavam empregadas em algum estabelecimento ou instituição, 196.809 (23%) trabalhavam como autônomas, 18.672 (2%) eram empregadoras, 5.097 (0,6%) não tinham atividade remunerada e 1.219 (0,1%) trabalhavam na produção para o próprio consumo.

Se as informações do IBGE forem refinadas por bairros dentro do município, por exemplo, os valores podem sofrer alterações. Conforme César Romero Jacob (2006:153), em sua análise de dessas populações nos distritos do Rio de Janeiro, cruzando local de moradia por grau de instrução, o autor demonstrou que 22,45% dos sem religião predominavam entre aqueles que têm os níveis mais baixos (compreendendo o ensino fundamental, sem instrução e antigo primário), residindo principalmente na periferia metropolitana e bairros da Zona Oeste. Já os 17,95% com grau de instrução baixo/médio (do ensino fundamental), estavam entre os residentes na Zona Oeste e limites da Baixada Fluminense. Aqueles com nível médio (12,5%) estavam mais concentrados nos subúrbios da Leopoldina, Central e São Gonçalo; e os com nível de instrução alto ou muito alto (11,53% com nível superior e 10,30% com pós-graduação), mais presentes nos bairros de renda mais elevada na capital e em Niterói.

É importante ressaltar que as diferenças entre meus números e dos do IBGE referem-se, sobretudo, ao desenho das amostras, seus volumes e às técnicas aplicadas construí-las. Como já enfatizado, a opção por uma metodologia qualitativa não requer um número representativo de casos, uma vez que não é a expressividade numérica o objetivo desse trabalho, mas sim o levantamento das motivações que levaram indivíduos a definirem-se como sem religião, extraíndo daí aspectos da relação do indivíduo contemporâneo com a sua religiosidade.

Os sem religião e a relação inusitada com o transcendente

Um dos aspectos cruciais para a compreensão do comportamento dos sem religião é a sua relação com o transcendente. Enquanto aqueles que definiam como ateus e agnósticos o eliminavam de suas vidas, não reconhecendo a ação de uma força sobrenatural que pudesse orientá-los, aqueles que não tinham religião, mas cultivam alguma afinidade com o transcendente apenas se desligavam das instituições religiosas, sem que isso se resultasse numa indiferença aos conteúdos religiosos. Por exemplo, Marcelo, 55 anos, recorreu ao termo “religiosidade” para determinar a sua relação com o transcendente, desvinculando-a, contudo, de associações com instituições religiosas tradicionais. Ele afirmou: *“Tenho religiosidade, não religião. Isto significa que exerço o meu sentido e impulso de religiosidade, mas não dentro de uma religião constituída e institucionalizada”*.

Nascido em família católica, Marcelo experimentou algumas “*afiliações iniciáticas*” esotéricas e veio a se interessar por experiências extracorpóreas. Seu percurso pelo esoterismo tradicional começou na década de 1970 quando ingressou na Antiga e Mística Ordo Rosae Crucis (Amorc), onde exerceu várias funções. Posteriormente, em 1989, 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. Marcelo acrescenta *“Eu sempre busquei mais a religiosidade do que a religião propriamente dita. Sempre encarei as religiões como veículos, não como finalidades”*.

Esse tipo de comportamento pode ser explicado a partir de vários autores, entre os quais Paul Heelas (2001:358) que argumentou que uma das alterações marcantes no panorama religioso nas sociedades comerciais avançadas dos tempos atuais é o surgimento de uma caminhada em direção à espiritualidade. Para ele, enquanto a religião pode ser definida segundo a obediência a um deus transcendente e a uma tradição, 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. A articulação mais evidente com a espiritualidade é a Nova Era (HEELAS, 2001:361), que pode se concebida como uma revolução espiritual, consolidada no interior de cada indivíduo. Esse

comportamento pode ser observado, também, a partir da história de alguns informantes, como Daniel, 49 anos, um engenheiro que trabalha com ecoturismo. Nascido em família católica, ele experimentou várias outras religiões (umbanda, hare krishna) e acabou desenvolvendo uma concepção de religião muito particular, diferenciando espiritualidade de religião. Para ele, *“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”*.

Essa busca da espiritualidade vai ao encontro da teoria da orientalização do Ocidente de Colin Campbell (1997:5-22), sinalizando uma apropriação da concepção oriental de religiosidade, compreendida como a integração do homem com o universo, o que encurta a distância da divindade que, muitas vezes, aparece representada pelas forças da natureza. Aparentemente, é esse o tipo que parece multiplicar-se na contemporaneidade, o que refuta a idéia de reforço do ateísmo para a explicação do crescimento dos sem religião.

Entre as diversas visões de mundo que possibilitam a análise do comportamento religioso do indivíduo Simmel propõe, numa vertente mais psicológica, uma conexão do macro ao micro ao estabelecer diferenças na vivência de cada um. Para ele, a religiosidade é um componente da experiência humana, precedendo a religião, que pode ser entendida como a organização das várias igrejas, denominações e movimentos; mas toda essa estrutura é posterior a uma disposição interna. Com isso, ele estabelece uma diferença entre os termos religião e religiosidade, vinculado o primeiro à estrutura institucional e, o segundo, a uma característica individual, uma capacidade ou inspiração interior, não necessariamente vinculada a instituições. Simmel afirma que há, em certos indivíduos, uma espécie de disposição interior que abre espaço 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. Para ele, a natureza religiosa é um *“temple de alma determinado, que de antemano siente y configura la vida em outra forma que uma naturaleza irreligiosa y lo mismo haría aun cuando viviese em uma isla solitaria, donde no escuchase palabra ni concepto alguno acerca de Dios”* (SIMMEL, 1935:9). Essa “alma” “funciona religiosamente”, da mesma maneira como seu corpo funciona religiosamente. Há uma relação interior do indivíduo (e não exterior) com a transcendência, com o sagrado; o que faz com que o indivíduo verdadeiramente religioso, que tem

temperamento religioso, possa viver de modo religioso, não necessitando de instituições para apoiá-lo³. Já o indivíduo de religiosidade débil ou nula, na qual o religioso não determina o processo vital como forma imanente, não percebe outro modo de existência religiosa que não seja aquele do dogma, ou algo transcendente. Ele necessita da religião institucional porque seu temperamento não é religioso; ou seja, aqueles que não são religiosos são os que mais precisam de uma religião, percebida como fé numa realidade transcendente. Conforme Simmel, *“quien no tiene a Dios dentro de sí, necesita tenerlo fuera”* (SIMMEL, 1935:20). Essa visão de mundo, contudo, instalando a expressão da religiosidade na constituição do indivíduo, não é absorvida por outros autores, que ponderam que diversos fatores externos podem influenciar na experiência do indivíduo.

Do conjunto dos indivíduos sem religiosidade, 32 rejeitam a presença de qualquer elemento transcendental em suas vidas, considerando-o, na maior parte das vezes, um artifício humano para explicar o que não é racional. Para esses ateus e agnósticos, deus parecia algo indefinível, muito abstrato, como ilustrou Joaquim, 52 anos: *“Não tenho como definir deus porque não acredito que exista um, pelo menos nas formas em que as religiões tentam passar. Acho pura abstração”*.

Aqueles informantes com religiosidade, por sua vez, reafirmaram a presença de um ser superior, exaltando-o, por vezes, representando-o de diversas formas, em geral distintas daquelas difundidas pelas religiões tradicionais como pode ser comprovado pelos relatos a seguir. Artur, 45 anos declarou: *“Acredito em deus, mas não no deus das religiões que estão por aí; é mais como uma força motriz que movimenta o universo”*. Júlio César, 38 anos, por sua vez, disse: *“Defino deus como uma força superior. Prefiro a imagem de um deus justo do que justiceiro. Não o vejo como sinônimo de punição, mas de força vital. Até porque, se deus fosse justiceiro, teria fracassado totalmente”*. A concepção de deus varia de uma pessoa para outra dentro do grupo dos sem religião com religiosidade.

Misia Reesink (2005:12-13), ao apresentar seu estudo sobre a construção da noção de deus por um grupo católico, percebeu que a noção de pessoa de seus informantes era fundada na noção de deus. Ela ressaltou a existência de uma relação de mutualidade onde

³ Isso porque, para Simmel, a alma plena e instintivamente moral não necessita de nenhuma lei moral formulada como imperativo ético. Somente os perversos, impuros, vacilantes ou débeis colocam a consciência moral que possuem em algum grau à parte, convertendo-a em dever. Ao contrário, aquele que é verdadeiramente moral, o é por essência e o dever não é algo separado de seu próprio ser.

uma decorre da outra, a partir de uma dialética. Em sua análise de entrevistas, a autora localizou como imagens fundamentais para a representação de deus, - as figuras da Trindade e, sobretudo, de Jesus Cristo-, estavam associadas numa razão lógica que envolvia sentimentos humanos sublimes como o amor, o perdão, a justiça e a misericórdia, os quais também estão associados a uma idéia de salvação, que faz parte da visão de mundo cristã. Ou seja, ela mostrou que há uma relação entre deus e o homem em prol de sua salvação e, assim, a noção de deus pensada em acordo com a noção de pessoa cristã, que nem sempre é identificada entre os sem religião, dependendo do tipo.

Quando indagados sobre como percebiam deus, 33 de meus informantes com religiosidade descreveram-no como “força superior”, ou uma espécie de energia embutida na natureza; enquanto apenas 5 o apresentaram como um deus pessoal, semelhante às imagens bíblicas. Foram principalmente aqueles indivíduos com grau de escolaridade fundamental e, também, oriundos de famílias evangélicas que afirmaram acreditar num deus pessoal, responsável pela origem e destino do mundo. Aqueles com nível médio oscilaram entre a crença em um deus pessoal e numa força superior, enquanto aqueles com formação universitária, alguns com pós-graduação, em sua maioria definiram deus como uma força superior, o que parece sugerir uma tentativa de justificação do transcendente com um termo que mais se aproxime das explicações científicas. Essa imagem de deus não está restrita a uma determinada faixa etária, mas perpassa todas as gerações: Para alguns ele é um deus pessoal, para outros uma força superior, que também pode ser descrita como um tipo de energia presente em tudo, conforme explicou Cátia, 26 anos: *“Imagino que deus seja energia, que está em tudo”*. Essa idéia é compartilhada por ambos os grupos, nos quais alguns informantes chegaram a desenvolver uma teoria particular acerca da energia natural que seria responsável pela origem e movimento do mundo. Estaria presente no mundo e em todos os indivíduos, uma energia, dotada de polaridades positiva e negativa, tal qual um átomo, impulsionando as coisas e pessoas para um lado ou outro, em sintonia com o universo, influenciando, assim, o destino. Ou seja, para um determinado grupo de indivíduos, tudo estaria sujeito a oscilações energéticas, as quais atuariam como uma força motriz responsável pela evolução das coisas. Esse raciocínio se, por um lado vai ao encontro de uma perspectiva orientalista, integrando o homem à natureza, por outro

também pode ser pensado à luz de uma certa abordagem cética montaigniana, segundo a qual o curso da vida é construído por uma sucessão de acasos incontrolláveis.

Muitos informantes ainda, fundiram a idéia de deus com as forças da natureza, como Daniel, 49 anos: “*O Sol, as vibrações energéticas, e a alquimia que atuam no Universo é o que chamamos de deus*”, uma visão de mundo afinada com as idéias de Colin Campbell (1997:5-22) sobre a tendência à orientalização do ocidente, que estimula o indivíduo a mergulhar em si mesmo para harmonizar-se com o meio ambiente, com as forças da natureza, ações que resultam, certas vezes, ou no resgate de cultos pagãos, ou nas adesões nos movimentos ecológicos e mudança de hábitos em favor da preservação do *habitat*. Conforme Campbell, 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, que não precisa ser uma, mas mesmo múltipla, presente em todas as coisas e lugares, não necessitando de instituições como porta-vozes.

A imagem do indivíduo em contato permanente com o divino aparece muito freqüentemente no discurso de parte dos sem religião com religiosidade, aparentemente afinados com as posturas dos seguidores dos chamados Movimentos de Nova Era. Conforme Wourter J. Hanegraaf (2001: 249-250) Nova Era se refere a um amplo espectro de práticas espirituais e crenças percebidas como alternativas dentro da sociedade ocidental. Se, de um lado, Nova Era pode ser vista meramente como manifestações contemporâneas da religiosidade tradicional alternativa do ocidente, de outro, pode ser compreendida como algo inteiramente novo. É uma manifestação da sociedade de consumo pós-moderna, cujos membros usam, reciclam e adaptam as idéias e práticas religiosas existentes como eles querem. É um movimento nascido no contexto posterior à Segunda Grande Guerra, que floresceu nos anos 1970 e contempla uma série de práticas que vão desde os cultos aos objetos voadores não identificados (UFO), até o ocultismo e esoterismo. Há, contudo aqueles que descrevem deus como uma ilusão, invenção ou abstração, como um produto cultural ou uma força interior.

Gláucio Dillon e Paola Ramos (2003: 35-36) também elaboraram um estudo sobre a imagem de deus, com muitos pontos coincidentes com os discursos de meus informantes. Para eles, “*a imagem que as pessoas têm de deus é uma manifestação da relação do ser*

humano com o ser divino”, de tal forma que a descrição de deus como energia e força, por exemplo, subentende sua interpretação como tudo. Esse deus capaz de representar toda e qualquer coisa, parece herdado da tradição bíblica. Ao analisarem a imagem de deus em várias religiões⁴, os autores ressaltaram que um dos objetivos das religiões é oferecer ao fiel uma estrutura que o aproxime da figura de deus, que pode variar de uma pessoa para outra e de uma instituição para outra. Eles explicam que, mais que isso, 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, o falar em línguas, e o batismo pelo espírito santo, no modelo pentecostal. Entre os cultos afro-brasileiros, na umbanda, uma religião nacional sincrética, 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 tradição católica, variando de um ser supremo até Jesus Cristo. Entre os grupos esotéricos, as formas são as mais variadas, em geral muito próximas à visão oriental. Enquanto para 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 presente em tudo. Para os autores (DILLON & RAMOS, 2003:47), é a imagem de deus que torna a religiosidade tangível. Para eles “*Quem acredita em deus necessariamente tem 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.*”

A experiência religiosa: práticas e explicações

Quando deus é compreendido como motor e razão de tudo, deduz-se que a gênese também seria atribuída à ele. Contudo, quando indagados sobre a origem do universo, da vida, se, de um lado, alguns informantes com religiosidade reproduziram a versão bíblica

⁴ É conveniente ressaltar que estes autores excluem do seu rol de grupos nos quais analisam a figura e a

de um deus onipotente, onisciente e onipresente, responsável pela criação de todas as coisas; de outro há aqueles que preferiram as explicações científicas. Foram 38 informantes, sendo 15 com religiosidade e 23 sem religiosidade (19 ateus e 4 agnósticos) os que atribuíram a gênese a reações físico-químicas explicadas pela Ciência, como, por exemplo, Antônio, 48 anos, que disse: “*Acho que o mundo foi criado num processo físico e evolutivo das espécies*” ou, ainda, Ruy, 49 anos, que afirmou: “*O mundo é fruto de fenômenos da natureza*”. Principalmente aqueles sem religiosidade de nível de escolaridade médio ou superior recorreram a esse tipo de explicação, lembrando a teoria do Big Bang e a evolução das espécies de Charles Darwin, conforme Eva, 54 anos: “*O mundo foi criado a partir do Big Bang*”. Essas elaborações sugerem que, para alguns informantes, a Ciência poderia substituir a religião como fonte de explicação para a existência, para os rumos de cada um e para a origem do universo. Muitos daqueles que se definem como sem religião parecem optar pelas explicações científicas, fugindo dos dogmas e explicações apresentadas pelas religiões; ou seja, entre a crença no que não é palpável e a constatação, eles parecem preferir a segunda opção. Convém ressaltar

, aqui, a presença de grupos religiosos, enquadrados dentro dos novos movimentos religiosos, que recorrem à Ciência para ratificar suas convicções, como os messiânicos, enquadrados dentro das Novas Religiões Japonesas, por exemplo. Eles tentam explicar racionalmente a sua principal prática ritual, o *Johrei* (“luz da purificação e da cura” ou “purificação do espírito pela luz de Deus”), a imposição das mãos para transmitir energia divina e, assim, limpar as impurezas ou máculas do espírito e do corpo do indivíduo, buscando harmonizá-los, como um ato físico-químico. Para eles, somente a pureza, a limpeza espiritual proporcionada por esse ato, pode garantir a saúde, a prosperidade, a paz e a nobreza de sentimentos, o que faz parte do projeto dos movimentos de Nova Era, em busca de uma transformação radical, cura e salvação. Conforme os messiânicos, a energia propagada através do *johrei* fortalece o organismo, aumentando a força natural de recuperação existente dentro de cada um, elevando o nível espiritual do indivíduo. Eles alegam que os benefícios dessa “técnica” são reconhecidos pela Organização Mundial de Saúde.

presença de deus, os ateus, os sem religião e os sem definição de religião.

Do total do grupo de entrevistados (70), 24 admitiram que sua postura diante da religião foi influenciada por leituras, 2 tinham dúvidas sobre isso, mas 42 garantiam não ter sofrido influência de leituras diversas, em sua maioria, históricas, relatando polêmicas relacionadas às ações de instituições religiosas e seus integrantes. Dois não responderam. Do total de informantes 57 (81,4%) lançaram críticas às religiões.

No que se refere ao exercício da religiosidade, entre os informantes com religiosidade, 19 afirmaram que costumavam rezar com certa frequência, 7 às vezes e 43 nunca rezavam. Apenas 1 não respondeu. Em certas ocasiões essa reza também foi resignificada, como, por exemplo Artur, 45 anos, ao explicar que: “*se rezar for conversar com o meu Deus, várias vezes por semana*”. Isso pode sugerir que, de fato, desvincular-se de uma instituição não é somente deixar de comparecer aos rituais e reuniões realizados em seu estabelecimento, mas também, libertar-se das fórmulas tradicionais de manifestação da religiosidade como, por exemplo, a leitura das orações impressas e ensaiadas, que podem adquirir outra configuração muito menos formal. Assim, a oração, que deveria obedecer a um texto padronizado, transforma-se numa conversa, aproximando o indivíduo do transcendente.

Entre os sem religião de ambos os tipos estavam aqueles que haviam experimentado algum tipo de prática esotérica, no que se destacavam a astrologia, numerologia, cartomancia e, mesmo, visitas a videntes ou curandeiros, alguns dos quais rezavam com certa frequência. Segundo Gláucio Dillon e Paola Ramos (2003:44), “*o esoterismo se apresenta como uma filosofia de vida, ou como crenças isoladas, e não como uma religião, mas ocupa espaço semelhante na vida das pessoas que crêem em tais referências sobrenaturais*”. Muitos dos meus informantes com e sem religiosidade apresentam interesse por algum tipo de prática mística percebidas dentro do conjunto de crenças esotéricas. Do total de entrevistados, 30 afirmaram já terem consumido alguma prática esotérica enquanto 38 afirmaram “não acreditar nessas coisas” e 2 não responderam. Entre aqueles que haviam experimentado algumas dessas práticas 22 tinham religiosidade e 8 não tinham (5 ateus e 3 agnósticos). Esses indivíduos também foram questionados acerca da sua crença na existência da alma ou espírito, o que obteve respostas diferentes, uma vez que nem todos tinham a mesma concepção de espírito ou alma.

Se, de um lado alguns se referiam à alma ou espírito como um corpo etéreo paralelo, como preconizado pelo espiritismo, outros reinterpretabam essa idéia, compreendendo alma ou espírito como uma espécie de energia latente na massa corporal, aquela que impulsiona o corpo, podendo, ainda, assumir polaridades positiva ou negativa, como um átomo oscilando entre extremos, o que resultaria, por sua vez, como já sinalizado, em eventos positivos ou negativos na vida de cada um, mas sem vínculo com questões transcendentais. Outros, ainda, iam além, entendendo alma ou espírito como uma essência filosófica. Do total de entrevistados, 31 acreditavam em alma ou espírito, enquanto 19 não acreditavam, 19 tinham dúvidas e 1 não respondeu. A morte foi tratada pelos sem religião em geral como um evento biológico, marcando o fim do ciclo vital, sem mistérios: um processo natural e irreversível decorrente do envelhecimento.

As razões que levam o indivíduo a crer num ente transcendental também fizeram parte do meu roteiro de entrevista, cujas respostas variaram conforme cada tipo. Para aqueles com religiosidade, essa crença pode derivar tanto da busca de um refúgio para os problemas diários, quanto da experiência da fé, de um impulso natural ou, ainda, constituir-se como uma questão de sensibilidade. Segundo Marcelo, 55 anos: *“A crença em deus nasce de um impulso natural, que é a religiosidade, um impulso tão vital quanto, por exemplo, a sexualidade”*. Para Ângelo, 46 anos: *“As pessoas acreditam em deus por medo, insegurança e incerteza, mas também sensibilidade”*, o que poderia ser entendido como uma habilidade especial de alguns indivíduos.

Os sem religiosidade, por sua vez, explicavam a crença em deus como fruto da ignorância, da ilusão, da ingenuidade, da superstição ou, ainda, falta de confiança em si mesmo como para Rosana, 64 anos: *“Na vida do homem, a religião serve para se apoiarem em alguma coisa, por falta de segurança em si mesmo. O que leva as pessoas a buscarem uma religião é o medo da morte e das coisas sem explicação”*. Numa percepção similar, João Luiz, 40 anos, justificou que: *“O que leva as pessoas a acreditarem em deus é medo, superstição, busca de um sentido para a vida”*. Para eles, a crença em deus não contribuía em nada para o crescimento ou afirmação do indivíduo, mas constituía uma demonstração de obscurantismo, primitivismo, ou, ainda, apresentava-se como um artifício psicológico para transferir a responsabilidade do indivíduo sobre seus atos e seu destino para um ser abstrato e, assim, livrar-se da culpa por seus atos. Para outros, ainda, a crença em deus

poderia estar atrelada a uma condição cultural, educação, tradição. Ela não seria congênita, mas um produto da influência familiar ou do grupo social, como explicou Gilberto, 30 anos: *“As pessoas acreditam em deus por questão cultural”*. Essa idéia de crença em deus como uma aquisição coletiva ficou muito evidente sobretudo, embora não exclusivamente, entre aqueles indivíduos vinculados a grupos religiosos de matrizes étnicas como, por exemplo, judeus.

Em outro caso, Carla, uma atéia de 45 anos, que faz assessoria de imprensa para sindicatos compartilha de opinião próxima. Segundo ela: *“As pessoas acreditam em deus por tradição familiar, ambiente social, necessidade de consolo, necessidade em ter em quem se apoiar. Quando era adolescente busquei religião como refúgio”*. Para outros 4 informantes essa crença em deus também surgiu como resultado do medo da morte e da solidão, como para Rosana, 64 anos *“O que leva as pessoas a acreditarem em deus é o medo da morte e das coisas sem explicação. A figura de deus foi criada pelo medo da morte”* assim como para Eva, 54 anos: *“O que leva as pessoas a acreditarem em Deus é a necessidade de não se sentir só. Deus serve, na vida das pessoas, para servir como referencial de grupo. As pessoas buscam a religião porque elas buscam respostas para suas questões existenciais, soluções para seus problemas materiais e referenciais culturais. A religião pode servir de referencial cultural, formando uma identidade.”*. Para não se sentir desamparado no mundo, sem domínio de seu futuro, o indivíduo fragilizado agarra-se na expectativa da existência de um ente superior que vela por sua sorte e que reserva a ele os melhores desígnios. Este ser seria o conhecedor do que seria melhor para ele, ainda que este melhor não fosse de sua vontade. Assim, esse ente teria responsabilidade ou co-responsabilidade sobre o destino do indivíduo, julgando seus méritos ou deméritos e, também, provendo respostas para os mistérios não explicados racionalmente. O indivíduo procura, na crença, um conforto para as dificuldades da vida, depositando ali sua esperança de dias melhores. Para Márcia, 48 anos: *“O que leva as pessoas a acreditarem em deus é a fraqueza do ser humano, o medo da morte, o desejo de imortalidade, de transcender. É mais fácil pensar que muitas coisas são produtos de forças supra ou sobre naturais que aceitar a ignorância”*.

Surgiram, ainda, razões para a crença em deus que foram comuns a certos indivíduos de ambos os tipos, como a busca de explicação, conforto, proteção, mas, também, insegurança, fraqueza, desespero. Em suma, as justificativas vão desde refúgio

para problemas, impulso natural, educação, tradição, até desconhecimento, ilusão, medos, insegurança e fraqueza.

Transmissão intergeracional da religiosidade

Percebendo que a relação com o transcendente pode ser produzida por interferência familiar, levantei a construção da identidade religiosa de meus informantes, constatando que 34 entrevistados, dos dois tipos, tiveram alguma orientação religiosa. Do total de informantes, 41 (58,6%) foram criados dentro do catolicismo tradicional, ainda uma maioria religiosa, dos quais 22 tornaram-se pessoas com religiosidade e 19 sem religiosidade (16 ateus e 3 agnósticos). Além desses, 6 que tiveram orientação evangélica e 4 orientação espírita, sendo 3 kardecistas e 1 de culto afro-brasileiro, tornando-se, adiante, pessoas com religiosidade mas sem religião. Entre os demais, 2 que vieram de tradição judaica se tornaram agnóstico e ateu. Dos 9 criados com religiosidade, 4 mantiveram-se com essa mesma postura enquanto 3 tornaram-se ateus e 2 agnósticos. Entre os 5 ateus, um se tornou um indivíduo com religiosidade, enquanto os demais permaneceram ateus. Ou seja, mesmo que o indivíduo tenha recebido alguma orientação religiosa, isso não parece ter sido determinante na opção de cada um. A ausência de pertencimento temporário pode ser um estado temporário, originário do desencantamento, ou, ainda, de troca de afiliação ou busca de um grupo religioso ou filosófico com o qual se identifique.

É preciso ressaltar, contudo, que entre aqueles oriundos de grupo com práticas mais rígidas, como evangélicos, o processo de desinstitucionalização não ocasionou uma ruptura com o transcendente; ou seja, não foi detectado nenhum caso de indivíduo que ficou sem religiosidade. Armando, 74 anos, por exemplo, foi criado dentro da tradição protestante, contudo, ficou sem religião: O caso de Armando é representativo dentro do grupo dos sem religião de origem protestante. Seus pais ajudaram a fundar a Igreja Batista de Ipanema que nasceu de um ponto de pregação da Igreja do Catumbi, abrigado no quintal de sua casa. Com a expansão do ponto de pregação, os cultos passaram a ser realizados num galpão na Avenida Epitácio Pessoa que fora ocupado pelos integralistas, liderado por Plínio Salgado e, adiante, já como igreja, para uma casa alugada em outra rua. Hoje ela está em terreno próprio, em Ipanema. Sua mãe, casada com um sírio cristão, de Damasco, pagava o dizimo

com ovos de galinhas que ela criava. Ela educou todos os filhos dentro da igreja, fazendo-os participar de aulas de religião e atividades culturais, o que também se repetiu com os netos. Até cerca dos 20 anos, ele frequentou a igreja; contudo, quando se engajou na carreira de fotógrafo, foi deixando gradativamente de frequentá-la. Deixou a igreja antes de ser batizado, constituiu família, e passou a definir-se como sem religião. Ficaram dentro dele, contudo, os bons ensinamentos da religião, a moral cristã e a crença em deus, mas não é preciso, segundo ele, estar vinculado a uma religião para acreditar em deus. Para ele, embora hoje as religiões estejam muito desmoralizadas, elas são importantes para a formação do homem, nas fases da infância e juventude, para ele *“os ensinamentos religiosos recebidos nessas fases podem ajudar em toda a vida”*. Embora reconheça a contribuição da formação religiosa, seu senso crítico parece muito aguçado, principalmente quando se refere à religião na qual foi criado. De acordo com ele, *“a igreja protestante atual virou um grande shopping onde a mercadoria é deus”*. Casado com uma católica, criou seus filhos com a ajuda de sua mãe, sogra dela, dentro da igreja batista, mas nunca os batizou, deixando-os livres. Hoje, os filhos e netos parecem reproduzir, de certa forma, o estilo de vida do pai, cultivando valores morais propostos pelas religiões, a fé, mas sem vínculos com instituições religiosas. Os cinco filhos de Armando também se tornaram sem religião, assim como seus netos.

Outro caso é o de um jovem morador da Pavuna, Fabiano, 27 anos, também de origem protestante. Casado e com um filho na primeira infância, ele trabalha como auxiliar administrativo e, para complementar a renda familiar, faz trabalhos alternativos. Já vendeu açaí em Madureira e, hoje, faz esculturas de isopor para festividades. Criado na Igreja Universal do Reino de Deus – Iurd, ele foi o motivo da conversão de seus pais. Nasceu com um mal desconhecido que o deixava internado por muito tempo até que, um dia, sua mãe, desesperada, foi convidada a ir para a igreja evangélica, onde o pastor poderia curar seu filho. Segundo ele, a cura foi imediata, no mesmo momento em que recebeu as orações. A partir daquele momento, a vida da família mudou. Os pais se batizaram e criaram o filho naquele ambiente, engajando-o em todas as atividades da Iurd. Dos grupos jovens, logo se batizou e se tornou obreiro, participando de atividades assistenciais e tentando angariar novos fiéis para a igreja. Por sua dedicação, logo foi convidado e levantado como pastor, tendo atuado como pastor assistente em igreja da Piedade. Mas sua

carreira não durou muito, antes de ser efetivado, foi impedido pelos exames médicos, que denunciaram as cicatrizes de uma tuberculose contraída na adolescência. Diante desse obstáculo continuou seguindo sua vida, mantendo sua fidelidade à igreja, mas também buscando outras metas “*no mundo*”. Acabou de decepcionando com as pessoas que considerava amigas dentro da igreja, que só se aproximavam dele quando tinham algum interesse, mas se afastavam nos momentos em que ele mais necessitava de apoio, e isso o levou a se afastar da igreja. Começou a concentrar-se mais no trabalho, na família e, então, se desligou, ficando sem religião. Segundo ele, igreja agora só em comemorações ou para prestação de serviços. Sua via mudou e hoje ele tem outras metas, que não incluem o seu retorno à igreja, a despeito de sua esposa ter se convertido e levar o filho para os cultos regularmente.

Quando indagados sobre a possibilidade de vir a ter uma religião, somente 7 disseram que sim, enquanto 34 afirmaram que nunca terão uma religião. Do total, 29 se mostraram em dúvida sobre sua opção futura, inclusive ateus e agnósticos. Um dos entrevistados, por exemplo, Gilberto, 30 anos, casado com pessoa de tradição judaica, disse: “*Não se deve afirmar que “desta água não beberei”. Não, pois penso que dada uma fase inicial de descrença torna-se praticamente impossível, passar a acreditar em algo, que não possa ser explicado*”.

Entre esses que se mostram incertos quanto ao seu destino, estavam dois informantes originários de famílias judaicas e um de família católica. Por exemplo, Joaquim, 52 anos, ateu, criado na igreja católica, embora rejeitasse qualquer vínculo com instituição religiosa, admitiu que, se algum dia viesse a ter uma religião, talvez optasse por alguma religião afro-brasileira, pelas “*afinidades com sua cor*”. – ele era negro. O referencial étnico parece interferir algumas vezes, aproximação de alguns indivíduos com determinadas religiões, que eles interpretam como cultura, como um “*lenitivo cultural*”, resposta freqüente entre judeus que se declararam ateus ou agnósticos como Eva, 54 anos. Professora de história no nível médio, de origem judaica, residente na Tijuca, ela era filha de pai militante político de partido de esquerda, tendo se engajado também em movimentos políticos na década dos 70. Só freqüentava a sinagoga durante festas, para reencontrar a família e também retomar o contato com suas origens, contudo, sempre foi atéia. Foi

casada e teve uma filha, que chegou a fazer primeira comunhão na Igreja Católica mas, hoje, casada com um judeu, está sendo reconduzida à sua religião de origem..

Este também é o caso de Oto, 81 anos, um advogado, ex-militante de partido político de esquerda e ainda membro de associações de classe, residente em Copacabana. Mesmo pertencendo a uma família de tradição judaica, ainda que não praticante, se declarava agnóstico. Explicou que apenas seguia as tradições, nas principais datas festivas, o que se aplicava também à sua esposa e filhas, às quais sempre mostrou que eram de família judaica e que deveriam preservar as suas tradições. Mas como tradição, para ele, não é sinônimo de religião, nunca tentou interferir nas convicções delas. Uma das quais frequenta um centro budista e outra uma sociedade espiritualista, não obstante se consideram judias tradicionalistas e liberais, como ele também se considera. Em geral, os informantes judeus aos quais tive acesso se definem como ateus ou agnósticos e se aproximam das religiões como uma herança cultural, deslocada do aspecto religioso.

Quando perguntados se deram ou dariam uma religião a seus filhos, 6 do total de informantes manifestaram dúvida, 14 disseram que dariam ou deram, mas 49 rejeitaram totalmente a essa possibilidade, descrevendo a religião como fruto da ignorância e da falta de esclarecimento, como Fernando, 39 anos: *“Eu não daria uma religião à minha filha porque quero que ela seja uma pessoa esclarecida”*. As explicações para a negativa foram distintas. Alguns pareciam querer mostrar-se coerentes com suas convicções, como Carla, 45 anos, que foi criada no catolicismo, mas se tornou atéia: *“Não dei uma religião a meus filhos. A gente só pode dar o que tem”*; ou como Luciano, 32 anos, criado sem religião, sem ter sido sequer batizado, embora tenha estudado em colégio protestante: *“Daria a meus filhos a minha falta de religião”*.

Outro caso ilustrativo de influência na formação dos filhos é o de Márcia, 48 anos, moradora de Copacabana, com pós-graduação em Ciência Política, que trabalhava como assistente de pesquisa. Sem religião, ela dizia sentir-se uma transgressora das normas sociais e que, por reconhecer que as pessoas mudam e amadurecem, *“a verdade de hoje pode não ser a de amanhã”*, por enquanto ela é agnóstica. *“Atéia só daqui a uns 20 anos!”* Venezuelana, filha de pais também sem religião, imigrou para o Brasil a fim de estudar, acabou tendo um relacionamento do qual resultou uma filha e fixou residência aqui. Permaneceu solteira e mora só com sua filha, hoje com 14 anos, à qual não deu religião.

Ela contou que preferia que a filha crescesse sem religião, contudo, não se opôs quando, por influência de amigos, aos 7 anos a filha começou a frequentar a Igreja Metodista, chegando a batizar-se. Recentemente, há uns 2 anos, sua filha começou a dizer que não queria mais saber de religião e a se denominar também “agnóstica”. Ela passou a argumentar que as pessoas que seguem religiões são hipócritas fazem e dizem um a coisa dentro da igreja e outra fora. Embora a filha tenha recebido, não por iniciativa da mãe, alguma formação religiosa, acabou trilhando, na adolescência, os mesmos caminhos de sua mãe, desenvolvendo todo um pensamento crítico contra as instituições religiosas. Isto pode ser um indicativo para explicar o expressivo volume de jovens sem religião em algumas pesquisas. Pode tratar-se de uma fase de transição na qual, em busca de identidade, o jovem fica sem religião. Muitos podem, de fato, tentar descolar-se das identidades de seus pais religiosos, adotando um comportamento diferenciado para afirmarem-se. Conforme Regina Novaes (2004:322), declarar-se "ateu" ou "agnóstico" pode fazer parte do momento da vida importante para a afirmação de identidade independente em relação à família, como em outras gerações. Contudo, outros também podem querer trilhar os mesmos caminhos dos pais.

Outros informantes, contudo, pareceram não querer assumir responsabilidade sobre a opção religiosa de seus descendentes, considerando-a uma escolha privada, como João Luiz, 40 anos: *“Eu não daria uma religião a meus filhos porque isso deve ser de livre escolha”* Essa afirmativa remete a Berger (1985:145) quando explica que a preferência não importa, mas o que importa é o respeito às escolhas individuais e à sua privacidade. Para ele, *“a religião privatizada é assunto de escolha ou preferência do indivíduo ou do núcleo familiar, ipso facto carecendo de obrigatoriedade...essa religiosidade limita-se aos domínios específicos da vida”*.

Conclusão

O século XXI, nas sociedades urbanas globalizadas parece nascer, então, junto com um sujeito que se percebe como autônomo, reivindicando um conjunto de liberdades adquiridas ao longo do tempo, o seu livre arbítrio, apto para administrar questões de ordem religiosa como melhor lhe parecer. Compreende-se como senhor de sua vontade, comprometido

prioritariamente com a sua própria consciência. Portanto, se há alguns anos, para certos indivíduos poderia parecer constrangedor, excludente, não integrar a maioria religiosa de seu país, para outros, posteriormente, esse pertencimento pode ter se tornado sinônimo de mentalidade atrasada, de baixa intelectualidade. Hoje, num cenário internacional conturbado, plural, com os braços alongados pela globalização, onde é possível o intercâmbio mesmo entre as culturas mais longínquas, o exercício da religiosidade parecem se apresentar como uma opção individual entre as varias alternativas disponíveis. Essa prática não precisa estar necessariamente vinculada a instituições ou grupos locais, podendo realizar-se no espaço privado, numa concepção muito particular de espiritualidade, de acordo com a formação, o tempo e a disposição de cada um.

Ao passar, então, de um requisito obrigatório para uma opção, a religião deixou de impor-se a algumas outras esferas da vida. Sendo assim, o indivíduo que pode, por exemplo, manter-se católico, tornar-se evangélico, espírita ou, entre outras variedades, ficar sem religião. Essa condição atual também pode ser analisada à luz da teoria de Richard Sennet (1998:15-6) sobre a onda intimista das sociedades contemporâneas, onde o indivíduo transfere a vida da esfera pública para a privada. Segundo o autor, a atualidade é marcada por um processo de erosão da vida pública, ocasionado sobretudo pelo seu deslocamento para a esfera privada e, desta, para a íntima. A palavra intimidade ganhou destaque no mundo contemporâneo, onde a pessoa desloca suas atenções, por exemplo, da família para seu próprio eu, distanciando-se cada vez mais do que está ao seu redor (1998:15-6). Nesse contexto, ela já não está preocupada com sua participação na vida em sociedade, mas concentrada em suas próprias emoções e história e, com isso, acaba se refugiando, se isolando, guiando-se pelo que o autor chama de código narcisista. Emerge, assim, um sentimento obsessivo, uma preocupação excessiva com a projeção do indivíduo, o que tem conseqüências sociais e pessoais como a limitação da participação na vida pública e a fuga dos compromissos (1998:22), principalmente pelo medo constante de atrair opiniões e gerar acontecimentos desagradáveis. Nessa ótica, o processo de desinstitucionalização, aqui evidente na esfera religiosa, pode ser decorrente, entre outros os motivos, por esse processo de deslocamento da vida pública para a privada, inibindo manifestações públicas de emoções, opiniões, de religiosidade. Trata-se de um processo de retração, que Sennett justifica da seguinte forma "*o mundo dos sentimentos íntimos perde*

suas fronteiras; não se acha mais refreado por um mundo público onde as pessoas fazem um investimento alternativo e balanceado de si mesmas" (1998: 19). Assim, o indivíduo se retira das associações, das instituições, transferindo toda sua vida para o espaço mais íntimo, longe do público, onde ele sente-se à vontade inclusive para estabelecer sua conversa particular com o divino.

Bibliografia

AHMADI, Fereshteh. 2006. *Culture, Religion and Spirituality in Coping: the example of cancer patients in Sweden*. Uppsala University Library: Stockholm.

ALVES, Rubem(1986) *O Que é Religião*. São Paulo, Ed. Brasiliense.

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

_____. 2001. "A dessecularização do mundo; uma visão global". In: *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro: Iser, v.21 (1): 9-24.

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

DILLON, Gláucio A. & RAMOS, Paola N. 2003. "A imagem de deus e suas correlatas". In: *Religião & Sociedade*, v.23(1) 35-59.

FONSECA, A. B. C. 2000. "Nova Era evangélica, confissão positiva e o crescimento dos sem- religião", *Numen*, Juiz de Fora, vol.3, n.2, pp.63-89.

_____. 1999. "O Jardim Mágico Brasileiro: comentários sobre o crescimento dos sem religião a partir do texto A Religião da China, de Max Weber", in: *XXIII Encontro Anual da ANPOCS*, G.T. Religião e Sociedade, Londrina.

GOLDENBERG, Mirian. 2003. *A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais*. 7ª ed., Rio de Janeiro: Record.

JACOB, César Romero et al. 2003. *Atlas da Filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Rio de Janeiro, Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola.

_____. 2006. *Religião e Sociedade em Capitais Brasileiras*. Rio de Janeiro, Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola; Brasília:CNBB.

HANEGRAAF, Wouter J. 2001. “New Age religion”. In: DHEAD, Linda et al.. *Religions in the Modern World: traditions and transformations*. London & New York: Routledge, pp.249-263.

HEELAS, Paul. 2001. “The spiritual revolution: from religion to spirituality”. In: WOODHEAD, Linda et al.. *Religions in the Modern World: traditions and transformations*. London & New York: Routledge, pp.367-376.

MARIZ, Cecília & MACHADO, Maria das Dores C. 1994. “Sincretismo e trânsito religioso: comparando carismáticos e pentecostais”. *Comunicações do ISER: A dança dos sincretismos*, n.º 45, ano 13, pp. 22-34.

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

NOVAES, R. 2006. “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, pp.81-95.

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

REESINK, Misia Lins. 2005. “A Antropologia, os católicos e a noção de deus”. In: *Religião & Sociedade*, v.25 (1) 1-200.

SENNETT, Richard. 1988. *O Declínio do Homem Público*. São Paulo: Cia. Das Letras.

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

TOURTIER-BONAZZI, Chantal de. 2006. “Arquivos: propostas metodológicas”. In: AMADO, J e MORAES FERREIRA, Mariet M. *Usos & abusos da história oral*. 8ª ed., Rio de Janeiro: Editora F GV, pp. 233-245.