



Religiosos sem religião: Nuances sociais de uma tendência

Religious ‘nones’: Social nuances of a trend

Thaís Silva de Assis¹

Resumo

Este artigo aborda a temática das formas contemporâneas de expressão religiosa identificadas no campo religioso brasileiro. O ponto de partida desta reflexão é o fenômeno de ampliação da diversidade religiosa no Brasil e também a tendência de crescimento do grupo declarado “sem religião”. Em referência à conjuntura desses movimentos do campo religioso nacional, o texto apresenta discussões sociológicas e dados empíricos sobre experiências religiosas não tradicionais e não convencionais. O objetivo é considerar o que significa ser religioso e, por extensão, não ser religioso atualmente.

Palavras-chave: campo religioso brasileiro, movimentos religiosos; sem religião.

Abstract

This study is an attempt to address the issue of contemporary forms of religious expression identified in the Brazilian religious field. The starting point for this analysis is the phenomenon of the enlargement of religious diversity in Brazil and the growth of the so-called “nones”. Concerning the movements of the national religious scenario, this paper presents sociological discussions and empirical data on non-traditional and unconventional religious experiences. The aim is to take into consideration what being religious and, by extension, being non-religious currently means.

Keywords: brazilian religious field; religious movements; religiously unaffiliated.

Introdução

“O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões?” Esta pergunta elaborada por Pierre Sanchis (1995) dá o mote deste artigo, cuja proposta é refletir sobre as novas formas de expressão religiosa identificadas no âmbito do campo religioso brasileiro contemporâneo. Ao longo do texto, são abordados temas relacionados ao aumento do número de indivíduos autodeclarados “sem religião”. O objetivo é contribuir para a compreensão de experiências que ficam às margens dos conceitos de religião – principalmente no que se refere a trajetórias religiosas autônomas e a formas de membresia não convencionais ou não tradicionais. E, assim, refletir sobre os desafios de classificar ou denominar tais experiências nas análises sociológicas.

A abordagem escolhida privilegia a dinâmica dos movimentos religiosos nacionais que vem aumentando a pluralidade de alternativas religiosas e modificando os modos como os indivíduos se relacionam com o campo religioso. As questões que serão debatidas incluem: sincretismo, pluralismo, múltiplo pertencimento e, em outro nível, individualização,

¹ Thaís Assis é mestre em Sociologia, tem interesse na área de Sociologia da Religião e investiga o Neo-hinduísmo no Brasil. Este artigo foi elaborado com base em um capítulo de sua dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/IFCS/UFRJ). E-mail: thaissassis@gmail.com



experimentação, desinstitucionalização e destraditionalização das práticas. A intenção de reunir tais reflexões é ponderar em que medida o aumento expressivo do segmento da população autodeclarado “sem religião” está conectado à ampliação da autonomia religiosa dos indivíduos, aos trânsitos religiosos nacionais e ao aumento de expressões religiosas não convencionais².

Associado a isso, apresento uma breve problematização sobre a insuficiência das categorias censitárias para capturar as nuances dos movimentos recentes dentro do campo das religiões no Brasil. Destaco que há uma série de expressões religiosas que os recenseamentos não capturam, além das possibilidades de vínculos religiosos múltiplos. A partir da revisão bibliográfica, aponto que as formas que os indivíduos elaboram seus vínculos mudaram nas últimas décadas e que, portanto, considerar a população com base em pertencimentos é um esforço limitado.

Em resumo, o cerne deste artigo é a reflexão sobre as possibilidades analíticas das ciências sociais em relação a um aspecto da dinâmica de transformações do campo religioso brasileiro: as expressões religiosas não convencionais. Nestes termos, problematizo a própria elaboração do conceito de religião. A expectativa é que o debate aqui reunido dê destaque a fenômenos que por economia convencionamos reunir sob o rótulo de religiosos, mas que para ser compreendidos demandam reformulações e ampliações dos conceitos sociológicos vigentes.

Campo de transformações

O primeiro movimento no âmbito do campo religioso brasileiro que destaco é o deslocamento do eixo de referência das instituições e sistemas simbólicos para a experiência dos sujeitos: as religiões estão progressivamente saindo de um modelo altamente institucional para outro mais individualizado (SCHWADE, 2006).

Avaliando tal dinâmica, Pierre Sanchis (1997a) considera que o campo religioso é cada vez menos o campo das religiões e Deis Siqueira (2008a) aponta que um dos fenômenos contemporâneos mais significativos nesta área é a passagem da religião para religiosidade ou religiosidades, no plural³. Ambos os autores estão destacando fundamentalmente que o enfraquecimento da influência das instituições que tradicionalmente enquadravam as experiências religiosas é acompanhado pela ampliação da autonomia individual, das escolhas e dos arranjos religiosos pessoais.

Isso indica que as experiências religiosas de elaboração mais subjetiva passam a ganhar destaque porque os indivíduos – sobretudo os membros das classes médias educadas – tornaram-se pouco afeitos a fidelidades institucionais e começaram a se envolver com práticas mais difusas. Em outros termos, há tanto desinstitucionalização das religiões históricas quanto destraditionalização das práticas (SIQUEIRA, 2008a; MARIANO, 2013).

As características que marcam essas formas de expressão religiosa não institucionais ou fracamente institucionalizadas serão tratadas com mais detalhes nos próximos tópicos

² A expressão “religiosidades não convencionais” foi adotada por Deis Siqueira (2008a; 2008b) para designar novas religiosidades, religiosidades alternativas, práticas *new age* e também religiões antigas como os budismos e religiões centradas em torno das escrituras védicas. Como demonstrarei, tais tipos de experiências rejeitam a ideia de religião, entendida como algo dogmático, autoritário e inflexível.

³ “A distinção entre religião e religiosidade é fluida. Entretanto, a religiosidade revela menor sistematicidade, podendo atingir o fragmentário e, ainda a ausência de igreja central, de hierarquia sacramental claramente definida entre sacerdotes e fiéis” (D’ANDREA, 2000, p. 53).



deste artigo. Demonstrarei como os indivíduos interagem com um campo religioso cada vez mais plural e menos institucionalizado.

Por ora, o ponto a ser compreendido é que a perda de influência das instituições religiosas altera substancialmente a dinâmica do campo religioso em termos de vínculos e adesões. A partir da análise dos dados sobre o campo religioso registrados pelos Censos do IBGE, Pierucci (2006) constatou que, nas últimas décadas, vivenciar uma religião em nosso país requer – para cada vez mais pessoas – o rompimento de algum vínculo prévio. Neste processo, de acordo com Mariano (2013), a filiação religiosa deixa de ser tratada e percebida como uma tradição ou herança familiar para ser questão de escolha individual, consciente e voluntária, vivida como experiência privada e subjetiva.

A abordagem que escolhi para tratar a temática desses trânsitos religiosos atuais toma como base as três dimensões organizadas por Ronaldo Almeida (2010): circulação de pessoas por alternativas religiosas – incluindo troca de religiões e práticas simultâneas –; circulação de conteúdos simbólicos e práticos entre sistemas religiosos; e trajetórias pessoais desinstitucionalizadas. No primeiro caso, o trânsito é pensado em termos de pluralismo; no segundo, sincretismo; e no último, bricolagem ou errância. Tais aspectos, em resumo, apontam os diversos níveis de sínteses e diferenciações em processo nas transformações do campo religioso – níveis institucionais, de adesões e nas elaborações simbólicas e práticas.

O pluralismo seria, portanto, esta dimensão que revela a crescente liberdade de opção religiosa no país e que, nas palavras de Pierucci (2013), decorre tanto da perda de influência da tradição quanto do aumento de alternativas disponíveis para escolha. É importante notar que pluralismo diz mais do que pluralidade – percepção da existência de uma dimensão plural – pois, como Sanchis (2012) esclarece, o conceito evidencia relações internas e externas do campo religioso, uma atitude de abertura, de diálogo, de relativização.

As trajetórias religiosas individuais dos mutantes religiosos – aqueles que circulam por grupos variados e não declaram adesão exclusiva a nenhum – foram objeto de investigação de Lísias Negrão (2009). O autor observou os percursos e também as vivências religiosas múltiplas ou ambivalentes quanto à vinculação institucional ou à tradição religiosa e, a partir de tais dados, identificou que a tendência é uma atitude de busca religiosa ativa e constante, e de seleção individualizada de crenças e práticas. De acordo com sua análise, nessa dinâmica dos trânsitos religiosos, as adesões são graduais e quase nunca definitivas⁴ – e incluem a possibilidade de futuras incursões em outros universos.

O pólo contrário da religião institucionalizada, sacramental, com exigências de participação regular e formadora de *habitus* religioso, cujo modelo seria a Igreja Católica, não se caracteriza pelas igrejas de qualquer confissão, centros espíritas ou terreiros de cultos afro-brasileiros. Nestes está presente uma vida comunitária/associativa mínima, com diferenciações hierárquicas entre oficiantes e leigos. O oposto lógico está na construção de religiões individualizadas cujo oficiante é o próprio leigo: “minha religião eu mesmo faço”. (NEGRÃO, 2008b, p. 275)

O autor aponta que, ainda que haja essa oposição mais nítida entre as religiões institucionais e as religiosidades individualizadas, as formas de vivenciar o religioso são variadas: entre os casos de adesão ou membresia tradicionais e os casos de religiosidades construídas individualmente com pouca ou nenhuma participação em grupos religiosos,

⁴ A exceção está nos casos de conversão ao protestantismo (SIQUEIRA, 2008b).



há um gradiente de situações intermediárias (NEGRÃO, 2009). As quais só são possíveis graças ao crescente pluralismo do campo religioso nacional (NEGRÃO, 2008a).

Outra característica significativa dessas mudanças nas formas de adesão religiosa dos indivíduos são os vínculos simultâneos – duplos ou múltiplos – que contribuem para a ampliação do sincretismo religioso. Pierre Sanchis (2012) afirma que o fenômeno da múltipla pertença é mais frequente do que os casos de “declaração de múltipla religiosidade” mencionados no Censo de 2010 revelam. Aliás, para o autor o sincretismo é uma característica brasileira por excelência. Isso porque apesar da presente discussão se referir ao sincretismo modernizado (SANCHIS, 1997b), o sincretismo do país não é recente, mas faz parte de sua sócio-gênese (SIQUEIRA, 1999).

Para Silvia Fernandes (2012), este movimento religioso atual é sobre reconstrução de identidade religiosa: a lógica passa a incluir dupla, tripla ou múltipla pertença e também os deslocamentos individuais. De acordo com sua pesquisa, esse tipo de experimentação ligada à autonomia dos atores para circular por diversos grupos é o que conduz as escolhas religiosas a serem menos exclusivas e definitivas e também é o que acarreta em vínculos, pertencimentos e mesmo conversões marcados pela transitoriedade.

O que há de novo no sincretismo debatido pelos autores reunidos aqui é, portanto, que ele ocorre justamente nos deslocamentos, na circulação, na errância: é o que Leila Amaral (2000) designa como sincretismo em movimento. Para traduzir esse fenômeno, alguns pesquisadores se valem do conceito de bricolagem que indica o arranjo pessoal das opções religiosas. O conceito de *bricolage* foi elaborado por Lévi Strauss a partir da palavra francesa *bricoleur* – alguém que faz trabalhos manuais e reparos combinando sobras de trabalhos anteriores. Na sociologia da religião, bricolagem se refere à reformulação e reconstrução de crenças através da apropriação e combinação de elementos religiosos – práticos e conceituais – de diferentes fontes (DAWSON, 2007). Aprimorando essa noção, Edio Soares (2009) cunhou a expressão *butinage religieux* para indicar os percursos dos indivíduos por diversas religiões, seus processos de criação e renovação religiosa.

De fato, de acordo com Siqueira (2008a), uma das características mais significativas dos buscadores dessas religiosidades alternativas ou não-convencionais é o trânsito por grupos, por religiões e por práticas *new age*. Inclusive, depois de circular, muitos dos indivíduos acabam vivenciando sua religiosidade por conta própria, fazendo bricolagem de práticas e crenças de fontes diversas. E por isso não se sentem membros de nenhum grupo específico. Descreverei isso com mais detalhes nos tópicos seguintes.

Experiências não convencionais

Os pontos discutidos no tópico anterior sobre os movimentos recentes do campo religioso nacional – desinstitucionalização, destradicionalização, pluralismo e sincretismo – indicam que a religião está se tornando progressivamente algo de caráter voluntário e privatizado, à medida que a adesão a uma comunidade ou grupo religioso deixou de ser uma tradição familiar. Há, nesse sentido, o fortalecimento da autonomia religiosa dos atores, que podem circular por grupos e eventualmente construir, por conta própria, sua religiosidade numa espécie de bricolagem.

Ressalto que um dos principais desdobramentos dessa dinâmica é justamente a ampliação de religiosidades não convencionais, que, de acordo com Deis Siqueira (2013), é um conceito que designa uma diversidade “de doutrinas, de filosofias, de grupos religiosos, de novas religiões, de novas religiosidades, de grupos místico-esotéricos, de



sistemas religiosos, de expressões religiosas” (SIQUEIRA, 2013, p. 117). De acordo com a autora, os adeptos ou frequentadores desses grupos geralmente recusam instituições dogmáticas e exclusivistas. Isto é, estão em busca de alguma “religião sem religião”. Por isso, a opção pelo termo religiosidade, que indica experiências mais individualizadas, não institucionais (SIQUEIRA, 2013).

No caso dessas expressões religiosas, ter uma experiência pessoal – com o divino, com o mistério ou com o eu superior – é mais importante do que ter vinculações religiosas com uma instituição. Os praticantes vivem e elegem sua religiosidade como opção, escolha ou preferência pessoal. Essa autonomia individual, essa livre composição de elementos simbólicos, de doutrinas, de práticas e de rituais poderia indicar uma mercantilização da religião, mas para Siqueira (2002), trata-se na verdade da criação de certa cidadania religiosa e não somente de clientes ou consumidores religiosos.

O movimento de Nova Era⁵ e as religiosidades não convencionais apontam, portanto, para um novo modo de lidar com o religioso. De acordo com Guerriero (2006), em meio à multiplicidade de práticas que compõem esse movimento, há tanto aquelas caracterizadas pela transitoriedade até aquelas ligadas a grupos de caráter iniciático que requerem exclusividade dos adeptos.

Dawson (2007) aponta que há uma dificuldade de nomear e definir os novos fenômenos religiosos brasileiros, também designados por ele como religiosidades não convencionais. Em sua reflexão, o autor ressalta que, no geral, grupos neo-esotéricos ou de Nova Era tendem a negar a identificação de seus repertórios como religiosos, preferindo se caracterizar como filosofia ou estilo de vida. De acordo com sua análise, os membros desses grupos se opõem a determinadas tradições religiosas e negam que seus grupos possuam atributos religiosos. Isto porque consideram o repertório religioso tradicional como autoritário e inflexível, enquanto, em contraste, veem formas de religiosidade não convencionais como menos restritivas e mais ajustáveis às necessidades e aspirações individuais.

Religiosos, mas sem religião

Este tópico é dedicado a demonstrar que os grupos não convencionais se recusam a denominar suas experiências e práticas como religiosas. A partir desse esclarecimento, irei revelar que a categoria “sem religião” engloba justamente tipos de expressão religiosa de indivíduos que têm alguma religiosidade, mas não se consideram religiosos por determinados motivos, a serem explicados.

Como já assinaléi, de acordo com Deis Siqueira (2008a), um aspecto significativo dos movimentos religiosos nacionais das últimas décadas é o aumento da busca por religiosidades não convencionais – aquelas centradas em torno do autoconhecimento e do auto-aperfeiçoamento –, principalmente nos estratos sociais mais privilegiados em nível de escolaridade. Em sua pesquisa sobre práticas místico-esotéricas no Distrito Federal, a autora delimitou seu objeto de estudo a grupos que leem a religiosidade como arranjo pessoal e estilo de vida e que são fragilmente ou não plenamente institucionalizados, “grupos que se negam à autoidentificação enquanto religião e que atendem à demanda

⁵ “Atividades *new age* compreendem métodos para melhorar a saúde física e psíquica (por exemplo, homeopatia, bioenergética, *shiatsu*, renascimento, hipnose, *feng shui*), técnicas espirituais (*yoga*, *tai chi chuan*, rituais xamanísticos), métodos para desenvolver capacidades paranormais (espiritismo e ocultismo), e métodos para entender as leis ‘sublimes’ da natureza e predizer o futuro (astrologia, *tarot*, telepatia)” (HÖLLINGER, 2003, p. 66).



por uma nova religiosidade, que seja anti-clerical, anti-doutrinária ou anti-hierárquica” (SIQUEIRA, 2003b, p.31). Os critérios de tal investigação também incluíram religiões tradicionais como budismos e religiões centradas nas escrituras védicas porque, de acordo com a autora, estas se configuram no contexto atual como religiosidades alternativas e não-convencionais – por rejeitarem a ideia de religião como algo autoritário e inflexível.

Como irei esclarecer a seguir, o problema é que os recenseamentos brasileiros não contemplam formas de expressão religiosa tais como as práticas espirituais, místicas ou reflexivas definidas como filosofia, fé ou explicação – e não como religião. Disso decorre que os indivíduos que não se enquadram nas categorias existentes acabam sendo agrupados como “outros”, “indeterminados”, “sem religião” ou “sem declaração” (MENEZES, 2014).

De fato, uma das categorias mais complexas é justamente a dos “sem religião”. De acordo com a análise feita por Fernandes (2012), esta categoria inclui pelo menos cinco tipos de pessoas: a) de religiosidade própria que se desvincularam da religião tradicional e rearranjaram suas crenças com elementos do universo *new age*; b) sem religião desvinculados que continuam a acreditar em Deus sem fazer novas composições – o que inclui os agnósticos; c) sem religião críticos às religiões; d) sem religião ateu; e) sem religião tradicionalizados que se declaram assim apenas por não terem tempo de frequentar Igrejas.

Dentre esses traços, destaco o apontado por Novaes (2004), segundo quem, o grupo sem religião pode expressar o desenvolvimento da religiosidade sem vínculos institucionais por ser um grupo composto de “religiosos sem religião”, isto é, de adeptos de formas difusas ou não institucionais de religiosidade, designadas normalmente como esotéricas e de nova era.

O que é fundamental destacar sobre a categoria sem religião é que ela não atesta exclusivamente que os indivíduos não são religiosos. Tal constatação foi feita por Lois Lee (2012; 2014) que analisou o que as categorias de não-religião aplicadas nos questionários de *surveys* mensuram. De acordo com ela, esse tipo de categoria não pode ser utilizado para atestar processos de secularização porque não-religião é um termo pragmático e relativo que aponta posicionamentos definidos em contraste com formas religiosas convencionais. Por isso, a autora considera que posições não-religiosas incluem indivíduos que rejeitam religiões tradicionais, mas se declaram “espirituais, mas não religiosos”⁶.

A respeito disso, vale esclarecer que, ainda que haja uma fronteira retórica separando religião de espiritualidade no senso comum, as espiritualidades não são fenômenos necessariamente individualizados, extra-institucionais e difusos. De acordo com a análise feita por Ammerman (2013), as pessoas que se declaram *spiritual but not religious* não são somente aquelas que não estão envolvidas com alguma organização religiosa – mas também aquelas que estão envolvidas. Isso indica que a ampliação do número de “religiosos sem religião” ou o enfraquecimento da influência das instituições religiosas sobre as experiências dos indivíduos não levará ao fim da religião. De acordo com a autora, a espiritualidade é parte constituinte da religião e, portanto, compreender o que é religião demanda a compreensão das espiritualidades, dos traços religiosos não tradicionais. É necessário que os conceitos de religião sejam ampliados para incluir um domínio espiritual e não convencional.

⁶ “Espiritualidade refere-se, especialmente, a uma questão de natureza pessoal: resposta a aspectos fundamentais da vida, relacionamento com o sagrado ou com o transcendente, o qual pode (ou não) levar ao desenvolvimento de rituais religiosos e à formação de comunidades” (SIQUEIRA, 2008a).



Números em movimento

A intenção deste tópico é dupla: informar o leitor sobre os números que servem de base para a identificação das mudanças no campo religioso brasileiro e também avaliar a capacidade explicativa das categorias censitárias para as novas formas de expressão religiosa. O que destaco é que a metodologia e categorias utilizadas nos recenseamentos deixam algumas lacunas sobre como os indivíduos têm se relacionado com um campo religioso plural e especialmente sobre os tipos não convencionais de expressão religiosa.

O Censo como uma fotografia panorâmica da autodeclaração religiosa nacional deixa uma série de lacunas. São diversas as formas de religiosidade que os recenseamentos brasileiros não contemplam: por exemplo, as práticas espirituais, místicas ou reflexivas definidas como filosofia, fé, explicação – e não como religião. E esses casos de indivíduos que não se enquadram nas categorias existentes acabam sendo agrupados como “outros”, “indeterminados”, “sem religião” ou “sem declaração” (MENEZES, 2014).

Além disso, a pergunta censitária “não admite titubeios” e não captura a complexidade dos pertencimentos religiosos: há diversos graus de envolvimento, formas de participação e frequência às cerimônias religiosas (MENEZES, 2014). Além das circulações, tempo de permanência e trajetórias de adesão ou das combinações de variadas crenças e práticas em *bricolages*, por exemplo.

Considerando a questão por outro ângulo, é preciso ter ciência que apenas o dado quantitativo não é suficiente para análises mais refinadas do panorama religioso brasileiro, no qual as crenças e práticas – sincretismos, porosidades, múltiplas pertencimentos religiosos, trânsito religioso – são mais significativas do que o pertencimento às religiões institucionais. E as expressões religiosas que advêm destas crenças e práticas, ao contrário do que se passa com a declaração nominal de adesão a uma religião, são difíceis de quantificar (CAMURÇA, 2014). Há demanda por pesquisas qualitativas, estudos de caso que identifiquem as nuances, os processos mais finos que constituem essas dinâmicas de transformação.

Nestes termos, esclareço que não pretendo questionar a validade do Censo nacional, mas problematizar as categorias de classificação dos grupos religiosos e a imagem ideal de pureza que criam ao quantificar as religiões a partir da exclusividade dos vínculos. Sob a perspectiva que adoto, entendo que é um desafio encontrar um rótulo para as novas expressões religiosas porque “as formas puras só existem nos manuais das ortodoxias religiosas” (MENEZES, 2012) e porque os indivíduos no geral se inserem na área “cinza” entre o comprometimento religioso total e a ausência de vínculo (AMMERMAN, 2006).

O problema dos recenseamentos é que reificam as categorias. Como Renata Menezes (2013) destaca as identidades religiosas são fluidas, circunstanciais, elaboradas em contexto, mas o Censo as apresenta como gerais, substantivas e reais. Nas palavras de Pierre Sanchis (2013), é fundamental compreender que as identidades religiosas não são totalizantes e que, portanto, é preciso complexificar as declarações de pertencimento religioso. E isso não só em experiências não institucionais, em casos de vínculos múltiplos ou no caso de grupos não convencionais, mas também nas experiências religiosas no geral.

De onde vem e onde está a religião?

A reflexão encaminhada neste tópico problematiza o hipotético valor explicativo universal da categoria religião, revelando a inadequação de suas definições para tratar as novas formas de expressão religiosa. Considerando o contexto histórico de

elaboração dos conceitos contemporâneos de religião, aponto que os cientistas sociais desta área definiram seu objeto de estudos nos termos em que as instituições religiosas modernas se organizaram – com dogmas, autoridades, membros fiéis –, mas mantiveram a pretensão de ter forjado uma categoria universal. As discussões selecionadas para esta reflexão destacam que tanto os elementos constituintes das definições de religião são historicamente referidos quanto os próprios conceitos são produtos históricos de processos discursivos de poder.

Talal Asad (1993) identificou que a categoria religião, comumente definida como essência transhistórica e transcultural, é de fato um conceito elaborado para designar fenômenos históricos específicos. E que, além disso, obteve sua autoridade por um processo discursivo notadamente moderno, ocidental e cristão. Ao fazer a genealogia do conceito geertziano de religião, Asad verificou que a acepção de religião como composta por práticas e doutrinas autorizadas dentro de uma cosmologia definida é compatível com os processos modernos de delimitação das fronteiras entre o religioso e o secular – ciências, senso comum, estética, política.

Recuperando a história e o uso do conceito de religião, Stringer (2011) evidencia que aquilo que entendemos hoje por religião remete a três ou quatro séculos. O termo surgiu no contexto europeu após a Reforma Protestante, no período de “guerra das religiões”. E foi distinguido de teologia posteriormente durante o Iluminismo, a partir de quando foi sendo aplicado a outras religiões e, mais adiante, a religiões mundiais com a emergência das ciências sociais no século XIX. A categoria religião foi universalizada ao ser abstraída de um conjunto de regras práticas e ao ser organizada como conjunto de significados simbólicos expressos por ritos e doutrinas (ASAD, 1993).

Herdeiras deste processo, a maioria das definições contemporâneas de religião no âmbito das ciências sociais tem três características em comum: tratam a religião como um objeto unificado; supõem que ela está relacionada ao transcendente; e a vêem como transformadora para o indivíduo ou para a sociedade. Todas as três características são centrais ao discurso do Cristianismo, o modelo a partir do qual a religião é definida como um todo único e coerente, e como uma instância social distinta de todas as outras (STRINGER, 2011).

A acepção de religião como composta por práticas e doutrinas autorizadas dentro de uma cosmologia definida é compatível com os processos modernos de delimitação das fronteiras entre o religioso e o secular – as ciências, o senso comum, a estética, a política (ASAD, 1993). A questão é que essa concepção de unidade e sistematicidade também é aplicada na descrição ocidental de outras religiões, assim como no estudo sociológico e antropológico de outros discursos religiosos (STRINGER, 2011).

Considerando tais problematizações, o ponto que destaco é que as definições acadêmicas de religião que a retratam como uma dimensão autônoma da sociedade, uma realidade objetiva, a-histórica e *sui generis* (MCCUTCHEON, 1997), dificultam a análise de expressões religiosas não-cristãs, não tradicionais ou mesmo populares. As ferramentas conceituais da sociologia são limitadas por tendências eurocêntricas e não se adaptam adequadamente a religiões não-ocidentais.

Além das definições de religião serem inadequadas para análise de casos religiosos não-cristãos, os conceitos são insuficientes para capturar uma multiplicidade de elementos constituintes do religioso. De acordo com Ammerman (2006), tanto em sociedades modernas quanto nas não modernas, religião sempre pareceu um fenômeno maior do que o enquadramento sugere. A pluralidade religiosa começa justamente nas



experiências e dilemas cotidianos de pessoas comuns. Ao nível individual, a religião é uma amálgama de crenças e práticas, além de ser dinâmica, multifacetada, desorganizada e até contraditória, não correspondendo necessariamente ao que as instituições religiosas consideram importante.

Outra interpretação que a definição de religião como uma instituição organizada – com valores e práticas distintas dos demais domínios sociais – fomenta é a análise de formas alternativas de expressão religiosa como espiritualistas, confusas, individualistas e ecléticas (WOODHEAD, 2011). Porém, de acordo com Ammerman (2013), tal postura conceitual é um equívoco porque as evidências empíricas não corroboram a polarização entre religião e espiritualidade, nem tampouco a noção de que espiritualidade é um fenômeno difuso, individualizado, ou uma alternativa cultural à religião. A autora considera que em vez de assumir que a religião é melhor medida pela pertença organizacional e por crenças tradicionais, e de supor que a espiritualidade é melhor avaliada como uma criação individual, é mais profícuo reconhecer que ambas têm produtores institucionais e extra-institucionais.

A sugestão de McGuire (2008) para compreender a prática religiosa cotidiana dos indivíduos em sua complexidade e dinamismo é que, em vez de olhar principalmente para as filiações e participações organizacionais, as pesquisas enfoquem os indivíduos, as experiências que eles consideram como mais importantes, e as práticas concretas que compõem sua experiência e expressão religiosa pessoal. Isto porque não só as religiões mudam com o tempo, mas também o que as pessoas entendem como religião muda.

Considerações finais

O debate organizado ao longo deste artigo destaca a presença de atores em movimento no campo religioso brasileiro e traz algumas evidências das novas formas com que eles se relacionam com as experiências e instituições religiosas. As discussões aqui inscritas revelaram que a categoria “sem religião” – cujo crescimento é um dos principais movimentos religiosos das últimas décadas – é uma categoria complexa visto que reúne casos plurais.

Ao fim desta reflexão, destaco que a dinâmica dos movimentos no âmbito religioso nacional tem modificado as maneiras como os indivíduos interagem com o campo – cada vez mais plural e menos institucionalizado. Nesse contexto, classificar os indivíduos como religiosos ou não com base nas categorias censitárias deixa uma série de lacunas porque estas consideram os vínculos estritamente em termos de pertencimento identitário declarado – excluindo as práticas religiosas simultâneas e os deslocamentos, por exemplo.

Além disso, as discussões aqui apresentadas sobre os conceitos de religião historicamente elaborados nas ciências sociais revelaram que há uma multiplicidade de elementos constituintes da esfera religiosa que escapam à sua definição vigente como um domínio social bem delimitado e organizado em instituições: por exemplo, as experiências, práticas, crenças, sincretismos, dilemas e ambiguidades cotidianos, além é claro, das expressões religiosas não convencionais.

O ponto a ser destacado é que, ainda que uma parcela das pessoas incluídas nas categorias de irreligião não seja religiosa⁷, a ideia de “sem religião” não indica exclusivamente isso. Como a revisão bibliográfica revelou, os conceitos de “sem religião”

⁷ Esclareço que, de acordo com o Censo do IBGE de 2010, dentro do grupo sem religião apenas 4,8% é de ateus ou agnósticos.



ou “*spiritual but not religious*” indicam que os indivíduos podem ser religiosos sem precisar se identificar como tais ou sem definir de forma categórica seus pertencimentos. Existe a possibilidade de frequentarem grupos religiosos não convencionais – os quais não se consideram religiosos – ou ainda de desenvolverem religiosidades autônomas sem vínculos institucionais.

De fato, há um segmento crescente da população brasileira sendo considerada “sem religião”, porém, não porque haja menos pessoas religiosas no país, mas porque as categorias e conceitos de religião e irreligião são limitados. Em resumo, os debates organizados neste artigo indicaram que, além da demanda por aprimorar os conceitos de religião para incluírem o não convencional, o rigor possível de ser perseguido está em promover investigações qualitativas de casos não-tradicionais. Desta maneira, será favorecida a compreensão das novas formas com que os brasileiros se relacionam com a esfera religiosa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Ronaldo. Religião em transição. In: MARTINS, C.; DUARTE, L. (Orgs.). **Horizontes das Ciências Sociais no Brasil** – Antropologia. São Paulo: ANPOCS, 2010.

AMARAL, Leila. **Carnaval da alma**: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. Petrópolis: Vozes, 2000.

AMMERMAN, Nancy T. **Everyday Religion**: Observing Modern Religious Lives. UK: Oxford University Press, 2006.

_____. Spiritual but not religious? Beyond binary choices in the study of religion. In: **Journal for the scientific study of religion**, v. 52, n. 2, 2013, p. 258-278.

ASAD, Talal. **Genealogies of Religion**: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1993.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. As religiões e o Censo: enfoques metodológicos. Uma reflexão a partir das consultorias do ISER ao IBGE sobre o dado religioso nos Censos. In: CUNHA, C; MENEZES, R. (Orgs.). Religiões em conexão: números, direitos, pessoas. **Comunicações do ISER**, Rio de Janeiro, n. 69, 2014.

D’ANDREA, Anthony Albert Fischer. **O self perfeito e a nova era**: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais. Edições Loyola: São Paulo, 2000.

DAWSON, Andrew. **New era – new religions**: religious transformation in contemporary Brazil. Aldershot: Ashgate, 2007.

FERNANDES, Silvia. Reconstrução da identidade religiosa. **IHU On-Line**, ago. 2012. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/511249-estamos-falando-de-re-construcao-de-identidade-religiosa-entrevista-especial-com-silvia-fernandes>>. Acesso em Maio de 2016.

GUERRIERO, Silas. **Novos movimentos religiosos**: o quadro brasileiro. São Paulo: Paulinas, 2006.

HÖLLINGER, Franz. Esoterismo, ciência e política: a nova era entre estudantes. In: SIQUEIRA, D; LIMA, R. B. (Orgs.). **Sociologia das adesões**: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil. Rio de Janeiro: Garamond, 2003.

LEE, Lois. Research Note: Talking about a Revolution: Terminology for the New Field of Non-religion Studies. **Journal of Contemporary Religion**, 27:1, 129-139, 2012.

_____. Secular or nonreligious? Investigating and interpreting generic ‘not religious’ categories and populations. **Religion**, 44:3, 466-482, 2014.

MARIANO, Ricardo. Mudanças no campo religioso brasileiro no Censo 2010. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 119-137, 2013.



MCCUTCHEON, Russell. **Manufacturing religion**: The discourse on sui generis religion and the politics of nostalgia. Oxford: Oxford University Press, 1997.

MCGUIRE, Meredith. **Lived religion**: faith and practice in everyday life. Oxford: Oxford University Press, 2008.

MENEZES, Renata de Castro. Às margens do Censo de 2010: expectativas, repercussões, limites e usos dos dados de religião. In: TEIXEIRA, F. & MENEZES, R. (Orgs). **Religiões em movimento**: o Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. Censo 2010, fotografia panorâmica da vida nacional. **IHU On-Line**, n. 400, 2012. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4588&secao=400>. Acesso em Julho de 2016.

_____. Religiões, números e disputas sociais. In: CUNHA, C; MENEZES, R. (Orgs.). Religiões em conexão: números, direitos, pessoas. **Comunicações do ISER**, Rio de Janeiro, n. 69, 2014.

NEGRÃO, Lísias. Religião: pluralismo, percursos e multiplicidades. In: NEGRÃO, L. (Org.). **Novas Tramas do Sagrado**: Trajetórias e Multiplicidades. São Paulo: EdUSP, 2009.

_____. Pluralismo e multiplicidades religiosas no Brasil contemporâneo. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 23, n. 2, p. 261-279, 2008a.

_____. Trajetórias do sagrado. **Tempo Social**, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 115-132, 2008b.

NOVAES, Regina. Os jovens “sem religião”: ventos secularizantes, “espírito de época” e novos sincretismos. Notas preliminares. **Estudos avançados**, São Paulo, 18 (52), p. 321-330, 2004.

PIERUCCI, Antônio Flávio. O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional: a propósito do Censo de 2010. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). **Religiões em movimento**: o censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 46-61.

_____. *Religião como solvente*: uma aula. **Novos estudos** – CEBRAP [online]. 2006, n.75, pp. 111-127.

SANCHIS, Pierre. As religiões dos brasileiros. **Horizonte**, Belo Horizonte, vol 1, nº2, p. 28-43, 1997a.

_____. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, ARI Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). **Globalização e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1997b.

_____. O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões?. In: HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja na América Latina e no Caribe**: O debate metodológico. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. Pluralismo, transformação, emergência do indivíduo e de suas escolhas. **IHU On-Line**, ago. 2012. Disponível em:<<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/512850-pluralismo-transformacao-emergencia--do-individuo-e-de-suas-escolhas>>. Acesso em Maio de 2016.

_____. Prefácio. In: TEIXEIRA, F. & MENEZES, R. (Orgs). **Religiões em movimento**: o Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, p. 11-16, 2013.

SCHWADE, Elisete. Neo-esoterismo no Brasil: Dinâmica de um campo de estudos. **BIB**: revista brasileira de informação bibliográfica em ciências sociais, São Paulo, nº 61, p. 5-24, 2006.

SIQUEIRA, Deis. A labiríntica busca religiosa na atualidade: crenças e práticas místico-esotéricas na capital do Brasil. In: SIQUEIRA, D; LIMA, R. B. (Orgs.). **Sociologia das adesões**: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil. Rio de Janeiro: Garamond, 2003b.

_____. Labirinto religioso ocidental: da religião à espiritualidade, do institucional ao não-convencional. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 23, n. 2, 2008a, p. 425-462.

_____. Novas religiosidades na capital do Brasil. **Tempo Social**: revista de sociologia USP. São Paulo, v. 14, n 1, 2002, p. 177-197.

_____. Novos movimentos religiosos como desafio à Sociologia da Religião na atualidade. **Caminhos**, Goiânia, v. 6, n.1, 2008b, p. 34-43.

_____. Pluralidade e trânsito religioso entre as novas religiosidades: sincretismo brasileiro constituinte. **I Simpósio de Religião e História**, Faculdade de Ciências e Letras da UNESP, 1999.



_____. Religião e religiosidade: indivíduo e sociedade. **Estudos de sociologia**. Araraquara: v.18, n.34, 2013, p.117-134.

SOARES, Edio. **Le butinage religieux**: pratiques et pratiquants au Brésil. Paris: Karthala, 2009.

STRINGER, Martin D. **Contemporary western ethnography and the definition of religion**. London: Continuum, 2011.

WOODHEAD, Linda. Five concepts of religion. **International Review of Sociology**, v. 21, n. 1, 2011, p. 121-143.

Recebido em: 18/10/2016

Aprovado em: 07/01/2017